Januar – März
1/2012
61. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Wem gehört 2017?
Reformationsgedenken ökumenisch

mit Beiträgen von Guido Bausenhart, Daniel Buda, Thies Gundlach, Volker Leppin, Kenneth Mtata, Herman J. Selderhuis



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Guido Bausenhart, Feiern oder begehen? Eine katholische Perspektive auf 1517/2017. *Für Werner Brändle (Hildesheim/Reichenau)* 6

Volker Leppin, 2017 – ein Jubiläum 23

Kenneth Mtata, Die Politische Theologie des Gedenkens Ein Blick aus dem globalen Süden auf das Reformationsjubiläum 2017 36

Herman J. Selderhuis, Refo500 verbindet 53

Thies Gundlach, Was bedeutet aus der Sicht der EKD das Reformationsjubiläum? 64

Daniel Buda, Wem gehört 2017? Versuch einer orthodoxen Perspektive 70

Junge Ökumeniker und Ökumenikerinnen

Die Vernunft im Großraumbüro. Die Rede Papst Benedikts XVI. vor dem Deutschen Bundestag mahnt zur Achtung der unverfügbaren Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaats – wer aber soll erkennen, was unverfügbar ist? (**Christian Henkel**) 79

Dokumente und Berichte

Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte von religiösen Minderheiten (**Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten [ÖRK]**) 85

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Metropolit Damaskinos (Papandreou) von Adrianopel (1936–2011) (**Dagmar Heller**) 89

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 91

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

historische Ereignisse, die sich dem kulturellen Gedächtnis eingeprägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. Gerade letzteres macht ihre Bewertung im Nachhinein so schwierig. So kann die unterschiedliche Deutung und Bedeutung des 31. Oktober 1517 an einfachen Begrifflichkeiten geradezu kontroverstheologisch festgemacht werden: Ist 2017 nun ein „Reformationsjubiläum" oder „nur ein Gedenken"? Während die einen sagen, zu feiern gibt es genug, schließlich ist der 31. Oktober 1517 der symbolische Gründungstag jener Teile der katholischen Kirche, die aus der Reformation hervorgegangen sind, kontern die anderen: Die verlorene Einheit der Kirche des Abendlandes kann nicht gefeiert werden. So geht der entscheidende Streit gerade darum: Was bedeutet „Reformation" eigentlich aus dem Blickwinkel der verschiedenen christlichen Konfessionen? Kann 2017 zu einem ökumenischen Ereignis werden? Wenn ja, woran wird sich seine Ökumenizität festmachen? Eine Bewertung auch im Sinne einer gemeinsamen Wertschätzung der Reformation aber ist die Voraussetzung, um das Jahr 2017 auch gemeinsam zu begehen. Dabei ist eines allen Beiträgen des Heftes gemeinsam: 2017 kann nur als ökumenisches Ereignis wirklich gefeiert werden.

Das stellt die römisch-katholische Kirche vor die ganz eigene Herausforderung zu bedenken, wer oder was sie wäre, ohne die Reformation. Sie wäre eine andere, aber wäre sie tatsächlich eine bessere? Darum ist es eine notwendige Verstehenshilfe, dass ein Bedenken und Neubewerten der Bedeutung der Reformation durch die römisch-katholische Kirche von einer entscheidenden Erkenntnis abhängt: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat 450 Jahre später die Anliegen Luthers rehabilitiert und in der katholischen

Kirche wieder zu Ehren gebracht.“ (Bischof Joachim Wanke, Erfurt; CiG 23/2011). D. h., Bewertung und Bedeutung der Reformation hängt mit der Selbstdefinition der römisch-katholischen Kirche in der Moderne zusammen, für die auch und gerade das II. Vatikanische Konzil steht. Diese Anerkenntnis dieses Zusammenhangs ist vielleicht der erste Schritt zu jener herausfordernden Zielperspektive, die *Guido Bausenhart* in seinem Beitrag in historischer wie systematischer Hinsicht untermauert: „Kann das Amalgam von Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildeter Borniertheit“ einmal zur „felix culpa“, zur „glückseligen Schuld“ werden, die am Ende zum Heil gereicht?

Doch auch die Bewertung von Seiten der Kirchen der Reformation ist keineswegs einfacher. Das Jubiläum wird ein dialektisches sein, wie dies *Thies Gundlach* zu Recht betont: Denn Licht- und Schattenseiten des Reformationsereignisses sind ebenso Teil dieses Jubiläums wie die Feier seiner unverkennbar identitätsstiftenden Elemente, deren ebenso freudig wie aktualisierend zu gedenken sein wird. Doch ist es gerade die an der zerbrochenen Einheit sichtbar werdende Realität der je eigenen konfessionellen Begrenztheit, die im Blick auf 2017 alle Konfessionen dazu herausfordert, *durch gemeinsames Lernen in der Erkenntnis des Evangeliums voranzuschreiten,* denn der von Luther so pointiert formulierte ‚Rückruf zum Zentrum des Glaubens‘ ist sein ökumenisches Erbe. Das zeigt der Beitrag von *Volker Leppin*, der die Reformation gerade in seiner historischen, aber auch zeitübergreifenden Bedeutung analysiert. Er stellt zu Recht fest: „Die Besinnung auf die Reformation kann so einen Anlass für gemeinsame Bemühungen, das Evangelium zu verkünden, bieten. Darin liegt die elementare Gemeinsamkeit des Jubiläums 2017.“ Die Bedeutung der Reformation hätte indes tatsächlich auch ihren eigentlichen Sinn nicht nur für die Kirchen der Reformation verloren, wenn sich 2017 in einer puren Reminiszenz vergangener konfessioneller Hochzeiten und deren euphorischem Gedenken festmachen würde, dabei aber die Gegenwartsbedeutung dessen, wofür „Reformation“ steht, aus den Augen verlöre. Darum betont *Kenneth Mtata* aus der Perspektive der Kirchen des Südens im Lutherischen Weltbund mit Nachdruck die politische Relevanz des Jubiläums 2017 „als eine Gelegenheit, um über die Dynamik der Reformation selbst als eines Phänomens des Wandels nachzudenken, den wir in vielen Bereichen unserer globalisierten Welt so dringend benötigen“. Diese praktische Seite steht auch im Fokus des orthodoxen Beitrags aus der Feder von *Daniel Buda*, der in der Anerkenntnis der Bedeutung der Orthodoxie und Kirchen der Reformation verbindenden Tradition auch der Jahrhunderte vor 1517 den besten Weg sieht, um den Satz Wirklichkeit werden zu lassen: „2017 gehört uns Christen. Es gehört uns Christen mit allen seinen Geschehnissen und Her-

ausforderungen.“ Abgeschlossen wird der Reigen der konfessionellen Bewertungen durch die Vorstellung des Projekts Refo500 durch *Herman Selderhuis.* Das Projekt hat sich zum Ziel gesetzt, „im Vorfeld des Jahres 2017 ausgiebig den 500. Geburtstag der Reformation sowie ihrer Relevanz Beachtung“ zu schenken und zu stimulieren, „ausgehend vom Prinzip der Erneuerung und Veränderung, in der Vergangenheit, Heute und in der Zukunft, wobei der Fokus historischer, theologischer, religiöser, politischer, sozialer und kultureller Art ist“.

Neben 2017 als Leitthema des Heftes wird die Ökumenische Rundschau aber auch ihrem Bestreben gerecht, jungen Ökumenikern eine Plattform zu bieten. *Christian Henkel* nimmt die Gelegenheit wahr, einen Beitrag zur Rede Benedikts XVI. im Deutschen Bundestag und ihrer ökumenischen Sprengkraft einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Ebenso dokumentieren wir wieder Dokumente der internationalen Ökumene in deutscher Übersetzung, diesmal das Abschlusskommuniqué der Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte von religiösen Minderheiten der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten des ÖRK (Istanbul, Türkei; 28.11.–2.12.2011). *Dagmar Heller* gedenkt des am 5. November 2011 verstorbenen Metropoliten Damaskinos (Papandreou) von Adrianopel.

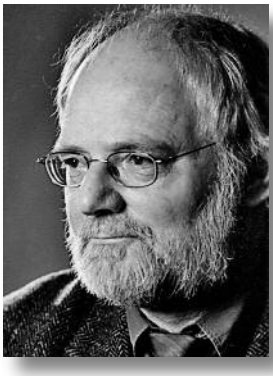
Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen im Namen des Redaktionsteams

Johanna Rahner

Feiern oder begehen?

Eine katholische Perspektive auf 1517/2017

für Werner Brändle (Hildesheim/Reichenau)



Guido Bausenhart[1]

Im Kulturkreis des Dezimalsystems ist einem halben Jahrtausend allemal Aufsehen gewiss. Ein Aufmerken jedoch ist die Zahl allein an sich noch nicht wert, auch wenn sie medial feuerwerkartig inszeniert wird wie die sog. Jahrtausendwende.

Aufmerksamkeit verdient der 31. Oktober 1517, weil dieser Tag an ein Ereignis erinnert, dessen Wirkungsgeschichte die Welt nachhaltig verändert hat, dessen Impulse und Motive lebendig geblieben sind und hineinreichen in eine offene Zukunft. Luther selbst hat den zehnten Jahrestag „mit einem gar köstlichen Trunk" gefeiert.

Jahrestage bzw. Jubiläen sind Anlass, sich der Bedeutung des Geschehenen zu vergewissern, sie zu klären und – zu feiern oder aber zu begehen. Immer handelt es sich um ein Ereignis, das nicht vergessen oder verdrängt werden darf.

Zu feiern brauche ich einen Grund, der darin gegeben ist, dass ich etwas empfange oder besitze, was ich liebe, was gut für mich ist, so dass ich mich daran freuen kann: „Wo Liebe sich freut, da ist ein Fest" (Johannes Chrysostomus). Gedenktage werden zu Festtagen, wenn ich mich daran freuen kann, wessen ich da gedenke, wenn ich es gutheißen und für mich selber gelten lassen kann, wenn es so wichtig für mich ist, dass ich ohne es nicht leben möchte.

Darf also der 31. Oktober 1517 gefeiert, festlich begangen werden – und von wem? Was wäre der Grund, der dazu berechtigte?[2]

1 Prof. Dr. Guido Bausenhart ist Lehrstuhlinhaber für Katholische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie der Universität Hildesheim.

2 Zur Geschichte der Reformation z. B. *Joseph Lortz:* Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe, Freiburg–Basel–Wien ^{6}1982; *Thomas Kaufmann:* Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009.

ÖR 61 (1/2012), S. 6–22

Gehört die Einheit zu den ‚nota ecclesiae', also zu den essentials, ohne die die christliche Kirche nicht christliche Kirche sein kann, weil sich christlicher Glaube an den einen Gott richtet, der in dem einen Jesus von Nazareth begegnet und seine Gottesherrschaft aufrichten, ‚alles in allem' (Eph 4,6) werden will; weil dieser christliche Glaube zwar durchaus legitim unterschiedlich zum Ausdruck kommt, diese Artikulationen einander aber nicht ausschließen dürfen, vielmehr einander gegenseitig auszulegen in der Lage sein müssen – gehört die Einheit also zu den ‚nota ecclesiae', dann sind Kirchentrennungen oder -spaltungen immer ein Skandal: egal ob 1517, 1054, 451 oder auch nach dem Ersten Vatikanischen Konzil. Was nicht sein soll, kann nicht gefeiert werden; Skandale erinnern an die Pflicht, sie aus der Welt zu schaffen.

Kann das Amalgam von Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildeter Borniertheit, … – kann ‚mea culpa' eine ‚felix culpa' sein? Darf der nicht (nötig) sein sollende 31. Oktober 1517 Anlass zu der kühnen und paradoxen Rede von der ‚glückseligen Schuld' sein, die ihren eigentlichen Ort in der Liturgie der Osternacht hat, in der jubelnden Proklamation der Erlösung? „O glückselige Schuld, der solch ein großer Erlöser geziemte!" Darf in ähnlich „höchst gewagter, paradoxer, nur im Hymnus erträglicher Weise" die Schuld der Reformation „für ‚notwendig' erachtet, ja ‚seliggepriesen'"[3] werden?

1. 1517 – Was darf ‚gefeiert' bzw. ‚begangen' werden?

Im Anfang jedes bedeutsamen Aufbruchs in der Kirche, im Ursprung jeder großen Theologie steht eine radikale Glaubens- und Gotteserfahrung, die sich dann in dem kritischen Bemühen spiegelt, diese Erfahrung angemessen zur Sprache zu bringen und zu bedenken. Diese Erfahrung ist nicht nur ‚initium', also chronologischer Beginn, sondern ‚principium': Sie war und wird immer sein.

Martin Luthers ehrliches, entschiedenes und engagiertes Ringen, Gott zu lieben aus ganzem Herzen und mit all seinen Kräften, die notvolle Erfahrung, dies nicht zu können trotz all der geistlichen Übungen, die seine Zeit ihm als Augustinermönch nahe legte und denen er sich bereitwillig unterzog, die verzweifelte Einsicht, dass er so vor seinem ewigen Richter nicht bestehen kann – aus all dem resultierte die große Frage seines Le-

3 *Reinhard Messner:* Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u.a. 2001, 356.

bens: Wie kann ich mich sehen lassen vor Gott, wie bin ich recht vor ihm, womit kann ich mich rechtfertigen ihm gegenüber, was habe ich vorzuweisen, damit er mir ein gnädiger Richter sei?

Die befreiende Antwort findet Luther in der Lektüre des Römerbriefes: Ich kann mich selbst nicht rechtfertigen, muss es aber auch gar nicht: Gott selbst macht mich recht in seiner Gnade; sehen lassen kann ich mich, weil er mich unverdient gnädig ansieht, darin gewinne ich Ansehen. Luther beschreibt im gewiss auch stilisierenden Rückblick 1545 diese reformatorische Grunderfahrung so:

> „Ich aber, der ich, so untadelig ich auch als Mönch lebte, vor Gott mich als Sünder von unruhigstem Gewissen fühlte und mich nicht darauf verlassen konnte, dass ich durch meine Genugtuung versöhnt sei, …
> Bis ich, dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben'. Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.' Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten."[4]

Ermessen kann man die Befreiung, die Luther erfährt, nur vor dem Hintergrund eines Gottesbildes, von dem er sagt, man habe ihm Gott „von Kindheit auf" als „einen gestrengen und zornigen Richter" beigebracht (WA 40 I, 298). Dieser Hintergrund wird noch dunkler durch die theologische Schule des Nominalismus, die damals die Universitäten Erfurt und Wittenberg dominierte. Der Nominalismus schreibt Gott eine Freiheit zu, die sich zu einer Willkür steigert: Auf Gottes Willen kann nichts Einfluss haben, so dass der Mensch ihm hilflos und ohnmächtig und in absoluter Ungewissheit ausgeliefert ist.

Geradezu tragisch ist zu nennen, dass Gabriel Biel, dessen Lehrbücher Luther studiert, ihn zwar im Allgemeinen seriös über die Theologie des Thomas von Aquin unterrichtet – mit einer Ausnahme: eben der Rechtfertigungslehre; hier ist Biel selbst dem Nominalismus erlegen, so dass Luther gerade hier im Herzen seiner zentralen Glaubenserfahrung einem nominalistisch verzerrten Thomas begegnet,[5] den er dann in der ihm eigenen

[4] Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften Luthers (1545): *Martin Luther:* Ausgewählte Schriften, hg. v. *Karin Bornkamm/Günter Ebeling*, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt 1982, 12–25, 22 f.

Schroffheit ablehnen muss: Er sei „born und grundsuppe aller ketzerey“; wer denke wie Thomas, sei ein Esel, ja ein Schwein.[6] Aber auch Thomas schon ergänzt die paulinische Aussage vom Glauben um das Adverb ‚allein – *sola fide*‘.

Luthers ‚Empfinden, geradezu von neuem geboren zu sein‘, setzen die Lutherkenner zeitlich in den Jahren ab 1513 an. Sie artikuliert sich in großer Klarheit in seiner Vorlesung zum Römerbrief (1515/16). Paulus verfolge darin diese Absicht: „alle eigene Gerechtigkeit und Weisheit zu zerstören und umgekehrt Sünden und Torheit, die nicht vorhanden waren (d. h. die um solcher Gerechtigkeit willen von uns geachtet wurden, als wären sie nicht da), festzustellen, zu mehren und großzumachen (d. h. zu bewirken, dass man erkenne, dass sie immer noch bestehen und viel und groß sind) und so vollends zu zeigen, dass zu ihrer wahren Zerstörung Christus und seine Gerechtigkeit uns nötig sind.“ (WA 56,157)[7] Zentrale Gedanken sind die bleibende Sünde im Menschen und die ‚fremde Gerechtigkeit‘, die ihm Gott zusprechen muss.

Über die Wirkung von Vorlesungen wird sich kein Professor Illusionen hingeben. Öffentlichkeitswirksam und folgenreich wird Luthers reformatorische Grunderfahrung erst 1517, nachdem er im Beichtstuhl Kenntnis bekommen hatte von den Erlebnissen der Gläubigen mit dem Ablass in der brandenburgischen Nachbarschaft. Diese Ablasspraxis ist mit seiner Glaubens- und Gotteserfahrung unvereinbar, und er muss protestieren. Er tut dies mit seinen berühmten 95 (lateinischen) Thesen zur Kraft des Ablasses vom 31. Oktober.

2. Die mit Luthers Gotteserfahrung unvereinbare Ablasspraxis

Der Ablass reagiert auf die Kollateralschäden der Sünde, die mit der Vergebung nicht auch bereits behoben sind. Ein Problem entsteht, wenn die üblen und schmerzlichen Folgen der Sünde nicht mehr wieder gut gemacht werden können. Damit wird diese selbstverständliche Pflicht des Sünders unerfüllbar. Hier treten dann Kompensationen an deren Stelle, Bußwerke, die die Kirche dem Sünder zur Auflage macht, die sog. Sünden-

5 Vgl. *Otto Hermann Pesch:* Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Hamburg 1994, 24 f.

6 Vgl. a. a. O., 12–17.

7 *Martin Luther:* Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, übersetzt von *E. Ellwein* (= Martin Luther, Ausgewählte Werke, hg. von *H. H. Borcherdt* und *G. Merz*, Ergänzungsreihe, 2. Band) München ^{3}1957, 9.

strafen. Ist dieser Weg stellvertretender Alternativen einmal beschritten, können auch die Substitutionen wieder substituiert werden. Nicht lange, und auch Geldzahlungen gehörten zu den stellvertretenden Bußleistungen …

Die missbräuchliche Ablasspraxis, der Luther begegnet, war in allem dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, der in dem (schon traditionellen) Spottvers zum Ausdruck kam: „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt."

Der Papst hatte Bischof Albrecht von Brandenburg erlaubt, für acht Jahre die Hälfte der Einnahmen aus dem Ablasshandel zum Neubau der Peterskirche in Rom für sich zu behalten, damit der seine Schulden von 29.000 Rheinischen Goldgulden zurückzahlen könnte, die er sich beim Bankhaus der Fugger hatte leihen müssen, um die Kosten zu begleichen, die ihm entstanden waren, als er 1514 zu seinen beiden Bistümern Magdeburg und Halberstadt auch noch – kirchenrechtlich unerlaubt – Erzbischof (und damit Kurfürst!) von Mainz werden wollte. Von diesem skandalösen Geldgeschäft erfährt Luther erst später. Für ihn, der jetzt weiß, dass der Gerechte allein aus dem Glauben lebt, ist, wenn das von Gott geschenkte Heil des Menschen mit Geld in Berührung gebracht wird, das schon skandalös genug.

Luther schickt seine Ablassthesen an seinen Ortsbischof Hieronymus Schulz von Brandenburg und an den Erzbischof Albrecht, der den Ablasshandel verantwortet. (Erst) als er von beiden nichts hört, macht er die Thesen der Öffentlichkeit zugänglich, so schreibt er selber (vgl. WA 1, 528; Br 1, 245). Den für die Diskussion unter Theologen gedachten Thesen schiebt er im März 1518 einen „Sermon von dem Ablass und von der Gnade" nach (WA 1, 239-246), gedacht für einfachere Gläubige, nachdem seine Thesen ohne sein Zutun gedruckt worden waren und große Resonanz erfahren hatten.

Im April/Mai 1518 treffen sich die Augustinereremiten zum Generalkapitel der Reformkongregation in Heidelberg; die Mitbrüder diskutieren Luthers Thesen, dass der Mensch von sich aus zum Guten unfähig, sein freier Wille ohnmächtig sei und die Rechtfertigung sich allein dem Glauben verdanke. Dieser sog. ‚Heidelberger Disputation' innerhalb des eigenen Ordens folgt nach einem Verhör Luthers durch Kardinal Thomas de Vio (Cajetan) im Oktober 1518 am Rand des Augsburger Reichstags Juni/Juli 1519 die sog. ‚Leipziger Disputation' zwischen Luther und Johannes Eck, dem Ingolstädter Theologen.

- Martin Luthers fundamentale und radikale Einsicht, dass er sein Heil und den Frieden seiner Seele nicht im eigenen aszetisch-spirituellen Bemühen findet, sondern allein, wenn er Gott glauben kann, dass er in seiner Gnade ihm sein Heil schenkt, diese Einsicht besitzt Erfah-

rungsqualität und wird zur Überzeugung, von der Luther nicht mehr lassen wird.
- diese reformatorische Ur- und Ursprungserfahrung artikuliert sich in Luthers Auslegung des Römerbriefs (1515/16), polemischer dann in seiner Reaktion auf den skandalösen Ablasshandel in seiner unmittelbaren Nachbarschaft.
- Luthers Einsicht erlaubt ihm eine neue Sicht auf das Verhältnis von Gott und Mensch: Plötzlich sieht alles anders aus. Spätestens in ihren Konsequenzen erfährt diese Sicht dann aber auch Widerspruch: verhalten bei seinen älteren Ordensmitbrüdern, denen diese Sicht ungewohnt ist, energisch und entschieden bei den politischen und theologischen Vertretern der römischen Kirche, für die die Folgen unannehmbar sind. Das ist die Phase der theologischen Disputationen, die die anstehende Sachfrage kritisch zu klären versuchen – daran dann aber scheitern.

3. Die Struktur der Geschichte

Strittig ist in den ersten Jahren dessen, was man dann Reformation nennen wird, nicht Luthers Glaubenserfahrung des ihm gnädigen Gottes, sondern die Art, wie er diese Erfahrung bezeugt: in seiner Theologie, die Bekenntnischarakter gewinnt, wie in seinem Widerspruch gegen eine dieser seiner Erfahrung widersprechende Ablasspraxis. Die Diskussion dieser Artikulationen in Heidelberg, Augsburg und Leipzig bewährt die reformatorische Grundeinsicht und bestreitet zugleich die Folgerungen für benachbarte Felder der Theologie und des kirchlichen Lebens, die als damit untrennbar verknüpft behauptet werden.

Solcherart Verknüpfung kann nun in der Tat dahin befragt werden, ob die Konsequenzen unausweichlich, zwingend sind oder aber kontingent, d. h. so nicht notwendig und eben auch anders aussehen könnten. Muss, wer dankbar seine Erfahrung bezeugt, dass ihn Gott allein in seiner Gnade rechtfertigt und er sie sich in keiner Weise verdient – muss der zwangsläufig beim ‚sola-scriptura'-Prinzip landen? Und muss das Schriftprinzip zu einer exklusiven Alternative führen zwischen der Schrift „*per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres* (WA 7, 97) und der *Scriptura non autentica sine authoritate ecclesiae*"?[8] Kann der nicht anders als die Autori-

[8] Vgl. *Ekkehard Mühlenberg:* Scriptura non est autentica sine authoritate ecclesiae (Johannes Eck). Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip: ZThK 97 (2000), 183–209.

tät des Papstes bestreiten, ihn gar als Antichristen karikieren – gerade wenn man sich die kurze Vorstellung erlauben möchte, Luther wäre nicht Leo X. gegenübergestanden, sondern Hadrian VI., der seinen Gesandten Francesco Chieregati zum Reichstag in Nürnberg 1522/23 schickte mit dem Auftrag:

> „Du wirst sagen, dass wir es frei bekennen: Gott lässt diese Verfolgung seiner Kirche geschehen wegen der Menschen und sonderlich wegen der Sünden der Priester und Prälaten. … Wir wissen wohl, dass auch bei diesem Heiligen Stuhle schon seit manchem Jahre viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen ist: … Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Wege des Rechtes abgewichen, und es hat schon lange keinen einzigen, der Gutes getan hat. Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und uns vor ihm demütigen."[9]

- Sind die Folgerungen aus einem Glaubenszeugnis nicht zwingend, sondern lediglich mehr oder weniger nahe liegend, dann zwingt ein Widerspruch gegenüber den Konsequenzen nicht eo ipso auch dazu, das Zeugnis der Glaubenserfahrung selbst in Frage zu stellen oder gar zu bestreiten.
- Weiter ist zu bedenken, dass kein Zeugnis eine Erfahrung umfassend, unmissverständlich, erschöpfend, ein für allemal und alternativlos zum Ausdruck zu bringen vermag. Die Einsicht in die Alleinwirksamkeit Gottes verbietet nicht, auch über die Art und Weise zu sprechen, in der der Mensch an seiner Rechtfertigung beteiligt und davon betroffen ist, und ‚mere passive' darf eine legitime, muss aber nicht die einzige korrekte Formel sein, die das ‚sola gratia' rettet. Glaubenszeugnisse sind allesamt kontingent: Es könnte auch anders von derselben Erfahrung Gottes gesprochen werden; diese Erfahrung könnte auch eine andere ethische Praxis begründen und motivieren; christlicher Glaube könnte auch in anderen Riten und Gebräuchen seinen Ausdruck finden; und es fällt nicht schwer, sich auch kirchliche Strukturen anders vorzustellen.[10] Unterschiede im Zeugnis müssen einen Konsens in der bezeugten Erfahrung nicht ausschließen.
- Noch weiter: Luthers Glaubenserfahrung erlaubt ihm eine weit reichende Aussage über Gott: Gott ist dem Menschen ein gnädiger Gott, nicht weil der – der Mensch – ein guter wäre (so dass die gött-

9 Zitiert nach *Joseph Lortz:* Wie kam es zur Reformation? Ein Vortrag (Christ heute I–9), Einsiedeln 1950, 67 f.

10 Spannend wird dieses „anders" erst, wenn man es nach ‚besser' und ‚schlechter' oder gar nach ‚richtig' und ‚falsch' sortieren will. Dazu meine ‚Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen', Freiburg-Basel-Wien 2010, 317–424.

liche Gnade nur eine angemessene Gegenleistung wäre), sondern weil er – Gott – selbst gut ist und es gut meint mit dem Menschen. Diese christlich nicht zu bestreitende Einsicht resultiert aus einer Erfahrung; d. h. aber: Luther spricht über Gott nicht an und für sich, sondern über ihn, wie der sich ihm zu erkennen gegeben hat, wie er – Luther – ihn erfahren hat.[11]

Zwar ist Gott in seiner Offenbarungsgestalt wirklich zugänglich, dies aber stets in „Identität von Erscheinung und Verhüllung" (Richard Schaeffler), d. h. in Mehrdeutigkeit. Das gilt auch für seine Offenbarung in der Gestalt Jesu von Nazareth: in „mummerey", sagt Luther (WA 15,373). Gottes Heilshandeln ist am Kreuz abzulesen, also „verborgen unter dem Gegenteil unseres Begreifens und Denkens" (WA 56,376 f). Die Vieldeutigkeit des Jesus von Nazareth verlangt nach einer Deutung, die die Be-Deutung bestimmt. D. h. Gott gibt sich Luther in seiner Erfahrung wirklich zu erkennen, bleibt darin aber der verborgene, so dass die großartige Erfahrung Luthers nicht ausschließen kann, dass der ‚deus semper maior' sich auch auf noch andere Weise offenbart.

4. Notwendige und hilfreiche Unterscheidungen

Die Unterscheidungen zwischen *Gott* selbst als dem, der sich erfahren lässt, der *Gestalt,* in der verborgen Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, der *Erfahrung* als einer Begegnung mit dieser Gestalt, in der Gott miterfahren wird und schließlich dem *Zeugnis*, in dem sich diese persönliche Gotteserfahrung artikuliert, auslegt und anderen zu verstehen gibt – diese Unterscheidungen sind deshalb so bedeutsam, weil sie falsche Identifizierungen vermeiden helfen und geheimen oder offenen Verabsolutierungen wehren, die der stets größeren Größe Gottes nicht gerecht werden können.

Erst wenn im Zeugnis die Erfahrung in jeder Hinsicht erschöpfend ein für allemal und nicht bloß vorläufig ausgesagt werden könnte; wenn in der je persönlichen Erfahrung die ganze Offenbarungsgestalt des verborgenen

[11] Gerade dies Letztere scheint mir im Hintergrund der Irritation oder gar Verständnislosigkeit zu stehen, mit der römisch-katholische Theologie dem reformatorischen Insistieren auf dem kriteriologischen Status der Rechtfertigungslehre begegnet; vgl. *Eberhard Jüngel:* Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre": ZThK 94 (1997), 394–406; *Dorothea Sattler:* „… Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren …" Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre: Catholica 52 (1998), 95–114.

Gottes sich erschließen und zugänglich werden könnte; wenn Gott sich in einer Gestalt menschlicher Erfahrung so, wie er ist, wahr- und vernehmen lassen könnte – erst dann könnte die Theologie ihren ‚Betrieb schließen'.

Weil dies aber utopisch bleibt, hat die Theologie kritisch über diese Differenzen zu wachen:

- über die ‚signifikative Differenz' (Bernhard Waldenfels), darüber also, dass die göttliche Wirklichkeit nicht mit ihrer Erscheinungsgestalt identifiziert wird. – Wird dieser Unterschied verwischt, dann wird die Begegnungsgestalt zum Götzen, das Medium zu der Wirklichkeit selbst, die es vermitteln soll. Gleichzeitig ist das Medium weltlicher Erscheinungsgestalt aber auch nicht zu überspringen. Es gilt also, Gott in seiner unentbehrlichen Erscheinung zu begegnen, jede Erscheinung aber zugleich als seine Verbergung zu erfahren und als unzulänglich, darum vorläufig festzuhalten.
- Die Theologie wacht weiter kritisch darüber, dass die göttliche Erscheinungsgestalt nicht damit identifiziert werden darf, wie sie erfahren wird.

  Für konkrete Offenbarungsgestalten gilt immer zweierlei:
  - zum einen eine mangelnde Eindeutigkeit dieser weltlich-geschichtlichen Gestalt, die auf den darin erkennbaren Gott hin ausgelegt werden muss, der gegenüber der weltlich-geschichtlichen Art seines Erscheinens aber der prinzipiell andere bleibt;
  - zum anderen sowohl eine Unverzichtbarkeit wie zugleich auch Unangemessenheit der in der Erfahrung dieser Gestalt empfangenen Eindrücke.
- Die Theologie wacht schließlich kritisch darüber, dass die (sprachliche, ethische, ästhetische, strukturelle, …) Aussagegestalt, in der die Erfahrung ihren Ausdruck findet und zur Sprache gebracht wird, nicht unbesehen für die Erfahrung selbst adäquat und damit einzig möglich gehalten wird – sie wacht über die ‚responsive Differenz' (Bernhard Waldenfels). In gläubiger Praxis wird der Anspruch der erfahrenen göttlichen Offenbarungsgestalt beantwortet; d. h. diese Praxis bezeugt, dass sie einer größtmöglichen Entsprechung von Wort und Ant-Wort verpflichtet ist. Das Zeugnis verweist auf die Offenbarungs- und Erfahrungsgestalt, zeigt nicht primär sie, sondern auf sie. Es ist menschlich-gläubige Auslegung der Auslegung, die Gott selbst vornimmt, indem er sich in dieser Gestalt zu erfahren gibt.

Worüber ist die Einheit der (lateinischen!) Kirche zerbrochen?

Nicht an Luthers Erfahrung eines Gottes, der allein in seiner Gnade den Menschen rettet, der dazu nichts kann als sich diese Gnade im Glauben dankbar gefallen zu lassen. Widerspruch erntet Luthers Art und Weise, von dieser Erfahrung zu sprechen, sie zu bezeugen; Widerspruch erfahren die Konsequenzen, die Luther in seiner Auseinandersetzung mit diesem Widerspruch zieht und sie als mit seiner Erfahrung mitgegeben sieht, so dass er sich berechtigt fühlt, sie zu ziehen, wie auch genötigt, an ihnen festzuhalten, um seine Erfahrung nicht zu verleugnen.

- 1530 ergab sich auf dem Augsburger Reichstag eine Chance der Verständigung: Karl V. hatte „als Römischer Kaiser und haubt der Christenhait" eingeladen in der Absicht: „wie der irrung und zwispalt halben in dem hailigen glauben und der Christlichen Religion … beschlossen werden mug und solle". Die Reformatoren präsentierten ihre religiösen Überzeugungen mit der ‚Confessio Augustana' (CA), ‚einer zutreffenden Auslegung des Wortes Gottes' (Verfassung des LWB 1977). Melanchthon vertrat die reformatorische Position, Luther hielt sich als Geächteter vom Reichstag fern auf der Feste Coburg auf.

Die ‚Confessio Augustana' will Lehre und Kirchenordnung zusammenfassen und besonders die Abweichungen gegenüber der Tradition der römischen Kirche theologisch begründen, d. h. vor der Schrift aus- und ihre kirchliche Kontinuität aufweisen in der Hoffnung, damit Missverständnisse auszuräumen. In keinem Glaubenssatz weiche man von der Heiligen Schrift und der allgemeinen und der römischen Kirche ab, man beseitige lediglich einige wenige Missbräuche.

Die ‚Confessio Augustana' präsentiert im ersten Teil die zentralen Glaubensartikel; zur kirchlichen Einheit sollte der Konsens darin gehören und auch genügen. In den im zweiten Teil genannten kirchlichen Bräuchen könne Vielfalt hingenommen werden: Kommunion unter beiden Gestalten, Zölibat, Beichte, Klostergelübde, Vollmacht der Bischöfe, …:

> „Das genügt (satis est) 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 Kirche nötig (nec necesse est), dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden" (CA 7).

Die Konstitutiva der Kirche werden zu dem, was die Einheit der Kirche erfordert: die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakra-

mente – dies aber ‚im reinen Verständnis' bzw. ‚dem göttlichen Wort gemäß', ‚pure et recte'. Diese ergänzenden Adverbien sind unverzichtbar, weil darin das Heil, die Rechtfertigung vermittelt wird. Implizit sind so aber auch Perversionen der Predigt und des Gottesdienstes denkbar, wenn sie nicht ‚pure et recte' geschehen.

Katholiken haben in dem, was die Kirche zur Kirche macht und darum auch zur Einheit notwendig ist und genügt, das ordinierte Amt vermisst und ein Defizit reformatorischer Ekklesiologie diagnostiziert. Doch zunächst: Nirgendwo zählt die ‚Confessio Augustana' das kirchliche Amt unter die nicht notwendigen, von Menschen gesetzten Traditionen; CA 5 nennt es vielmehr ‚von Gott eingesetzt', um zum rechtfertigenden Glauben zu finden, denn das Evangelium muss ja gepredigt und die Sakramente müssen gefeiert werden. „Nach göttlichem Recht besteht deshalb das bischöfliche Amt darin, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben, Lehre zu (be)urteilen und die Lehre, die gegen das Evangelium ist, zu verwerfen und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenkundig ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen" (CA 28). Nur: Die CA nennt das *iure divino* kirchliche Amt nicht im selben Atemzug wie das Evangelium und die Sakramente; doch ist es für die beiden konstitutiven kirchlichen Vollzüge eine notwendige Bedingung: Mir muss das Evangelium gepredigt und müssen die Sakramente gereicht werden, damit sie dann ihre Heilswirksamkeit in mir entfalten können.

Das kirchliche Amt ist ein normiertes, an das apostolische Zeugnis gebundenes; die katholischerseits so betonte Sukzession ist nicht zuerst eine formale, sondern inhaltlich bestimmte Kontinuität zum Ursprung. Darum kann und muss die CA sagen: „Wenn die Bischöfe etwas gegen das Evangelium lehren, festsetzen oder einrichten, haben wir Gottes Befehl, in einem solchen Fall nicht gehorsam zu sein" (CA 28). Schwierig ist ‚nur' zu sagen, welche Instanz klärt, was dem Evangelium ent- und was ihm widerspricht. Luther nimmt das für sich in Anspruch, die römische Kirche auch; damit darf aber das Gespräch nicht beendet sein, und Glaubensfragen dürfen nicht als Machtfragen verhandelt werden. Eine formal ganz analoge Frage hatte sich im 15. Jahrhundert als Frage nach dem rechtmäßigen Papst gestellt. In Augsburg besteht Zeitdruck; die Türkensteuer muss beschlossen werden.

Luther stimmte dem Text Melanchthons zu: Er wisse nichts daran zu verbessern; das „würde sich auch nicht schicken, da ich so sanft und leise nicht treten kann" (WA Br 5,519). Man mag sagen, Luther habe ‚Kreide gefressen'; warum soll sich hier aber nicht die Einsicht in die bleibende Unangemessenheit jeden Zeugnisses gegenüber der bezeugten Erfahrung artikulieren, eine Einsicht, die erlaubt, Aussagen, auch dogmatische Aussagen

zu relativieren, sie in Relation zu setzen zu dem, was sie auszusagen beanspruchen, das aber nicht in abschließender Vollendung zu leisten vermögen?

- 1999 erlebte die „Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ (GE), eine Verständigung über die ‚Lehre‘, d. h. über das Verständnis des Zeugnisses von Luthers Gotteserfahrung.[12]
  Unterschiedliche Verständnisse hatten sich über Jahrhunderte auseinander entwickelt und vertieft und erschienen unvereinbar, so dass sie gegenseitige Verurteilungen legitimierten.[13]
  Den Konsens ermöglichte die Einsicht, dass alles menschliche Denken und Sprechen endlich, geschichtlich, perspektivisch und damit notwendig offen ist auf neues, angemesseneres, darum auch korrigierendes Denken und Sprechen.

Schwierig wird eine Verständigung immer dort, wo nicht nur unterschiedlich gedacht und gesprochen wird, sondern dies auch in unterschiedlichen Kategorien geschieht. Ludwig Wittgenstein hat in seinem Konzept des ‚Sprachspiels‘ gezeigt, dass die Sprache ihre Bedeutungen primär der Pragmatik des Gebrauchs durch Menschen in deren Lebenssituationen verdankt. Jede sprachliche Äußerung verweist auf eine den Kommunikationsteilnehmern gemeinsame, vermittelte Welt: die dem Sprachspiel entsprechende ‚Lebensform‘, eine „Tiefengrammatik“ (Wittgenstein), die über Sinn und Unsinn entscheidet. Konfessionell geprägte Spiritualitäten, Ausdrucksformen des Glaubens, Mentalitäten, auch ‚Allergien‘, Traditionen und Bräuche stehen hinter theologischen Begrifflichkeiten und sind nicht zu unterschätzende hinderliche oder fördernde Faktoren aller Bemühungen um Konsens.

Weiter spielen philosophische Denkmöglichkeiten und -formen, in denen sich jede Theologie ausspricht, eine entscheidende Rolle. Für die mittelalterliche Theologie ist der Mensch eine Substanz mit spezifischen Vermögen, z. B. intellectus und voluntas, mit denen er Handlungen setzt, die ihm selbst gegenüber in seiner Substanz aber akzidentell bleiben. Luther

12 Zum Werden der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ und ihres Textes: *Dorothea Wendebourg:* Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“: ZThK.B 10 (1998), 140–206; aus der Feder eines der Autoren: *Lothar Ullrich:* Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: *Bertram Stubenrauch* (Hg.): Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung (FS Wolfgang Beinert), Freiburg-Basel-Wien 1998, 185–224.

13 Vgl. die seit 1986 in Freiburg (Herder) und Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) erschienenen Studien „Lehrverurteilungen kirchentrennend?“

kann dagegen Menschsein nicht mehr als quasi neutrale Natur von seinem Vollzug unterscheiden; gerade dieser identifiziert als gottwidriger oder aber gerechtfertigter den Menschen. –

Oder: Scholastische Theologie beschreibt die Gnade als geschenkte ‚qualitas' im Menschen (Thomas, S.th. I–II, 110,2c) und damit ihre Wirkung, Luther dagegen als personale Beziehung *zwischen* Gott und Mensch, die in der Zuwendung Gottes gestiftet wird und schaut so auf ihren Grund. Thomas meint aber mit Gnade gerade nicht eine dem Menschen eigene Tugend, sondern „eine Art Zustand, der den eingegossenen Tugenden als deren Ausgangsgrund und Wurzel vorausliegt" (S. th. I–II, 10,2 ad 3). Luther setzt dem Konzept der ‚qualitas' seines der ‚externa et aliena iustitia' entgegen.[14] –

Oder: Die Rechtfertigung des sündigen Menschen kann in durchaus unterschiedlichen Kontexten zum Thema werden: bei Augustinus innerhalb der Gotteslehre, bei Thomas im Zusammenhang der Schöpfungslehre, bei Luther schließlich als Moment der Soteriologie. Das alles ist legitim, führt aber zwangsläufig zu je verschiedenen Aussagen, die im Wortlaut gar nicht übereinstimmen können, deren Angemessenheit an ihrem jeweiligen Kontext hängt, die aber in der Sache durchaus konsensfähig sein können, – natürlich nicht müssen; das wäre aber jeweils zu prüfen.

Unterschiedliche Formulierungen signalisieren nicht notwendig auch Differenzen im Verständnis der gemeinten Sache. – Ein Beispiel:[15]

Beim Streit um die Bezeichnung des Gerechtfertigten als ‚Sünder' geht es nicht nur um Worte, aber auch. Beide Positionen unterscheiden zwischen der Tatsünde (opus peccati/vere et proprie peccatum) und der Wurzelsünde. Dann ist es aber auch sinnvoll, wesentlich verschiedene Sachverhalte auch unterschiedlich zu benennen.

Man könnte den theologischen Streit um das ‚simul iustus et peccator' auch stellvertretend um den Begriff der ‚Gottwidrigkeit' führen. Während die Lutheraner formulieren: „Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde" (GE 29), ist für die Katholiken diese Gottwidrigkeit ‚objektiv' gegeben (GE 30), wird von Gott aber nicht gehaßt (vgl. Präzisierungen 1; DH 1515). In der Beschreibung kommt Luther damit überein, wenn für ihn Sünde „nichts anderes (ist) als das, was nicht nach Gottes Gesetz ist" (WA 8, 83). In der Bewertung bricht aber Luthers Beobachtung und Erfah-

[14] Vgl. die noch immer unübertroffene Studie von *Otto Hermann Pesch:* Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967.

[15] Vgl. *Guido Bausenhart:* Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre": Catholica 53 (1999), 122–141.

rung durch, dass solche Gottwidrigkeit keine neutral-ruhige Zuständlichkeit bedeutet, sondern eine stets virulente bedrängende, gefährliche und die Existenz des Menschen gefährdende Macht, der er ausgeliefert ist, der er nur wachend und betend im Kampf zu begegnen vermag, damit er sich, sein Leben und seine Bestimmung nicht verfehlt. Solch prinzipielle Gottwidrigkeit ist für Luther weit gefährlicher, weil sie latente, grundsätzliche und permanente Opposition Gott gegenüber bedeutet. Darum ist sie für Luther die eigentliche Sünde. Doch Gegenstand göttlichen Zorns – das lutherische Pendant zum tridentinischen ‚hassen' – ist sie auch für den Reformator nicht mehr, wenn sie in der vergebenden, rechtfertigenden Gnade zur ‚beherrschten Sünde' (WA 8, 94-97) geworden ist.

Die beiden umstrittenen Themenkomplexe im Kontext der Rechtfertigungslehre – die *Wirkung* der rechtfertigenden Gnade im Menschen und des Menschen (un)mögliche *Mitwirkung* an diesem Geschehen – sind je geleitet von sehr legitimen Intentionen:

– Die *katholische Sorge* lässt sich als die beschreiben, die Effizienz des Heilshandelns Gottes im Rechtfertigungsgeschehen könnte nicht ernst genug genommen werden. Darum insistiert das Trienter Konzil auf der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen (DH 1528; 1561) darauf, „daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist" (GE 24). Die *lutherische Sorge* gilt der Vorstellung, Menschliches könnte vor Gott Bestand haben, seiner dauernden Gnade also nicht bedürfen, d. h. die Gnade ginge so in den Menschen über, dass sie zum verfügbaren Besitz des Menschen würde und nicht mehr die Gnade des gnädigen Gottes bliebe.

–- Auch im zweiten Komplex, der (un)möglichen Mitwirkung, sind auf beiden Seiten bleibend gültige Anliegen wirksam, die sich in der Auseinandersetzung dann allerdings manchmal in schwer miteinander vereinbarer Weise artikulieren. Die *katholische Sorge* geht dahin, der Mensch nehme seine Verantwortung, den Anspruch der Gnade nicht ernst, tue nicht das Seine und habe Gnade vor allem mit sich selbst als ‚billige Gnade' (Dietrich Bonhoeffer). Die *Sorge der Lutheraner* wendet sich mit Leidenschaft gegen die Vorstellung, der Mensch könnte aus eigener Initiative etwas beitragen zu seiner Rechtfertigung, sich irgendwie die Gnade verdienen, aufgrund irgendwelcher Verdienste gar einen Anspruch darauf anmelden. Doch verneinen auch sie nicht „sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird" (GE 21).

Im Versuch, in der ‚GE' eine gemeinsame Sprache für eine umstrittene Sache zu finden, ist kein künstliches ‚ökumenisches Esperanto' konstruiert worden; vielmehr sollten in diese gemeinsame Sprache die unterschiedlichen Sprachtraditionen münden, in denen sich ja auch konfessionelle Iden-

titäten artikulieren. So scheint auch die behutsame und respektvolle Methode des „differenzierten Konsenses“ – der Begriff geht auf Harding Meyer zurück – angemessen, nach der in der ‚GE‘ thematisch jeweils zunächst der Konsens gemeinsam formuliert und dieser Konsens dann je aus lutherischer und katholischer (Sprach-)Tradition re-formuliert wird.[16]

Hier wird ernst gemacht mit der Einsicht, dass eine gemeinte Sache nicht alternativlos und erschöpfend in sprachlichen Formulierungen ausgesagt werden kann, dass sprachliche Unterschiede also nicht notwendig auch Differenzen in der darin angezielten Sache signalisieren, weil eine Pluralität in der Sprache als kulturell oder biographisch bedingte differenzierte Rezeptionen der Glaubenswahrheit begriffen werden kann.

> „Es handelt sich um einen ‚in sich differenzierten Konsens‘, der im Blick auf die jeweils erörterte Lehrfrage stets zwei Konsensaussagen enthält:
> – eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und
> – eine gemeinsame Aussage darüber, dass und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden oder Wesentlichen nicht in Frage stellen.“[17]

Die Wahrheitsfrage ist damit nicht nur nicht pragmatisch suspendiert, sondern strikt festgehalten, indem sie nicht vorschnell mit sprachlichen Formulierungen für beantwortet gehalten wird, sondern eine Antwort in der Entsprechung (Adäquation) von gemeintem Gehalt und sprachlicher Gestalt gesucht wird im Wissen darum, dass der Gehalt nirgendwo anders gegeben ist als in der Gestalt. Bekenntnisse und dogmatische Fest-Stellungen können eine exklusive und abgrenzende, dann trennende Wirkung – zu Recht – nur entfalten, wenn darin von einem je unvereinbaren Gott die Rede ist. Der eine Gott kann auf legitim unterschiedliche Weise erfahren, bezeugt und gedacht werden – und bleibt in all dem der ‚semper maior‘.

16 Vgl. *Harald Wagner* (Hg.): Einheit aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg–Basel–Wien 2000. *Eberhard Jüngel* spricht allerdings von einer ‚begrifflichen Mißgeburt‘ (Amica Exegesis einer römischen Note: ZThK.B 10 [1998], 252–279; 258).

17 *Harding Meyer:* Zur Gestalt ökumenischer Konsense: *Wolfgang Beinert* u. a. (Hg.), Unterwegs zum einen Glauben (FS Lothar Ulrich) (EthSt 74), Leipzig 1997, 621–630; 629. – Vgl. GE 5, 13, 14, bes. 40.

Legitim ist ein Schisma innerhalb der Christenheit nicht schon bei sekundären oder drittrangigen Fragen, sondern allein, wenn die beteiligten Parteien einen anderen Gott bekennen als den Gott Jesu von Nazareth, des Christus. Dann allerdings wäre eine solche Trennung auch geboten – um Gottes und der Menschen willen. Das ist aber nicht schon dann der Fall, wenn derselbe Gott auf andere, unterschiedliche Weise verehrt und bezeugt wird. Einseitigkeiten vorzuwerfen ist nur legitim, wenn diese verabsolutiert werden, nicht mehr offen sind für mögliche andere Seiten. Der Begrenztheit der Perspektiven kann nur entgehen, wer für sich einen unendlichen (göttlichen) Intellekt in Anspruch nimmt, der die Welt mit einem Blick (uno contuitu) umfasst.

Es gibt dogmatische Häresien, aber auch ethische, ästhetische und strukturelle, in denen der vermeintlich rechte Glaube seinen Ausdruck findet. Sie sind verkehrt, nicht weil sie neu oder anders sind, sondern wenn und weil sie nicht mehr transparent auf den Gott Jesu Christi sind, wenn und weil sie die gläubige Sicht auf ihn verdecken und so dem Glauben der Menschen im Weg stehen. Unstimmigkeiten, Unangemessenheiten sind unvermeidbar; dass gläubige Christen im Zeugnis ihrer Existenz hinter dem zurückbleiben, ist schmerzhaft, auch weil dann ‚die Herrlichkeit Christi nicht mehr auf dem Antlitz der Kirche widerscheint und die Menschen erleuchten kann', wie das die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" ‚dringend wünscht' (Nr. 1). Mängel können aber auch schuldhaft sein: Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildete Borniertheit, … das genannte Amalgam ist beschämend, nicht ungeschehen zu machen, muss aber bedauert – und kann als Schuld bekannt werden.

Jede Begegnung mit Gott hat notwendig den Charakter der Umkehr. Nie kann eine Glaubenserfahrung genau meinen Vorstellungen von ihr entsprechen. Wo hier etwas genau passt, stimmt es nicht. Das Moment der Negation ist konstitutiv, wenn Gott nicht zur bloßen Projektion meiner Erwartungen und Lieblingsideen verniedlicht und verharmlost werden soll – und mir dann auch nichts zu sagen hätte. Paulus schreibt seinen Christenschwestern und -brüdern in Rom, sie sollten ‚sich nicht dieser Weltzeit angleichen, sondern sich umgestalten lassen durch ein neues Denken' (Röm 12,2). Diese Befreiung aus bestehender und wirksamer ‚Prägung' ist Wirkung einer neuen Prägung, der sich der Mensch als einer ihm widerfahrenden Umgestaltung zustimmend aussetzt; die sprachliche Form des Passiv zeigt an, dass Paulus hier an das Wirken Gottes denkt, dessen Wirkung in genau diesem ‚neuen Denken' liegt, wenn sich der Mensch das gefallen lässt.

Dieser Gott, der in seiner Gnade auf den Menschen sieht und ihm Ansehen verschafft, ihn zu einem neuen Menschen macht, so dass der sich sehen lassen kann – dieser Gott ist das Beste, was dem Menschen passieren kann, er ist uneingeschränkt zu loben, zu preisen, zu feiern: „Gott loben, das ist unser Amt“ (David Denicke [1603–1680] EG 288,5; GL 474,5) – unser gemeinsames Amt! Das Lob darf vielstimmig sein – unterschiedlich stimmig polyphon. Umkehr und Gotteslob – das können alle Christen, alle christlichen Kirchen, auch gemeinsam, auch 2017.

2017 – ein Jubiläum



Volker Leppin[1]

Der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Gerhard Ludwig Müller, hat jüngst prägnant „Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017“ gestellt.[2] Zentral ist in diesem bedenkenswerten Beitrag wohl der Satz: „Von daher ist es für die katholische Seite schwierig, wenn im Zusammenhang mit 2017 von einem ‚Jubiläum‘ oder einer ‚Feier‘ die Rede ist. ‚Reformationsgedenken‘ scheint da die angemessenere Redeweise.“[3] Es ist offenkundig, dass dieser Appell für die evangelischen Kirchen und wohl auch für eine breitere Öffentlichkeit kontraintuitiv ist: Das „Jubelfest“[4] ist seit 1617 fest im protestantischen kulturellen Gedächtnis verankert, und die kulturelle Dominanz des Protestantismus besonders im 19. Jahrhundert hat diese Vorstellung auch mit einer nationalen Dimension versehen.[5] So ist es unter pragmatischen Gesichtspunkten kaum zu erwarten, dass der Vorschlag einer entsprechenden Sprachregelung über den innerkatholischen Gebrauch hinaus Verwendung finden wird.

1 Volker Leppin ist Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

2 *Gerhard Ludwig Müller:* In gemeinsamer Verantwortung. Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017, in: Berliner Theologische Zeitschrift 28 (2011), 120–126.

3 *Müller,* Verantwortung 121.

4 S. etwa Parasceve ad Solennitatem JUBILAEAM EVANGELICAM. Das ist: Christliche und aus Gottes Wort genommene Anleitung, wie das instehende Evangelische Jubelfest recht und nützlich solle begangen, insonderheit aber das vor hundert Jahren von dem Allerhöchsten durch Herrn D. Mart Luthern seligen angefangene und hernach glücklich vollbrachte Reformationswerck heilsamlich betrachtet werden. … gestellet und in Druck verfertiget Durch *Matthiam Hoe von Hoenegg* …, Leipzig: Abraham Lamberg und Caspar Kloseman 1617; zu den Feierlichkeiten von 1617 und ihrer lutherischen Deutung insgesamts. *Hans-Jürgen Schönstädt:* Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617 (VIEG 88, Wiesbaden 1978).

Diese nüchterne Gewissheit sollte freilich die evangelische Seite nicht dazu (ver)führen, die geäußerten Bedenken nicht ernst zu nehmen, rühren sie doch an tiefgreifende Fragen, die Müller selbst benennt: Es gehe hierbei „letztlich um verschiedene Sichtweisen von Kirche, Amt und Eucharistie“[6] – und damit, so mag man geneigt sein hinzuzufügen, um all die Probleme, die in der Ökumene Beschwer machen. Müllers Liste macht auch deutlich, dass die existierende Spaltung nicht eine ist, die der evangelischen Seite gleichgültig sein könnte: Über die fehlende Gemeinsamkeit im Herrenmahl vermag man von evangelischer Seite so wenig zu jubeln wie von römisch-katholischer Seite. Die Frage ist also gewiss nicht, ob die im 16. Jahrhundert entstandene Kirchenspaltung zu beklagen ist oder nicht. Das ist sie, und gerade von evangelischer Seite wurde ja auch immer wieder betont, wie schmerzlich es ist, dass die derzeitige Rechtspraxis es der römisch-katholischen Seite in einer konfessionsverbindenden Ehe nicht ermöglicht, gemeinsam mit ihrem/r Ehepartner(in) zum Mahl des Herrn zu gehen. Die dogmatischen Fragen werden da zu sehr existentiellen seelsorglichen Problemen, die nach einer Lösung schreien. Ob man nun meint, dass das hierfür grundlegende Ärgernis in der Reformation liegt oder in der römisch-katholischen Auslegung von Glaubenslehre und Kirchenrecht, mag dahin gestellt bleiben: Dass es sich um eine Form des Umgangs mit der Reformation und damit wenigstens indirekt auch um eine ihrer Folgen handelt, dürfte unstrittig sein.

Die Frage ist nun aber, welches Gewicht der Kirchenspaltung in der Bewertung des Ereignisses der Reformation insgesamt zukommt. Die Frage, ob etwas zu feiern ist oder seiner nur gedacht werden könne, zielt offenkundig auf die Zuordnung von positiven und negativen Anteilen in dem Vorgang, auf den man sich besinnt. Wo der Begriff des Jubiläums vermieden werden soll, steht die Reformation offenbar insgesamt unter einem negativen Signum. Woran aber kann und mag dies sich bemessen? Es liegt auf der Hand, dass die schmerzlichen Seiten verlorener Einheit evangelischer- und katholischerseits unterschiedlich gesehen und vor allem ekklesiologisch unterschiedlich bewertet werden. Dies zugestanden, wird man aber doch von evangelischer Seite fragen dürfen, ob das in katholischen Augen gegebene Gewicht der Trennung ausreicht, um anderes in den Schatten zu stellen. Blickt man auf die römisch-katholische Kirche von heute, so ist es unübersehbar, dass die ökumenischen Annäherungen dazu

5 S. *Volker Leppin:* 31. Oktober – Der symbolische Anfang der Reformation und die lutherische Festkultur, in: R*olf Gröschner/Wolfgang Reinhard* (Hg.): Tage der Revolution – Feste der Nation, Tübingen 2010 (Politika 3), 55–72.

6 *Müller,* Verantwortung, 121.

geführt haben, dass die evangelische Seite in der Lage ist, manches frühere Urteil – wie etwa die Auffassung vom Papsttum als Antichrist – zu revidieren. Ja, die Entwicklungen seit dem 16. Jahrhundert haben es auch mit sich gebracht, dass die römisch-katholische Kirche in sich Anteile des Reformatorischen integriert hat.

Diese Einsicht, dass die Gegenüberstellungen des 16. Jahrhunderts an Schroffheit verloren und dass beide Partner sich geändert haben, sollte auch in der Feier von 2017 spürbar werden. Ein Weg hierzu kann es sein, eine deutlichere Unterscheidung von Intentionen und historisch bedingten Wirkungen der Reformation vorzunehmen, um so die Freiheit zu einer gemeinsamen Feier zu gewinnen, die nicht von dem Blick auf die Spaltung der Christenheit geprägt wäre, sondern durch den Blick auf die Intention auch die Hoffnung auf Neugewinnung einer Einheit am Tisch des Herrn mit sich brächte. Wenn es einem Kirchenhistoriker gestattet ist, dies zu sagen: Jene Vergangenheit, die im Wort „Gedächtnis" betont wird, könnte in einem wirklichen Jubiläum durch eine neue Zukunftsoffenheit erweitert werden. Diese müsste sich freilich aus einer unverkrampften Sicht des historischen Geschehens speisen.

1. Einheit und Spaltung in der Reformation

Seit den Forschungen von Joseph Lortz[7] und Erwin Iserloh[8] ist es auch für die römisch-katholische Seite ganz unproblematisch, den Ausgangspunkt der Reformation positiv zu würdigen. Es gibt gute historische und theologische Gründe, an der Einschätzung von Lortz zu zweifeln, dass jenes Mittelalter, gegen das Luther sich wandte beziehungsweise das er in sich überwand, eigentlich nicht mehr katholisch gewesen sei. So zu reden, setzt einen überzeitlichen Begriff des Katholischen voraus, der historisch und theologisch fragwürdig ist. Vor allem aber wird das späte Mittelalter mit seiner Vielzahl polarer Spannungen hierdurch vereinseitigt – was dem seinerzeitigen Forschungsstand durchaus angemessen war, ja, im Rahmen eines gewaltigen Forschungsfortschritts durch die neue Würdigung der Reformation stand, heute aber differenzierter gesehen werden muss. Tatsächlich gibt es ein monolithisches Mittelalter, das unbedingt zu erhalten oder ebenso unbedingt zu überwinden gewesen wäre, so nicht. Vielmehr stellen

7 *Joseph Lortz:* Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1939/40, mit zahlreichen späteren Auflagen.

8 *Erwin Iserloh:* Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: HKG(J) 4, Freiburg u. a. 1967, 3–114.

sich das 14. und 15. Jahrhundert als Zeitphasen dar, in denen es ebenso Tendenzen zu einer Verinnerlichung des Glaubens wie zu seiner Veräußerlichung gab, in denen dem starken Bestreben nach zentraler Leitung der Kirche ebenso intensive Bemühungen um eine Dezentralisierung der Kirche und ihre Lenkung durch regionale Instanzen entgegenstanden, oder in denen die Betonung klerikaler Heilsvermittlung die eine Seite einer Wirklichkeit darstellte, in der zugleich immer mehr Laien Kompetenzen beanspruchen und erhielten.[9]

Nimmt man diese polare Struktur der spätmittelalterlichen Glaubensvorstellungen wahr, erweist sich, wie untauglich die klassischen Schemata eines mit dem Mittelalter brechenden Luther sind. Weder war er der einsame Heros, mit dem unerwartet das Neue, die Neuzeit gar begann,[10] noch war er der Häretiker, der vom Katholizismus abfiel.[11] Sein Wirken lässt sich ebenso in Kontinuität zu bestimmten Strängen mittelalterlicher Frömmigkeit erklären, wie die Schärfe des Gegensatzes zu anderen ebenfalls mittelalterlichen Entwicklungen überdeutlich ist. So fand die vor allem in der Mystik zu fassende Betonung der Innerlichkeit im späten Mittelalter in Martin Luther einen Erben, der diese im Kloster der Augustinereremiten angeeignete Frömmigkeit grundlegend transformierte und aus ihr neue Potentiale gewann. Indem er den mystisch gefärbten Bußbegriff[12] mit dem spätmittelalterlichen Protest gegen die veräußerlichende Ablassfrömmigkeit verband, gab er dieser Kritik eine prinzipielle Wendung, die ihre Stoßkraft gewaltig erhöhte und eine Bewegung in Deutschland auslöste, die der Wittenberger Mönch in diesem Ausmaß nicht abgesehen hatte.

Die Grundsätzlichkeit dieses Protestes zeigt sich auch in dem Einsatz der Thesen gegen den Ablass: „Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße etc!' dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei."[13] An Jesu Bußruf zu erinnern, heißt: auf das Evangelium hinzuweisen. Luther tat dies in einer Situation, in der er vermutlich noch keine

9 Zu diesem Deutungskonzept s. *Volker Leppin:* Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, Stuttgart/Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 140/4).

10 Prägend für dieses Verständnis nach wie vor: *Karl Holl:* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther, Tübingen ^{7}1948.

11 *Heinrich Suso Denifle:* Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung, Mainz ^{2}1904–1906; *Hartmann Grisar:* Martin Luthers Leben und sein Werk, Freiburg i. Br. ^{2}1927.

12 S. *Voker Leppin: „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit".* Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93 (2002), 7–25.

13 WA 1, 233, 10 f.

klare Vorstellung von einem ausgeprägten *Sola-Scriptura*-Prinzip besaß, da dieses erst durch die Leipziger Disputation 1519 geschärft wurde.[14] Die Wendung zum Evangelium zielte mithin zunächst keineswegs gegen die Tradition, sondern sie erinnerte an die unhinterfragt verbindliche Grundlage jeden christlichen Glaubens. So grotesk es wäre, sich aus evangelischer Sicht den mittelalterlichen Glauben so vorzustellen, als hätte er sich ganz von seiner biblischen Grundlage gelöst, so deutlich dürfte es auch für römisch-katholische Augen sein, dass dieser Rückruf zum Evangelium den christlichen Glauben auf sein tiefstes Inneres verwies – und darauf, dass der Blick hierauf vielfach verloren gegangen war. Um die bei aller Differenzierung bleibende Wahrheit der Lortzschen und Iserlohschen Deutung aufzugreifen: Luther wandte sich mit dem Verweis auf das Evangelium gegen die Gestalten katholischen Glaubens, die ihre eigene Wurzel verloren hatten. Gerade in diesem Rückruf zum Zentrum des Glaubens war die Reformation in sich, wie Gottfried Seebaß pointiert formuliert hat, ein „ökumenisches Ereignis".[15] Dies wird gefeiert – die eingetretene Kirchenspaltung ist nicht der Gegenstand der Feier. Vor diesem Hintergrund möchte ich eine erste These formulieren:[16]

These 1: Sich auf die Reformation zu besinnen, heißt evangelisch: sich auf das Evangelium von Jesus Christus zu besinnen – und damit auf die gemeinsame Grundlage christlicher Verkündigung.

Freilich: Der Rückruf zum Evangelium wurde nicht im Sinne einer Reformation der ganzen Kirche gehört, im Gegenteil: Er wurde in einer Weise aufgegriffen, die den Blick auf das Gemeinsame verstellte und aus der Erinnerung an die gemeinsame Grundlage eine Kontroverse um die gültigen Autoritäten machte. So richtig es ist, dass schon Luther selbst in seinen Ablassthesen die Papstfrage in einer Weise angesprochen hatte, die den Raum für mancherlei Kritik öffnete,[17] so sehr kann man es doch als besondere Tragik ansehen, dass diejenigen, die ihm nun im römischen Pro-

14 *Volker Leppin:* Martin Luther, Darmstadt ²2010, 150 f.

15 *Gottfried Seebaß:* Die Reformation als ökumenisches Ereignis, in: EvTheol 59 (1999), 4–12.

16 Die Thesen habe ich (mit anderen Erläuterungen) erstmals veröffentlicht in: Der Blick auf die Reformation: konfessionell, postkonfessionell, ökumenisch?, in: *Günter Frank/ Albert Käuflein* (Hg.): Ökumene heute, Freiburg u. a. 2010, 80–102, 98–102. Zudem habe ich sie auf dem Ökumenischen Kirchentag in München 2010 vorgetragen. Sie finden sich entsprechend auch in den dortigen Materialien.

17 Eine profilierte Deutung der Ablassthesen als schon reformatorischen Text hat jüngst *Berndt Hamm:* Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, 90–114, vorgelegt.

zess gegenüberstanden, innerhalb der Skala spätmittelalterlicher Möglichkeiten eher diejenige einer starken, ja, überstrengen zentralen Lenkung der Kirche repräsentierten. Silvester Prierias, der das Gutachten zur Stützung der Anklage im Lutherprozess vorzubereiten hatte, ist ein markantes Beispiel hierfür. Luthers Gegner witterten hinter dem Ablassprotest die Autoritätenfrage, und diese rückte zunehmend in das Zentrum der Debatten. Es würde den Kontext dieses Aufsatzes überschreiten, wollte man nun die gesamte Geschichte der Reformation darstellen.[18] Die Faktoren, die sie vorantrieben, waren vielfältig. Beim heutigen Stand der Forschung wird man neben den im engeren Sinne religiösen Fragen auch die in der spätmittelalterlichen Verdichtung von Herrschaft wurzelnden Bemühungen der Territorialmächte um Eigenständigkeit in kirchlichen Belangen in Rechnung zu stellen haben. In theologischer Hinsicht wird man auf die Rechtfertigungslehre blicken, und, um verstehbar zu machen, wie aus Theologie Geschichte wurde, auf die Lehre vom allgemeinen Priestertum.[19]

Für ein Verständnis der konfessionellen Ausdifferenzierung ist von besonderer Bedeutung, dass sich über die Stellung zum Papsttum recht bald Differenzen entwickelten, die für das 16. Jahrhundert unüberwindbar erscheinen mussten.[20] Neben dem Beginn des römischen Prozesses gegen Luther und dem Verhör durch Kardinal Cajetan ist wohl die wichtigste Etappe auf diesem Weg die Leipziger Disputation,[21] in deren Verlauf Eck Luther zu der Aussage brachte, dass nicht allein der Papst irren könne, sondern auch Konzilien. Das bedeutete, dass es keine kirchlichen Instanzen mehr geben konnte, die die rechte Auslegung christlicher Lehre gewährleisteten. Konsequenterweise wurde wenig später in Wittenberg durch

18 S. den umfassenden, mit einem zum Teil – etwa im Blick auf Spanien – eigenwilligen Ansatz von *Diarmaid MacCulloch:* Die Reformation 1490–1700, München 2008, die ebenfalls umfangreiche, freilich deutsch und lutherisch verengte Darstellung von *Thomas Kaufmann:* Geschichte der Reformation, Frankfurt ²2010, die abgewogene Darstellung von *Gottfried Seebaß:* Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart u. a. 2006, oder meine eigene knappere Darstellung: *Volker Leppin:* Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang, Darmstadt 2009 (/Stuttgart 2009).

19 S. *Volker Leppin:* Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation, in: MdKI 58 (2007), 103-107.

20 *Thomas Kaufmann:* Geschichte der Reformation, 609, spricht von einer „Unwiderruflichkeit der Reformation".

21 S. hierzu jetzt *Markus Hein/Armin Kohnle* (Hg.): Die Leipziger Disputation 1519, Leipzig 2010 (Herbergen der Christenheit. Sonderbd. 18).

22 S. *Jens-Martin Kruse:* Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522, Mainz 2002, 227.

Phi-lipp Melanchthon ein klares Sola-Scriptura-Prinzip formuliert.[22] Für Luther war es zu diesem Zeitpunkt ebenso konsequent, das Papsttum als Antichrist zu identifizieren.[23] Man wird wohl sagen können, dass sich damit schon 1519 abzeichnete, dass es die Ekklesiologie war, an der Gegensätze entstanden, die im Reformationsjahrhundert unversöhnlich wurden und blieben und für die erst im Zuge des ökumenischen Gesprächs der vergangenen Jahrzehnte neue Wege beschritten werden konnten, die die Möglichkeit einer Versöhnung nicht ausgeschlossen erscheinen lassen.

In der Reformationszeit war die Spaltung recht bald in die Wege geleitet: Mit der Bannandrohungsbulle wurde von päpstlicher Seite 1520 eine Trennmarke gesetzt, mit ihrer Verurteilung als „Bulle des Antichrist" und der Verbrennung in Wittenberg[24] wurde die Verselbständigung der sich von der reformatorischen Botschaft und damit doch von der gemeinsamen christlichen Grundlage im Evangelium her neu konstituierenden Kirche gegenüber der unter dem Papst stehenden Kirche ratifiziert. Für den historischen und theologischen Rückblick hierauf ist es nicht unerheblich, dass in der Schriftlehre inzwischen ein hohes Maß an Verständigung erreicht werden konnte und auch im Blick auf das Papstamt alte Schärfen nicht in die Gegenwart übertragen werden. Das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" hat hierzu die wohl angemessenste Haltung festgehalten, dass jede Konfession gut daran tue, auf antichristliche Elemente in der eigenen Kirche und im eigenen Glauben zu achten.[25] Im Blick auf die noch im Prozess befindlichen Gespräche über Schrift und Tradition[26] ist hier nicht der Ort, ein Zwischenfazit zu ziehen – deutlich ist, dass auf evangelischer Seite die Aufklärung notwendigerweise zu einer Neubestimmung des Schriftprinzips geführt hat[27] und auf römisch-katholischer Seite die Einsicht

23 S. *Leppin,* Luther, 147–150.

24 Ebd., 168 f.

25 *Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg* (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986, 168, 23–25; vgl. zu den entsprechenden Debatten *Volker Leppin:* Der Antichrist: noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus, in: *Mariano Delgado/Volker Leppin* (Hg.): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge, Freiburg/Stuttgart 2011, 511–521.

26 S. hierzu *Wolfhart Pannenberg/Theo Schneider* (Hg.): Verbindliches Zeugnis. 3 Bde., Freiburg/Göttingen 1992–1998.

27 S. *Jörg Lauster:* Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46).

28 Vgl. die Deutung von „Dei Verbum" durch Joseph Ratzinger, der von einem Zugleich eines katholischen *Sola scriptura* und eines *totum in traditione* spricht (LThK². Erg.Bd. 2, 524).

in die Schriftbindung der Tradition gewachsen ist.[28] Beide Entwicklungen und das auf ihnen aufbauende ökumenische Gespräch geben die Möglichkeit, das der Reformation zugrunde liegende gemeinsame Anliegen der Neubesinnung auf das Evangelium deutlicher als Gewinn nicht für die eine oder andere Seite, sondern für die ganze Christenheit zu würdigen. Die Belehrung durch das Evangelium ist für die Christen und Christinnen gleich welcher Konfession immer neu notwendig. Und die neue Orientierung am Evangelium muss früheren und anderen Formen des Christentums nicht bestreiten, ihrerseits auch – in anderer Weise – Orientierung durch das Evangelium gewonnen zu haben und zu gewinnen. Wenn es für Protestanten möglich ist, in den Neuaufbrüchen der Theologie im 20. Jahrhundert in Luther-Renaissance wie Dialektischer Theologie eine positive Neubesinnung auf das Evangelium zu sehen, ohne dass man damit alle Verdikte Karl Barths über die vorherige Liberale Theologie teilen muss, wird man hermeneutisch auch nach Möglichkeiten suchen können, die Grundlage der Reformation im Evangelium weniger exklusiv als inklusiv zu verstehen, nicht nur die Abgrenzung gegenüber „dem" Mittelalter oder dem modernen Katholizismus zu suchen, sondern vor allem nach der Gemeinsamkeit zu fragen – insbesondere dann, wenn das seinerzeitige Gegenüber selbst durch Transformationen hindurchgegangen ist, die die seinerzeitigen Urteile und Verurteilungen neu bedenken lassen.

Die Reformation mitsamt der anschließenden Konfessionalisierung bedeutet nicht nur für die evangelischen Kirchen eine Erneuerung, auch wenn diese zunächst ins Auge fällt: Städtische wie territoriale Reformationsmaßnahmen durch engagierte Bürger und religiös bewegte Obrigkeiten brachten einen Ausbau der neuen Kirche mit sich, der ihr in einigen wichtigen Etappen eine neue feste Gestalt gab: Mit der Durchführung von Visitationen, die vor dem Speyerer Reichstag 1526 vorsichtig einsetzte, danach aber in Sachsen wie Hessen energisch betrieben wurde, begann die Ersetzung der bisherigen bischöflichen Jurisdiktion. Dass es lange dauerte, bis diese Schritte unwiderruflich wurden, zeigt das Ringen von CA 28 um die bischöfliche Jurisdiktion ebenso wie die „Bischofsexperimente" der frühen vierziger Jahre.[29] Keiner dieser Schritte bremste langfristig den Weg in eine schließlich durch die Bildung von Konsistorien unter landesherrlichem Kir-

[29] S. zu den Versuchen, in Naumburg und Merseburg mit Nikolaus von Amsdorf und Georg von Anhalt evangelische Bischöfe einzusetzen: *Achim Detmers/Ulla Jablonowski* (Hg.): 500 Jahre Georg III. Fürst und Christ in Anhalt, Köthen 2008; *Peter Gabriel:* Fürst Georg III. von Anhalt als evangelischer Bischof von Merseburg und Thüringen 1544–1548/50, Frankfurt a. M. 1997; *Irene Dingel* (Hg.): Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik, Leipzig 2008.

chenregiment verfestigte Kirche.[30] Diesem Prozess korrespondierten sowohl die Entwicklungen im calvinistischen Einflussgebiet wie auch der Selbstdefinitionsprozess in Trient, der bei aller betonten Kontinuität zum Mittelalter faktisch die römisch-katholische Konfessionskirche der Neuzeit als Kirche neben anderen begründete.[31] Die vielen Spannungen, die im späten Mittelalter zu beobachten sind, haben sich nicht einsinnig auf diese und jene Konfession aufgeteilt, aber sie haben diesen Prozess der institutionellen Ausdifferenzierung mitgeprägt. Am deutlichsten ist dies darin zu sehen, dass auf römisch-katholischer Seite im Papsttum das Moment zentraler Kirchenleitung fortdauerte, während die evangelischen Kirchen dezentral organisiert wurden. Für die anderen Polaritäten müsste man den Prozess differenzierter beschreiben, etwa für die Innerlichkeit in Orden anders als für die ebenfalls an Innerlichkeit anknüpfenden Frömmigkeitsformen rationaler, predigtorientierter Frömmigkeit in den Städten. Die spätmittelalterlich greifbaren Polaritäten sind hier in je unterschiedlicher Weise in den neuen Konfessionen transformiert worden und haben eben diesen Vorgang mitgestaltet.

Daher lautet meine

These 2: Der Verlauf der Reformation hat dazu geführt, dass die Polaritäten, die die lateinische Kirche des Mittelalters prägten, sich in konfessionellen Teilkirchen institutionell verfestigt haben.

2. Spaltung als Hindernis und Chance

Mit der Entstehung der Konfessionen und den damit verbundenen gegenseitigen Ausschlüssen vom Herrenmahl ist jener Punkt erreicht, an dem beide Seiten mit den Folgen der Reformation nicht einfach zufrieden sein können. Es sind freilich unterschiedliche Ekklesiologien, die diesen Schmerz unterschiedlich scharf empfinden lassen. Für die römisch-katholische Seite ist es offenkundig, dass sich das Zerbrechen der Einheit insbesondere an der Amtsfrage festmacht. Dass das Dekret *Unitatis redintegratio a. 22* auf evangelischer Seite einen *ordinis defectus* identifizierte und ihm und der Auslegung durch *Dominus Iesus* folgend den evangelischen Kirchen nur der Status kirchlicher Gemeinschaften (*communitates eccle-*

30 S. zu diesem Prozess *Hans-Walter Krumwiede:* Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, Göttingen 1967.

31 So jetzt auch in einer bewusst katholischen Deutung *Harm Klueting:* Luther und die Neuzeit, Darmstadt 2011, 132.

32 LThK². Erg.bd. 2, 118; vgl. DH 5088 (*Dominus Iesus IV*).

siales) zugestanden wird,[32] spricht eine deutliche Sprache. Die Bildung der Konfessionskirchen kann aus dieser Sicht nur bedeuten, dass ein Teil derer, die an Christus glauben, nur in defizienter Weise an kirchlicher Heilsvermittlung teilhat. Aus evangelischer Sicht besteht die Hoffnung, dass die weiteren ökumenischen Gespräche dazu führen werden, dass die römisch-katholische Seite sich zu einer positiveren Würdigung ihres Kircheseins durchringt. Dabei muss es der evangelischen Seite auch bewusst sein, dass die Erwartungen, die sie notwendigerweise an die römisch-katholische Seite richten muss, hoch sind, denn aus evangelischer Sicht kann der entscheidende Weg zur ökumenischen Verständigung nicht über eine Behebung des vermeintlichen *defectus ordinis* gehen. Auch wenn, allein schon angesichts der kirchlichen Lage der Kirchen in Skandinavien, für den deutschen Protestantismus die Integration in einen bestehenden Zusammenhang der Amtssukzession keineswegs ausgeschlossen ist und in manchen Fällen ja durch Beteiligung skandinavischer Bischöfe an Bischofseinführungen liturgisch ausgedrückt wurde, setzt eine geschwisterliche Ökumene mit der römisch-katholischen Seite eine gemeinsame Verständigung darüber voraus, dass die evangelischen Kirchen seit der Reformation einschließlich der Ordination von Männern wie Frauen im Vollsinne Kirche waren und sind. Zu erkennen, dass dieses Zugeständnis für die römisch-katholische Seite einige ekklesiologische Mühen mit sich bringt, fällt der evangelischen Seite auch wegen des eigenen weniger institutionell orientierten Kirchenverständnisses schwer, wie es in CA VII ausgedrückt ist:

> „Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden."[33]

Mit dieser berühmten Definition hat das Luthertum in seiner grundlegenden Bekenntnisschrift ein Kirchenverständnis formuliert, das ein hohes Maß an Offenheit für unterschiedliche Gestaltungen enthält. Auch wenn es ein Missverständnis wäre, aus ihm zu folgern, dass das kirchliche Amt nicht zu den notwendigen Merkmalen von Kirche gehörte, da es eben für Predigt und Sakramentenverwaltung nach CA V und XIV unabdingbar notwendig ist, gilt doch, dass es für die Ausgestaltung des Amtes viele unterschiedliche Möglichkeiten gibt. Allein schon die eben schon erwähnten Unterschiede zwischen skandinavischem und deutschem Luthertum sprechen hier Bände. Insofern ist das lutherische Kirchenverständnis von vor-

[33] BSLK 61,8–16.

neherein auf eine weitreichende Pluriformität ausgerichtet und kann mit einer Vielzahl von Kirchen und Konfessionen im Sinne einer in Predigt und Sakrament versöhnten Verschiedenheit bei unterschiedenen Amtsverfassungen gut leben.

Zugleich aber ist es klar, dass im Blick auf das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche das, was für die Einheit genügt, offenkundig nicht erfüllt ist. Die rechte Verwaltung der Sakramente kann dann nicht erreicht sein, wenn am Tisch des Herrn die Christenheit getrennt und nicht vereint ist. Man würde von evangelischer Seite die Problematik der Multikonfessionalität unterschätzen, wenn man diesen offenkundigen Mangel nicht sähe und den damit verbundenen Schmerz – ganz unabhängig von der Frage, in welcher Konfession man den Grund für die Spaltung im Sakrament sucht – nicht ausdrückte. Angesichts des engen Zusammenhangs von Verkündigung und Sakramenten gerade für lutherisches Verständnis bedeutet dies auch, dass in dem grundlegenden Vorgang der Reformation, der Verkündigung des Evangeliums, die Klärung über die Reinheit der Verkündigung nicht in der Weise erreicht ist, die zur Einheit der Kirche nötig wäre. Dies gilt unbeschadet des in vielen Fragen, auch der Rechtfertigungslehre, erreichten Lehrkonsenses und erinnert daran, dass dieser unvollständig ist, wenn er keine Verwirklichung im Leben der Kirche erfährt. Wenn dies richtig ist, bedeutet es, dass das Grundanliegen der Reformation, das Evangelium zu verkünden, das doch der Christenheit gemeinsam sei und daher Einheit in ihr hätte bewirken müssen,[34] in einer Weise verwirklicht ist, die eine nicht gewollte und im Nachhinein auch in dieser Form nicht zu bejahende Spaltung mit sich gebracht hat. Insofern gilt auch aus evangelischer Sicht:

These 3: Die Existenz mehrerer Konfessionskirchen nebeneinander bedeutet, dass es der westlichen Christenheit nicht gelingt, die Botschaft Jesu Christi der Welt einmütig zu verkünden.

Der Ausdruck von Schmerz ist freilich nur das eine. Mag es für die evangelische Seite notwendig sein, sich daran erinnern zu lassen, dass Pluralität von Konfessionen ihre Grenzen jedenfalls dort hat, wo die Christenheit ihre Einheit in Verkündigung und Sakrament verliert, so gehört es zu den notwendigen Lernprozessen aller Konfessionskirchen der Moderne, das Faktum der Pluralität nicht allein unter negativen Vorzeichen zu sehen und zu verstehen, sondern auch als eine Chance zu begreifen: Wo die Einheit verloren gegangen ist, kann die jeweils andere Konfessionskirche ein Ansporn sein, auf das zu verweisen, was der eigenen Konfession noch fehlt. Dass ein trotziges Beharren auf dem eigenen Wahrheitsanspruch der

34 S. *Seebaß,* Ökumenisches Ereignis.

pluralen Lage der modernen Christenheit kaum gerecht wird, kann allein schon durch einen sehr einfachen Gedankengang deutlich werden: Die Existenz einer anderen, im Abendmahl nicht vereinten Konfessionskirche belegt, dass es der eigenen Konfession nicht gelungen ist, das für wahr erachtete Evangelium Christi so werbend und unverfälscht zu verkündigen, dass alle Gutwilligen sich ihm vollen Herzens anzuschließen vermochten. Man wird aber wohl noch hierüber hinausgehen können und müssen: Möglicherweise sind in der je anderen Konfession auch *particulae veri* zu erkennen, die in der Lage sind, das eigene Verständnis des Christentums in Frage zu stellen und zu erweitern. Diese Möglichkeit einzuräumen ist erkenntnistheoretisch eine Folge aus der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit, theologisch entspricht es der Demut im Angesicht der Wahrheit des Evangeliums, das immer dem Risiko ausgesetzt ist, durch Menschen missverstanden und verzerrt zu werden. Diese epistemologische und theologische Offenheit ist die Grundvoraussetzung gelingender Ökumene. Die Einsicht in die Begrenztheit der Konfessionskirchen ist damit auch ein Hinweis auf einen Weg, der mit Jesus Christus begann, mit der Reformation einen neuen deutlichen Impuls erfuhr und weitergeht, solange die Christenheit als das wandernde Gottesvolk auf Erden nach dem Hebräerbrief existiert. In diesem Sinne gilt

These 4: Die Begrenztheit der durch die Reformation entstandenen Teilkirchen verweist auf die Aufgabe, durch gemeinsames Lernen in der Erkenntnis des Evangeliums voranzuschreiten.

3. Das Reformationsjubiläum als Feier in ökumenischem Horizont

Das bedeutet für das Jubiläum 2017 auch, dass es von evangelischer Seite nicht allein als Selbstbestätigung, schon gar nicht als unhinterfragte Affirmation der eigenen partikularen Existenz gefeiert werden kann – mit Luther gesprochen, wäre eine solche Haltung in der Gefahr, die Gewissheit in Christus in eine falsche Sicherheit, eine *securitas*, zu verkehren. Ein angemessenes Fest wird den eigenen Schwächen und Grenzen Raum geben und damit auch Gehör für die andere Seite öffnen. Damit wird aus dem Jubiläum kein bloßes Gedächtnis, weil die gemeinchristliche Grundlage, das Evangelium, im Mittelpunkt steht und einen guten Grund zum Jubel abgibt. Aber es werden im Modus ökumenischer Lernbereitschaft die nicht angestrebten Folgen der Reformation in die Feier integriert und in einen übergreifenden Sinnhorizont eingeordnet. In dieser Lernbereitschaft, die zunächst dem ökumenischen Partner, dann aber vor allem dem gemeinsamen verbindlichen Zeugnis des Evangeliums gilt, stehen sich die Konfes-

sionen nicht gegenüber, sondern sie sind darin vereint. So wenig eine sichtbare Gemeinschaft in der Sakramentenspendung erreicht ist, so sehr verbindet doch die Suche nach dem Evangelium. Denn die Klärung, was das Evangelium ist, ist die elementare Voraussetzung, den Verkündigungsauftrag zu erfüllen, den Jesus Christus seiner Kirche gegeben hat (Mt 28,18-20). Er gilt vor allen Konfessionen und ungeachtet ihrer Differenzen, Kirche kann ohne diese Verkündigung des Evangeliums nicht sein – so trifft die Erinnerung an die Neubesinnung auf das Evangelium den innersten Kern von Kirche und kann unabhängig von jeglicher Konfession diesen einen grundlegenden Auftrag neu aktuell machen.

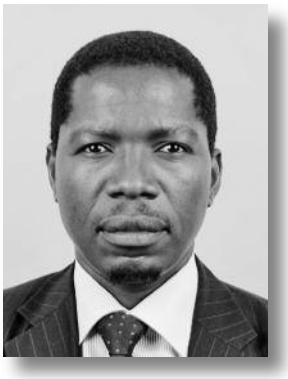
These 5: Die Besinnung auf die Reformation kann so einen Anlass für gemeinsame Bemühungen, das Evangelium zu verkünden, bieten.

Hier sollte man auch den Ort und die Zeit nicht unterschätzen, die das Jubiläum prägen: Wer 2017 in Wittenberg feiert, begibt sich in einen Landstrich, der durch die Geschichte des 20. Jahrhunderts weitgehend entkirchlicht ist und dringlich nicht konfessionelle Streitigkeiten, sondern eine Neubesinnung auf das Evangelium braucht. Evangelischerseits Grenzzäune um das eigene Evangelium hochzuziehen oder katholischerseits die Gemeinsamkeit des Evangeliums hinter den konfessionellen Differenzen verschwinden zu lassen, hieße, diese gemeinchristliche Gelegenheit zu übersehen. Die Herausforderungen der entchristlichten Gegenwart und das Uranliegen der Reformation verbinden sich zu der einen und herausragenden Aufgabe der Evangeliumsverkündigung. Es ist naheliegend, dass von evangelischer Seite bei der Feier 2017 die Anteile der eigenen, in fünfhundert Jahren gewachsenen Identität eine große Rolle spielen werden, und es ist ebenso offenkundig, dass von römisch-katholischer Seite benannt werden muss und wird, was als Verlust durch die Reformation gesehen wird. Wer es versteht, in Feiern und Jubiläen auch schmerzliche Aspekte zu integrieren, wird damit leben und umgehen können, wird im Jubel auch dem Bedenken Raum geben. Aber beides sollte den Blick dafür nicht verstellen, dass jede Konfession im Dienst des Evangeliums steht und ein solches Jubiläum dann zugleich der eigenen Sache wie dem ökumenischen Anliegen gerecht wird, wenn es sich auf das Evangelium selbst bezieht. Darin liegt die elementare Gemeinsamkeit des Jubiläums 2017. So wenig sie von evangelischer Seite monopolisiert werden kann, so sehr kann sie von katholischer Seite geteilt werden. So verstanden, wird das Reformationsjubiläum nicht eine weitere Etappe, rückblickend konfessionelle Differenzen festzuzurren, sondern vorausschauend christliche Gemeinsamkeit zu entwickeln und zu entfalten.

These 6: Im beginnenden 21. Jahrhundert kann ein Reformations-

Die Politische Theologie des Gedenkens

Ein Blick aus dem globalen Süden auf das Reformationsjubiläum 2017



Kenneth Mtata[1]

Da sprach er: Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt. (Mt 13, 52)

Martin Luthers heroische Tat des – möglicherweise historisch-faktischen – Anschlags von 95 Thesen am 31. Oktober 1517 an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg, um seine Dozenten-Kollegen zu einer akademischen Disputation herauszufordern, könnte als Bezugspunkt dienen, von dem aus man das 500-jährige Reformationsjubiläum in den Blick nimmt. Eine solche Perspektive würde dann insbesondere den persönlichen Mut Luthers bzw. seiner Anhänger in der Gelehrtenschaft herausstellen. Und eine solche Würdigung von individuellen Leistungen samt der politischen Unterstützung, die damit einherging, würde auch den Kontext der Gesamtentwicklung, wie zum Beispiel die Entwicklung der Drucktechnik, bedenken, die eine solche Umwälzung erst möglich machte. Dies alles wäre ferner in den Kontext der gegenwärtigen Globalisierung zu stellen, in der Persönlichkeiten in der Art Martin Luthers in ihren verschiedenen Netzwerken ein Führungsvorbild sein könnten, um unsere Gesellschaften zu verändern, die vor Herausforderungen stehen, die denen des 16. Jahrhunderts vergleichbar sind. Denn nicht nur die theologische Kreativität Luthers allein, sondern auch die Gesetzesreformen durch die politischen Machthaber, die Luther unterstützten, waren es, die zum Erfolg der Reformation beitrugen.[2]

[1] Pfarrer Dr. Kenneth Mtata ist Studienreferent für Theologie und Kirche in der Abteilung für Theologie und Studien (ATS) des Lutherischen Weltbundes. Die in diesem Aufsatz geäußerten Ansichten sind persönlicher Natur und stellen nicht die offiziellen Positionen irgendeiner Organisation dar.

ÖR 61 (1/2012), S. 36–52

Allerdings möchte ich bei meinen Betrachtungen zum anstehenden 500-jährigen Reformationsjubiläum ein anderes Vorgehen wählen. Während die Person Luther, das ihn unterstützende Netzwerk von Gelehrten wie z. B. Melanchthon, die politische Unterstützung durch die deutschen Fürsten zusammen eine Art Modell für die zu bildenden Bündnisse zwischen Kirche, Intellektuellen und Politikern in unserer gegenwärtigen Welt abgeben könnten, um einen weitreichenden Wandel der Gesellschaft anzustoßen, sehe ich das Jubiläum 2017 mehr als eine Gelegenheit, um über die Dynamik der Reformation selbst als eines Phänomens des Wandels nachzudenken, den wir in vielen Bereichen unserer globalisierten Welt so dringend benötigen. Die Bewegkräfte der Reformation werden hier als potentielle Stimuli für soziale Veränderungen heute betrachtet, durch eine spezifische Verbindung von „Neuem" und „Altem", unter der Einwirkung des Heiligen Geistes. Luthers Exkommunikation 1520 durch Papst Leo X. war in dieser Sicht die unabwendbare Reaktion auf einen Willen zum „Neuen" auf der Basis einer aufrichtigen Rückkehr zum „Alten". Auf diese Spannung zwischen Alt und Neu in der Reformation bezieht sich Margot Käßmann, wenn sie sagt: „Ich bin davon überzeugt, dass die lutherische Theologie auf die Herausforderungen der globalisierten Welt vorbereitet ist. Wir werden den Ausgleich suchen müssen zwischen der Reform der Kirche der Reformation (*ecclesia reformata semper reformanda*) und dem *Erhalt* der Tradition in theologischem Denken und in liturgischer Praxis" (Hervorheb. v. A.).[3]

Die Reformation wurde als solche erst im Nachhinein erkannt, als sie bereits geschehen war. Als sie noch im Gange war, hatte niemand eine klare Vorstellung davon, wie sich die Dinge, selbst in naher Zukunft, entwickeln würden. Phänomenologisch gehört sie in die Kategorie „sozialer Wandel" wie andere große Bewegungen auch, aber es handelte sich natürlich um eine besondere Form des sozialen Wandels, der im Bereich der Religion begann, aber schnell gesellschaftspolitische und wirtschaftliche Auswirkungen hatte. In gewissem Sinne ist diese Unterscheidung jedoch anachronistisch, da die Trennung von Religion von anderen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Phänomenen zum Teil selbst eine Folge der Reformation ist, insbesondere aufgrund Luthers Lehre von den „Zwei Reichen" und auch von den „Drei Ständen". Luthers Welt war eine religiöse

2 *John Witte, Jr.:* Land Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, Cambridge 2002, 4.

3 Vortrag auf der Konsultation lutherischer Theologen weltweit „Theologie im Leben lutherischer Kirchen – Perspektiven und Wege zur Verwandlung der Kirchen heute", die vom LWB organisiert wurde und vom 25. bis 31. März 2009 in Augsburg stattfand.

Welt, die von Gottheiten und Teufeln bewohnt war, die auf das Leben und Wohlbefinden der Menschen Einfluss hatten. Das war eine Situation, die man mit der vergleichen kann, in der sich viele Lutheraner in Afrika, Asien und Teilen Lateinamerikas heute befinden. Was die Lutherzeit und die Gebiete, in denen heute das Luthertum wächst, gemeinsam haben, ist der Kontext von *Veränderung,* und das ist etwas, was näher untersucht werden sollte. Die lutherischen Kirchen, die Kirchen der Reformation und ihre ökumenischen Partner feiern 500 Jahre Reformation. Dabei sind weitere Überlegungen notwendig über den gegenwärtigen Kontext des raschen Wandels, um die Rolle der Kirchen dabei richtig einschätzen zu können.

Wenn man das Hauptaugenmerk auf Veränderung legt, erkennt man die besonderen Verhältnisbestimmungen im Übergang vom Alten zum Neuen. Charakteristisch für die Reformation, wie für jeden sozialen Wandel, ist die besondere Perspektive unter der das Neue wie das Alte betrachtet wird. Bei jedem sozialen Wandel geht es um das Verhältnis von „Neuem" und „Altem". Auch die Reformation brachte keine vollständige Trennung zwischen dem Alten und dem Neuen, sondern fand eine besondere Weise, um das Alte mit dem Neuen in Beziehung zu setzen und so soziale Veränderung zu bewerkstelligen. In diesem Aufsatz betrachte ich einige dieser Elemente der Reformation, die das Alte mit dem Neuen auf eine spezifische Weise in Beziehung brachten und eine Anregung für das Reformationsjubiläum 2017 sein könnten.

Das Alte und das Neue – sozio-ökonomisch

Das Zeitalter Luthers war eine Zeit des Wandels im Hinblick auf Raum und Identität. Während Deutschland und der Rest der christlichen Welt jeweils unter der Herrschaft regionaler Mächte standen, hatte die römische Kirche direkten und indirekten Einfluss in allen Bereichen der christlichen Welt, nicht nur religiös, sondern auch politisch und ökonomisch. Es lässt sich aufzeigen, dass die Reformation in der einen oder anderen Weise der Ausdruck einer unstrukturierten Auseinandersetzung zwischen der Zentralisation in Rom und den örtlichen Kirchen im übrigen Europa war. Durch seine Konfrontation mit der römischen Kirche, insbesondere in Worms 1521, war Luther weithin bekannt geworden, „eine öffentliche Figur, die ein weites Publikum in ganz Europa und besonders in Deutschland faszinierte".[4] Die vorangegangenen Begegnungen mit Rom hatten hauptsäch-

4 *Kenneth G. Appold:* The Reformation. A Brief History, Chichester 2011, 81.

lich auf der theologischen Ebene stattgefunden, bei denen Luther mit Gesandten des Papstes disputieren musste, und das war für die gewöhnlichen Mitglieder der Kirche nicht so sehr von Belang. Erst als Luthers Gedanken offen politisch wirksam wurden, begannen die deutschen Fürsten auf ihn aufmerksam zu werden und ihr politisches Potential zu sehen.

Das Infragestellen der zentralen kirchlichen Macht in Rom kam den „schon lange gehegten Bestrebungen vieler europäischer Herrscher" entgegen. Es ist jedoch nicht ganz klar, ob Luthers Schrift von 1520, *An den christlichen Adel deutscher Nation,* ein strategischer Schachzug war, um den Nationalgeist aufzurütteln oder einfach nur ein integraler Bestandteil seiner theologischen Entdeckungen, der sich hier Ausdruck verschaffte. Für unsere Überlegungen macht dies allerding keinen großen Unterschied. Wichtig ist, dass die neuen theologischen Ideen auf regionaler Ebene verschiedene Ebenen des „Selbstinteresses" ansprachen und zwar in einem Ausmaß wie es vorher nicht geschehen war. Während z. B. der König von Frankreich eine relativ große regionale Autonomie hatte aufgrund des Konkordats von Bologna 1516, war die Lage im übrigen Europa anders, darum die Resonanz auf solche Aufrufe zur Unabhängigkeit.

Im Verbund mit dem Streben nach lokaler politischer Autonomie, d. h. der Dezentralisation der politischen Macht, stand das Streben nach Dezentralisation der wirtschaftlichen Macht. In seiner Schrift von 1520 *An den christlichen Adel deutscher Nation* prangerte Luther die wirtschaftliche Ausbeutung des deutschen Volkes durch den Papst in Rom an. Und in erster Linie war ja Luthers (angenommener) Anschlag der 95 Thesen – es gab natürlich noch weitere Gründe – durch die Korruption der Kirche verursacht. Den Höhepunkt dieser Korruption bildete das Bestreben Papst Leos X. durch Geldsammlungen den Bau des Petersdoms im Rom zu finanzieren. Aufgrund der Praxis des Ablasses glaubten die gewöhnlichen Kirchenmitglieder, dass „mit der Zahlung einer bestimmten Geldsumme, bestimmte geistliche Vergünstigungen, einschließlich der Vergebung der Sünden, durch den Käufer erworben werden könnten".[5]

Allerdings sollte man sich vor einer allzu einfachen Sicht hüten, die alle Korruption im Zentrum Roms sieht, während der heilige Protest in den Randgebieten Europas stattfindet. Denn selbst in Martin Luthers Heimat gab es Personen, für die die römische Korruption eine Gelegenheit bot, sich selbst zu bereichern. Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg und danach auch Erzbischof von Mainz, versuchte von den wirtschaftlichen Möglichkeiten zu profitieren, die der große Erfolg des Ablass-

5 *Thomas M. Lindsay:* Luther and the German Reformation, London 1900, 53.

handels bei der leichtgläubigen Bevölkerung bot. Außer für seinen Sinn für die schönen Künste war er auch bekannt dafür, dass er seine soziale Stellung mit Korruption erreicht hatte und darauf hoffte, seinen zweiten Erzbischofssitz durch Bestechung zu erlangen.[6] Dieser verschwenderische Lebenswandel führte ihn in eine immer größere Verschuldung.

Die Erkenntnis der regionalen politischen und religiösen Führer, dass ihre Länder ausgebeutet wurden, um Rom zu bereichern, brachte sie in eine gemeinsame Frontstellung gegen Rom. Erschwerend kam hinzu, dass die Ablasshändler, die für den Vertrieb sorgten, sich ebenfalls bereicherten, etwa so wie die Zöllner in den synoptischen Evangelien. Mit Hilfe des von ihm beauftragten Dominikaners Johann Tetzel steigerte Erzbischof Albrecht von Brandenburg den Verkaufswert der Ablassbriefe, indem er suggerierte, dass diejenigen, die solche Ablassbriefe von ihm kauften, dadurch „vollständige Vergebung der Sünde, Teilhabe an der Gnade Gottes und Erlass des Fegfeuers" erlangen würden.[7] Ähnliche Versprechen galten sogar – für einen entsprechenden Preis – für verstorbene Angehörige. Johann Tetzel war bekannt dafür, die Wirkung des Ablasses spektakulär herauszustellen. Er warb mit Worten wie: „Wenn jemand die Jungfrau Maria geschändet hätte, würde ihm mein Ablass helfen" und „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt."[8] In seinen 95 Thesen griff Luther diese Praxis an, die einfach nur den Aberglauben und die Ängste der einfachen Leute ausnutzte. Luther kritisierte aber nicht nur die politischen und wirtschaftlichen Motive des Ablasshandels, sondern auch die theologischen Ursachen einer solchen Verirrung, und definierte damit die Grenzlinien des „religiösen Feldes" neu.[9]

Das Alte und das Neue – theologisch

Als Luther zum Reichstag zu Augsburg zitiert wurde, um vor dem Kardinallegaten Thomas Cajetan auf die Anschuldigungen zu antworten, die durch Erzbischof Albrecht von Brandenburg gegen ihn in Rom erhoben

6 A. a. O., 55.
7 A. a. O., 55.
8 A. a. O., 56.
9 Ich verwende hier den Begriff „Feld" im Sinne von Pierre Bourdieu, als Bezeichnung für den Bereich menschlicher Interaktion. In diesem „Feld" konkurrieren die Menschen miteinander, indem sie ihr ökonomisches, kulturelles und symbolisches Kapital einsetzen, wobei die Person mit dem „höheren Kapital" das Spiel gewinnt. Siehe auch *Pierre Bourdieu:* Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979.

worden waren, glaubte Luther an eine Gelegenheit für eine akademische Disputation, während Rom dies als den richtigen Moment sah, Luther den Weg zurück zur rechten Lehre der Kirche zu zeigen, die er gehorsam zu empfangen habe.[10] Luthers Zurückweisung der Forderung Cajetans, sich der Lehrautorität des Papstes zu unterwerfen – verbunden mit dem Appell an ein einzuberufendes Konzil –, vor allem aber die Berufung auf das Evanglium als entscheidendes Kriterium von Theologie und Kirche, wurde als etwas Neues empfunden, denn das stellte nicht nur den politischen und ökonomischen Status quo in Frage, sondern warf auch die Frage nach der theologischen Autorität der Kirche auf. In seiner Schrift von 1520 *An den christlichen Adel deutscher Nation* berief sich Luther auf die Autorität der Heiligen Schrift, der man sich mehr unterwerfen müsse als der Lehrautorität des Papstes. Er wiederholte diese Auffassung in der im gleichen Jahr erschienen Schrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche.* Und in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen,* ebenfalls 1520, bezeichnete er die wahre christliche Freiheit als etwas, das aus der Rechtfertigung durch den Glauben komme und nicht aus der Hoffnung, etwas zu erlangen durch die Einhaltung strenger religiöser Vorschriften.[11] Diese besondere Betonung der hohen Autorität der Heiligen Schrift bedeutete jedoch nicht, dass Luther die Überlieferung der Kirche zurückwies. Für Luther und die lutherischen Kirchen nach ihm blieb die ökumenische Überlieferung der Kirche ein wichtiger Faktor zum Verständnis der Schrift.

Luthers neue Sicht von kirchlicher Autorität gab der Theologie richtungsweisende Impulse. Einer davon war die „Zwei-Reiche-Lehre", die Luther zwischen 1520 und 1530 formulierte, und in der er zwischen Gottes zweifacher Herrschaft in den zwei sich überschneidenden Bereichen des geistlichen Reiches und des weltlichen Reiches, in denen die Menschen vor Gott leben, unterschied. Im geistlichen Reich leben die Menschen unter Gottes gnädiger Einladung zur Vergebung und Versöhnung. In diesem Reich sind alle eingeladen zu der guten Nachricht von Gottes Liebe und der umsonst gewährten Gabe eines Lebens in Vergebung in Jesus Christus. Diese Einladung geschieht angesichts der Erfahrung der Verderbtheit der Welt, in der menschliches Miteinander durch Selbstsucht und Egoismus bestimmt ist. Die erwartete Antwort auf diese offene Einladung ist der Glaube bzw. eine vertrauensvolle Annahme dieser Einladung.

10 *Thomas D. McGonigle/James F. Quigley:* A History of the Christian Tradition. From the Reformation to the Present, Mahwah 1996, 3.

11 A. a. O.

Auf der anderen Seite, im Reich der „Welt“ regiert Gott durch das Gesetz und die menschliche Ratio. Alle Menschen, auch jene, denen ihre Sünden vergeben wurden, leben in diesem Reich der Welt. Deshalb nutzen Menschen ihre rationalen Fähigkeiten, um aktiv an der Schaffung einer Ordnung in der Welt mitzuwirken, die die Macht der Selbstsucht eindämmt. Aber dieses menschliche Mitwirken geschieht nicht unabhängig und außerhalb göttlicher Leitung, denn die Welt bleibt unter Gottes Herrschaft trotz der Freiheit, die den Menschen als seinen Statthaltern gegeben ist. Vielmehr sind der menschliche Verstand und der Geist Gaben Gottes, die es den Menschen erlauben sollen, die Verwicklungen des Lebens auf Erden zu „durchschauen“ und zu „lösen“, auf eine Weise, die Gott gemäß ist.

Es gibt eine wohlbekannte Tendenz in und außerhalb des Luthertums, die Lehre von den Zwei Reichen so zu verstehen, dass sie Christen von sozialem Engagement entbinde, besonders wenn es um klare Stellungnahmen zu politischen und ökonomischen Fragen geht. Diese Sicht zeigt sich z. B. sehr deutlich in der Rede von Sir Edward Twining, dem britischen Gouverneur von Tanganyika, die er zur Eröffnung der ersten All-Africa Lutheran Conference in Marangu (12.–22. November 1955) hielt:

> Wo immer die Lutherische Kirche sich etabliert hat, hat sie es als ihre hohe Verpflichtung empfunden, die Lehren ihres Gründers Martin Luther zu bezeugen. Die erste dieser Lehren ist die von der Rechtfertigung durch den Glauben. Gute Werke bewirken in sich nicht die Erlösung und sind nur ein Zeichen für den rechten Glauben, aus dem sie folgen. Die zweite Lehre ist die vom Priestertum aller Gläubigen, denen Gerechtigkeit zugerechnet wird durch den Glauben an Jesus Christus. Diese beiden Lehren hat Luther zuerst in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ dargelegt. Luthers Theologie steht in Beziehung zu seinen politischen Vorstellungen. Er lehrte …, „dass das geistliche Reich der Kirche unabänderbar von dem zeitlichen Reich des Staates getrennt ist, dass aber beide von Gott abhängen“.[12]

Twining führte weiter aus, dass es in der Verantwortung des Staates liege, die „Freiheit der Religionsausübung und des Glaubens“ zu gewährleisten. Er betonte die Bedeutung von Erziehung und Bildung durch die Mission, denn es bestehe eine wirkliche Notwendigkeit, für „geistliches und religiöses Hintergrundwissen“. Er hob auch die Bedeutung einer Zusammenarbeit zwischen der „Mission und der Regierung“ hervor und bat am Ende seiner Rede in einem Gebet um Gottes Segen für das „Werk sowohl der Mission als auch der Regierung“. Edward Twining gab diese Lektion in Sachen Luther, während er zugleich an der Spitze der britischen Ko-

12 All Africa Lutheran Conference report, Marangu 1956, 14.

lonialverwaltung stand. In allem, was er sagte, betonte er die hervorragende Zusammenarbeit zwischen der Mission und der Kolonialregierung und ließ es sich angelegen sein, an die luthersche Lehre von den Zwei Reichen zu erinnern, um den Status quo der britischen Herrschaft über die afrikanische Bevölkerung zu rechtfertigen. Viele ähnliche Beispiele einer solchen Haltung aus der Vergangenheit aber auch aus der Gegenwart könnte man hier noch anführen.

Die Frage an das Jahr 2017 ist jedoch, wie die vorwärtsweisenden reformatorischen Erkenntnisse der Vergangenheit wirksam gemacht und entfaltet werden können zur Unterstützung von Kräften, die die Gesellschaft heute verändern. Das ist umso notwendiger, wenn wir bedenken, welchen regionalen und globalen Problemen wir heute gegenüberstehen, von denen die meisten ihre Ursache in menschlicher Gier und Selbstsucht und einem oft verantwortungslosen Gebrauch der menschlichen Vernunft haben.

2017 – Chronos oder Kairos?

Die Reformation des 16. Jahrhunderts unter der Führung von Martin Luther und anderen war nicht das erste und hoffentlich auch nicht das letzte Streben der Kirche angesichts neuer Herausforderungen zu der ursprünglichen Kraft des Evangeliums zurückzukehren. Wenn 2017 nur ein reines Gedenkjahr an die Worte und Taten Martin Luthers und seiner Gefährten wird, wird es eines dieser wiederkehrenden Ereignisse unter vielen bleiben, von denen keine Impulse zur Erneuerung der Kirche und zum gesellschaftlichen Wandel ausgehen. Ich greife drei zentrale Punkte der Reformation des 16. Jahrhunderts heraus, um sie in den Kontext des 500-jährigen Jubiläums der protestantischen Reformation 2017 zu stellen.

Machtasymmetrien unter dem Blick des Gesetzes

Wir sahen, dass in der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert Asymmetrien das Leben der Menschen auf der wirtschaftlichen, politischen und religiösen Ebene bestimmten. Es gab zwei mögliche Reaktionen darauf: einmal Anpassung an das bestehende Ungleichgewicht, mit dem individuellen Versuch, sich über Wasser zu halten oder gar gesellschaftlich aufzusteigen, oder aber der Versuch einer Reform, die Infragestellung des Systems und Vorschläge zu seiner Veränderung.

Unsere heutige Gesellschaft, in der die Kirche situiert ist, ist ebenfalls durch eine ungleiche Machtverteilung gekennzeichnet. Das ist in der letz-

ten Zeit sehr deutlich geworden, nicht weil ein wachsendes Bestreben spürbar wäre, diese Macht neu zu verteilen, sondern weil diejenigen, die lange in einer sicheren Position und im Besitz von Macht waren, nun sich in ihrer Sicherheit gefährdet und bedroht fühlen, durch den Aufstieg anderer. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges hatten die reichen Länder der westlichen Welt einen stetigen wirtschaftlichen und politischen Zuwachs an Erfolg und Macht erlebt, während der Rest der Welt sich im Niedergang befand oder mühsam versuchte, Schritt zu halten. Und in dieser westlichen Welt war das Christentum die vorherrschende Religion. In den letzten Jahren haben sich die Dinge in verschiedenen Bereichen jedoch gewandelt. In Politik und Wirtschaft ist Asien ein immer stärkerer Machtfaktor geworden. Der Niedergang der westlichen Volkswirtschaften und die allgemeine Schuldenkrise der westlichen Welt sind evident. Ihre Regierungen haben massiv an Vertrauen verloren. Viele Regierungen sprechen von Demokratie, missachten aber völlig ungestraft dieselben demokratischen Prinzipien, wenn es ihren Interessen entgegenkommt. Viele westliche Länder klagen die Diktaturen im Rest der Welt an, besonders jene, mit denen sie keine gemeinsamen Interessen verbindet. Alle anderen diktatorischen Regime können ungehindert mit äußerster Brutalität vorgehen, solange sie irgendwie den „Interessen" des Westens dienen.

Zur Zeit der Niederschrift dieses Aufsatzes steht die Welt vor schwierigen wirtschaftlichen Herausforderungen. Eine der Ursachen für die wirtschaftliche Situation ist die unmäßige Ausgabenpolitik einiger Weniger, die viele Länder in die Schuldenkrise getrieben hat. Verschuldung ist, so wie schon zu Zeiten Erzbischof Albrechts von Brandenburg, das Resultat eines gewohnheitsmäßigen, maßlosen und nicht nachhaltigen Verbrauchs. Wenn die Regeln der Ökonomie von denen bestimmt werden, denen Profit das letzte Ziel des Wirtschaftens ist, bleibt die Welt gefährdet, und besonders jene, die sich auf der untersten Stufe befinden. Und diese leben unglücklicherweise vor allem im globalen Süden. Seit dem Ende des Kalten Krieges und dem Fall des alternativen kommunistischen Wirtschaftssystems 1989/1990 hat die Welt nur noch ein vorherrschendes Wirtschaftssystem, das sich als unfähig erweist, die Armut zu bekämpfen und das Ungleichgewicht zwischen Reich und Arm zu ändern.

Die Reaktionen der Kirche auf diese Situation waren zwiespältig. Es gibt individuelle Stimmen und Initiativen, die versuchen, die gegenwärtigen Probleme auf kritische Weise anzugehen, aber es scheint sich keine gemeinsame Position im Blick auf die aktuelle Krise herauszubilden. Die institutionellen Kirchen haben sich zumeist dafür entschieden, im Geiste der Diakonie denjenigen Erleichterung zu verschaffen, die unter dem heutigem globalen Ungleichgewicht des Zugangs zu Ressourcen am meisten leiden.

Das wirft allerdings die Frage auf, ob diese Unterstützungsleistungen auf Dauer das System verändern können oder einfach nur seinen Fortbestand verlängern. Gebraucht die Kirche ihre „Ratio", um auf die Welt einzuwirken oder hat die Kirche sich jeglicher Verantwortung entledigt, und lässt die Welt sich selbst zugrunde richten?

Das Jubiläum von 500 Jahren Refomation wird in der Sicht von vielen im globalen Süden eine Gelegenheit für die Kirchen der Reformation sein, nicht nur die Stimme gegen das verfehlte ökonomische System und die Heuchelei der Politik zu erheben, sondern alternative Modelle vorzuschlagen und im Gebet jene zu unterstützen, die solche Alternativen verwirklichen wollen. Wie dringlich ist das für eine kleine Lutherische Kirche oder gar die ganze protestantische Welt im Blick auf 2017? Kann die Kirche solche Alternativen vorschlagen, ohne dass man ihr vorwirft, die klaren Unterschiede zwischen den „zwei Reichen" zu vermengen? Mit anderen Worten, hat die Kirche das moralische Recht und die fachlichen Kenntnisse, um mit Autorität über Ökonomie und Politik zu urteilen? Wird nicht jede Meinung zu politischen und wirtschaftlichen Fragen leicht in den Verdacht geraten, nur bestimmte politische oder wirtschaftliche Ideologien zu legitimieren, die ihrerseits die Religion ausnutzen? Natürlich bestehen solche Risiken, aber man sollte sie eingehen. Es sind Risiken, die die Kirche wird eingehen wollen, wenn sie denn wirklich eine Kirche in Reformation sein will. Die Kirche wird dann inspiriert werden von ihren Werten der Würde und Gerechtigkeit, Mitgefühl und Engagement, Integrativität und Teilhabe, Transparenz und Verantwortung.[13]

Es gibt noch andere Gründe, warum die Kirche zwischen dieser ungleichen Machtverteilung in der Welt vermitteln sollte: ohne ein solches Eingreifen geschehen große „Machtverschiebungen selten und sind selten friedlich"[14]. Diese Analyse bedeutet übrigens in keiner Weise eine Zustimmung zu der allzu vereinfachenden These von einem „Kampf der Kulturen". Sie will aber die Kirche zu ihrer Verantwortung rufen, Entwicklungen in Frage zu stellen, die absichtlich oder implizit Macht in wenigen Personen, Institutionen oder Ländern konzentrieren, denn die daraus folgende ungleiche Machtverteilung wird tendentiell gewaltsame Reaktionen hervorrufen. Unglücklicherweise ist die Kirche nicht immun, nicht nur weil sie sich den Mächtigen anpasst und die Hilferufe der Armen überhört, sondern auch weil sie diese weltlichen Machtkonstellationen in ihrem In-

13 Zu diesen Werten siehe *Lutherischer Weltbund* (Hg.): LWB-Strategie 2012–2017, Genf 2011, 10.

14 *James F. Hoge, Jr.:* A Global Power Shift in the Making. Is the United States Ready?, in: Foreign Affairs, July/August 2004, 2.

nern nachbildet. Die Frage ist, ob die Lutheraner zu einer inneren Einheit finden werden, um wirksam öffentliches Zeugnis gegen ungleiche Machtverhältnisse ablegen zu können. Wird der Geist der Reformation die Kirche beflügeln und sie sensibler werden lassen im Hinblick auf eine allzu bequeme Identifikation mit den Mächtigen? Wenn die etablierte institutionalisierte Kirche dies nicht tut, allein schon aus einem Reflex der Selbsterhaltung heraus, werden neue Propheten oder Reformer in Erscheinung treten.

Wenn die Kirche aber dem Geist der Reformation treu bleibt, wird sie ihre Rolle beim Erhalt des Status quo in Frage stellen und versuchen, aus dem reichen Schatz ihrer „alten" Tradition die Erkenntnisse zu nehmen, die das „Neue", das sich entwickelt, bereichern können. Zahlreiche Mitgliedskirchen des LWB und andere Kirchen engagieren sich ernsthaft und in verschiedenster Weise, um auf das gegenwärtige Ungleichgewicht in Ökonomie, staatlicher Politik und im Hinblick auf nachhaltiges Leben einzuwirken. Und all dies ist sehr lobenswert. Die gegenwärtige weltweite Krise erfordert jedoch noch überlegtere, differenziertere und abgestimmtere Herangehensweisen, Aktionen und Überlegungen. Außer sich an den zahlreichen Fundraisingaktionen für humanitäre Hilfe angesichts des endlosen Elends zu beteiligen, sollte die Kirche eine aktive Rolle spielen in der Dekonstruktion von Theorien, Weltanschauungen und Mechanismen, die das System erhalten – und so dem Geist der Reformation treu bleiben.

Unter der Perspektive von Gesetz und Evangelium, gehören diese kritischen Bemerkungen hier zum Bereich des Gesetzes, als ein Urteil über die gegenwärtige Lage. Während das Gesetz dazu dient aufzuzeigen, wo Sünde herrscht, sollte die Kirche in reformatorischem Geist fortschreiten vom verurteilenden Gesetz zur befreienden guten Nachricht des Evangeliums. Wie könnte dieses Evangelium in reformatorischem Geist gefeiert werden?

Neues Leben annehmen im Geiste des Evangeliums

In der konzeptuellen Perspektive des Verhältnisses von „Alt" und „Neu", ist es wichtig zu schauen, wo das „Neue" entsteht, weil das „Neue" nicht immer das Erneuernde ist, wenn es nicht von dem „Alten" lernt und sich auf ädaquate Weise mit ihm in Beziehung setzt. Das ist wichtig, weil in jedem „neuen" Leben, das entsteht, auch ein großes Todespotential liegt. Während der Reformation des 16. Jahrhunderts hatte Luther nicht nur mit den Anfeindungen Roms und seiner Verbündeten zu kämpfen. Er musste mit gleicher Kraft auch gegen die unbeabsichtigten Konsequenzen der Reformation kämpfen, die sich bei denen zeigten, die das „Neue" scheinbar annahmen, aber in Exzesse verfielen, die dem Geist der

Erneuerung konträr entgegenstanden. Neues Leben annehmen, wo es entsteht, erfordert immer den Geist der Unterscheidung, so dass das „Neue" nicht in Wirklichkeit eine Nachahmung des Alten ist. Was bedeutet das für die protestantischen Kirchen im Hinblick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum?

Während die Reformation im 16. Jahrhundert unglücklicherweise zur Spaltung der Westkirche führte, findet das Jubiläum 2017 in einer Situation statt, in der schon eine lange Wegstrecke zurückgelegt ist, auf dem Weg zur Einheit der Kirche. Die Unterzeichnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* 1999 zwischen den Lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche war ein wichtiger Meilenstein auf diesem Weg. Die Beschlussfassung zur Versöhnung mit den Mennoniten auf der 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Stuttgart 2010, mit der Bitte um Vergebung, ist ein weiteres Zeichen dafür, wo das Leben des Reiches Gottes entsteht. Das Versprechen der Teilhabe am Reich Gottes ist den Friedensstiftern gegeben: „Selig sind, die Frieden stiften, denn sie werden Gottes Kinder heißen." (Mt 5, 9)

Weitere Dialoge werden geführt, um die bestehenden theologischen Differenzen zwischen den Kirchen aus der Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts oder früher beizulegen. Welche Gefahren bringen diese neuen ökumenischen Errungenschaften auf dem Weg zur Einheit der Kirche mit sich? Im Lutherischen Weltbund ist man weithin der Ansicht, dass 2017 eine ökumenische Feier sein sollte.[15] Diese Sichtweise ist plausibel im Lichte der negativen Wirkungen der Spaltungen der Westkirche, für andere schreibt dies einfach nur eine ökumenische Perspektive fort, in der die Kirchen des globalen Nordens danach streben, die Westkirchen in einer Art „Wiedersehensfeier" zu versammeln, nachdem man sich auf ein gemeinsames (an Konsenstexten festgemachtes) Verständnis des Glaubens geeinigt hat. Die Herausforderung, das Jahr 2017 ökumenisch und global zu feiern, besteht aber darin, ein erweitertes Verständnis von Ökumene zu finden, wodurch diejenigen im LWB nicht ausgeschlossen werden, für die ein eher ‚textbasierter Ökumenismus nicht diese Dringlichkeit hat wie vielmehr ökumenische Beziehungen, die für diejenigen Kirchen ein Potential beinhalten, die zusammenarbeiten, um den Herausforderungen der gesellschaftlichen Entwicklung zu begegnen. Wenn mit „ökumenisch" nur gemeint ist, dass die Kirchen der Reformation von der römisch-katholischen Kirche „anerkannt" werden wollen und ein lutherischer Bischof sich

[15] Die LWB-Ratstagung 2005 beschloss u. a., „das Generalsekretariat zu bitten, einen Vorbereitungsprozess zu initiieren für das Jubiläum 2017 zusammen mit der römisch-katholischen Kirche und mit anderen weltweiten christlichen Gemeinschaften".

aufgrund dieser Anerkennung in seiner Bedeutung bestätigt fühlt, dann ist der Geist der Reformation verloren. Wenn die lutherischen Kirchen sich nicht sicher sind, dass sie vollständig Kirche sind, auch wenn sie nicht die vollständige Kirche sind, dann hat das ökumenische Streben seinen Sinn verloren.

Von einer „ökumenischen" Feier erwarten viele im globalen Süden, dass sie Wege findet, wie Kirchen im Glauben zusammenarbeiten können, um die Probleme der ganzen Welt zu lösen. Klarheit in dogmatischen Fragen mag unser gemeinsames Verständnis der Welt erleichtern, aber sie ist keine Vorbedingung für Zusammenarbeit. Ein ökumenischer *Dialog* sollte im Kontext einer ökumenischen *Diapraxis* stattfinden. Wenn Christen einander lieben und Dinge gemeinsam tun, dann wird die Welt gewahr werden, dass sie Jesu Jünger (Joh 13, 35) sind. In manchen Regionen des globalen Südens finden wir großartige Beispiele einer ökumenischen Diapraxis, einer Zusammenarbeit, ohne dass zuvor weitgehende theologische Klarstellungen erfolgt waren. Ein Beispiel ist die wachsende ökumenische Zusammenarbeit der Kirchenführer in Simbabwe als Antwort auf das politische Klima von Gewalt und Intoleranz. Ein Höhepunkt dieser Zusammenarbeit war das gemeinsame Dokument *„The Zimbabwe We Want. Towards a National Vision for Zimbabwe",* der Zimbabwe Catholic Bishops Conference, der Evangelical Fellowship of Zimbabwe und des Zimbabwe Council of Churches, in dem diese unterschiedlichen christlichen Traditionen, angetrieben von „dem gemeinsamen Bestreben, das tagtägliche Leiden und den Schmerz unseres Volkes zu beenden" die Kirche zusammenbringen, „um mit einer Stimme zu sprechen, einem Glauben, einer Hoffnung und einer Vision, um das Simbabwe zu schaffen, das wir alle wollen".[16] Noch mehr Beispiele solcher basisökumenischen Aktivitäten könnten aus Brasilien, Indien und der Karibik angeführt werden, obwohl viele davon wahrscheinlich nicht zu dem konventionellen „ökumenischen" Profil passen, da sie nichts mit der Lösung der alten theologischen Fragen aus dem 16. Jahrhundert zu Eucharistie oder Amt zu tun haben. Indem sie sich mit der Lösung aktueller Probleme auf ökumenische Weise aufgrund einer gemeinsamen Betroffenheit beschäftigen, stellen sie damit nicht zugleich auch eine Kritik der herrschenden Auffassung von Ökumene dar, die das Jubiläum von 500 Jahren Reformation bestimmen soll?

Wenn 2017 eine weltweite Feier werden soll, muss es die vielen Zentren einer protestantisch geprägten Christenheit berücksichtigen. Damit soll nicht die herausragende Rolle Deutschlands als Geburtsland der Refor-

16 *The Zimbabwe We Want. Towards a National Vision for Zimbabwe,* prepared by the Zimbabwe Catholic Bishops Conference, Evangelical Fellowship of Zimbabwe and the Zimbabwe Council of Churches, September 2006.

mation und der lutherischen Kirche geschmälert werden. Das Jubiläum von 500 Jahren Reformation wird die nationalen und kulturellen Elemente der Reformation, die auf ihre Entstehung in Deutschland zurückgehen, gebührend würdigen und dies entsprechend herausstellen. Doch sollte das Jubiläum, in wahrhaft lutherischer Dialektik, sowohl ein deutsches wie auch ein weltweites Ereignis sein. Als ein deutsches Ereignis wird es die nationalen und geschichtlichen Aspekte, insofern sie für Deutschland von Bedeutung sind, herausstellen und im Lichte der Reformation betrachten. Eine Sicht, die zur Feier aber auch zum Bedauern für Vorgefallenes Anlass gibt. Als ein weltweites Ereignis andererseits, wird das Erbe der Mission, die an der Verbreitung des Evangeliums in der Welt mitwirkte, ebenfalls gefeiert und kritisiert werden. Der positive Beitrag der Mission zur Entwicklung in Afrika, Asien und Lateinamerika und ihre Zusammenarbeit mit den Kolonialmächten in einigen Regionen wird zusammen betrachtet werden müssen.

Hier meine Anregung, wie das Jubiläum sowohl der Vergangenheit als auch der religiösen Gegenwart gerecht werden könnte. Der gegenwärtige explosionsartige Aufschwung des Christentums, besonders in Afrika, ist aufregend, aber nicht alles daran ist eitel Sonnenschein. Viele Afrikaner haben ihre eigene Form des Christentums entwickelt, nachdem sie zuvor eines auf dem Tablett der Dogmen westlicher Philosophie serviert bekommen haben. Man kann aber nicht übersehen, dass das afrikanische Christentum zur Verfestigung patriarchaler Haltungen beigetragen hat, die die Marginalisierung von Frauen und Kindern stützen. Der Aufschwung des Christentums in Afrika, Asien und Lateinamerika hat nicht dazu geführt, dass abergläubische und repressive Weltanschauungen gleichzeitig verschwinden, die von betrügerischen Predigern ausgenutzt werden, um die Armen um ihr hart erarbeitetes Gut zu bringen und diese Regionen gegen jeglichen Geist des „Fortschritts“ abzuschotten.

Ein sinnvolles Jubiläum 2017 würde für diesen Teil der Welt und für die übrige Kirche bedeuten, das Wachstum des Christentums zwar freudig zu bejahen, aber negative Begleitumstände auch in Frage zu stellen. Während das Jahr 2017 näher rückt, werden kritische Fragen zu stellen sein hinsichtlich der ungenügenden Teilhabe von Frauen an der Führung der Kirche und die Klammer von Kultur und Traditionalismus, die verhindert, dass Kreativität und positive Veränderungen sich in Politik, Wirtschaft und Religion Afrikas entfalten können. Hier ist es notwendig, das Evangelium der Freiheit zu predigen, das Individuen und Gemeinschaften von den Fesseln negativer kultureller Traditionen befreit. Das Evangelium in die Kultur einzubringen ist ebenso eine Aufgabe für die westlichen Kirchen, wo kritische Reflexion, mit bescheidener Unterstützung durch die Kirchen des Sü-

dens, nötig ist, um die Rolle der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft neu zu bestimmen. Diese Anstrengungen werden ungenügend sein, wenn sie nur auf die liturgische Sterilität, den Mangel an spiritueller Vitalität in den westlichen Kirchen abzielen, und nicht auch die Politik der Regierungen und die internationalen Geschäftsverbindungen in Betracht ziehen, die die Länder des Südens in einem ausbeuterischen Abhängigkeitsverhältnis halten. Im Geiste der Reformation ist dies die wahre Bestimmung der Funktion der Kirche als Salz und Licht der Erde. Wenn 2017 dem Geist der Reformation treu sein wird, dann werden die Kirchen der Reformation sich aus ihrem manchmal treulosen und manchmal sklavischen Verhältnis zu dieser Welt lösen. Um nicht mehr das Sprachrohr der Welt zu sein, müssen die Kirchen offene Ohren für das haben, was Gott ihnen sagt. Dieser Geist der Unterscheidung drückt sich aus in einem erneuten Interesse am Studium und einem kritischen Einlassen auf die Heilige Schrift als Zeugnis des Wortes Gottes. Und dies führt mich zu meiner letzten Anregung für 2017, die Rolle der Schrift.

Die Schrift im Zentrum

Gerhard Ebeling hat – es auf einen einfachen Nenner bringend – gesagt, die Kirchengeschichte sei die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Manfred Oeming schließt daran an: „Wenn man also einen Text begreifen will, ist man genötigt, das ganze Spektrum der divergierenden ‚rélectures abzuarbeiten, das sich im Laufe der Kulturgeschichte herausgebildet hat, sowie auch das ganze Spektrum des kulturellen Schaffens auf Echos der biblischen Stimme abzuhorchen. Die *Wissenschaftlichkeit* einer Textauslegung ergibt sich unter dieser Prämisse nur dadurch, daß die reiche Auslegungsgeschichte eines Textes quer durch die Geschichte verfolgt und die Wandlungen seines Verständnisses studiert werden.“[17] Das historische Großereignis der Reformation ist zum großen Teil ein Ergebnis der Wirkung, die das Wort Gottes auf ihre Initiatoren ausübte. Als Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521 erklärte, er sei „gefangen in dem Worte Gottes“,[18] stellte er sich damit in die Reihe der vorhergehenden Reformern, die in der Lektüre der biblischen Texte Gottes Wort auf neue Weise gehört hatten. Jaroslav Pelikan merkt an, dass für Luther die Theologie des „Wortes Gottes“ und die der „Heiligen Schrift“ eng miteinander verbun-

17 *Manfred Oeming:* Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt [2]2007, 93.

18 Luther auf dem Reichstag zu Worms, in: Luthers Werke, 32, 112 (siehe auch Dt. Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. II, n. 80, S. 581–582, Anm. Neumann).

den sind.[19] Luther entdeckte das Wort Gottes, als er in hartnäckigem Studium um das Verständnis der Heiligen Schrift rang. Jede ernsthafte Feier der Reformation wird den biblischen Text mit all seinen interpretatorischen Herausforderungen in das Zentrum der Feier stellen.

Den Mitgliedskirchen des LWB wird es nicht schwerfallen, im Blick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum die Heilige Schrift an ihren rechten Platz zu stellen, denn in der Verfassung des LWB heißt es: „Der Lutherische Weltbund bekennt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes als die alleinige Quelle und Norm seiner Lehre, seines Lebens und seines Dienstes."[20] Eine Aussage, die sich in verschiedenen Variationen in den Verfassungen der Kirchen von weltweit 70 Millionen Lutheranern wiederholt. Aber es gibt eine neue Herausforderung. Diese vielen Lutheraner interpretieren die Heilige Schrift auf viele verschiedene Weisen und müssen deshalb Wege finden, wie sie das Wort Gottes feiern und sich dabei auf dasselbe beziehen können.

Im globalen Süden wird der biblische Text nicht nur gelesen, um seinen unmittelbar wörtlichen Sinn zu erfassen, sondern er wird kontextualisiert im Blick auf Kultur, Gender, regionale Traditionen und sozio-ökonomische Gegebenheiten. In diesem interpretativen Rahmen soll der biblische Text Anfragen stellen, aber auch Antworten geben auf individuelle und gemeinschaftliche Probleme. Diese Art der Bibellektüre wird im Allgemeinen als „unwissenschaftlich" angesehen, besonders von Seiten einer historisch-kritischen Wissenschaftstradition, die in vielen Universitäten des globalen Nordens vorherrscht. Während beide Arten von Bibellesern höflich die jeweilig andere Art der Bibellektüre als legitim „anerkennen", zeigt sich die wahre Einschätzung der Interpretation des jeweils anderen in aller Deutlichkeit, wenn es um die ethischen Fragen geht, die gegenwärtig die christliche Welt bewegen. Solche Polarisierungen verlaufen nicht ausschließlich entlang geografischer Grenzen (Süd und Nord), was sich darin zeigt, dass die Trennlinien auch mitten durch nationale Kirchen gehen, doch verschärfen sie sich auf globaler Ebene durch ihre Verbindung mit anderen Faktoren.

Angesichts dieser Streitfragen bezüglich der biblischen Texte und im Hinblick auf das sich nähernde Jahr 2017, ist es notwendig, die Stellung der Bibel in den Lutherischen Kirchen sowohl auf Gemeindeebene wie auf wissenschaftlicher Ebene zu bedenken. Im Kontext eines Basis-Christentums, das sich vom Wort Gottes nährt, ist 2017 ein Kairos des Auf-

19 *Jaroslav Pelikan:* Luther the Expositor, Saint Louis 1959, 48 ff.
20 LWB Verfassung, Artikel II.

schwungs für alle protestantischen Kirchen. Im Gebet, das offen ist für das Wort Gottes, entwickeln die Kirchen das Gespür dafür, wohin sie der Heilige Geist führt, und haben so Teil an dem „Neuen", das Gott tut. Wir sollten uns daran erinnern, dass es die Entwicklung des Druckwesens war, die die weite Verbreitung der Bibel unter den einfachen Leuten ermöglichte und aus der Reformation mehr als nur die Angelegenheit einer Elite machte. Ohne die „einfachen" Leute und ihre Erfahrung der „neuen" Bewegung des Heiligen Geistes durch den „alten" Text der Bibel wird 2017 vielleicht nur ein kulturelles Spektakel mit großer wirtschaftlicher Tragweite aber ohne Auswirkungen auf die Kirche.

Das stellt die akademische Welt vor große Herausforderungen. Die akademischen Institutionen befinden sich in einer schwierigen Situation angesichts des Jahres 2017. Während zu Zeiten Luthers die akademischen Theologen eng mit der Kirche verbunden waren und ihr Metier im Dienste der Kirche betrieben, sind viele Theologen der Gegenwart Teil eines abgehobenen akademischen Systems, sodass ihre Arbeiten zum großen Teil weder von der Kirche noch der Welt wahrgenommen werden. Ihre Betrachtungsweise biblischer und anderer theologischer Texte hat sich in einem geschlossenen System verdinglicht, das nur rückwärtsgewandt ist. Wie wird es der akademischen Theologie gelingen, ihren wissenschaftlichen Ansprüchen treu zu bleiben und zur gleichen Zeit durch die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit eine günstige Stimmung zu schaffen für eine kritische aber gläubige Kirche? Ich wiederhole Oemings Aufforderung, „das ganze Spektrum der divergierenden ‚rélectures' abzuarbeiten, das sich im Laufe der Kulturgeschichte herausgebildet hat" und beziehe das auf unsere eigene gegenwärtige Geschichte.[21] Hoffen wir, dass mit dem Heranrücken des Jahres 2017 sich neue Synergien entwickeln zwischen akademischen und kirchlichen Institutionen wie zu Luthers Zeiten, sodass sich beide gegenseitig verstärken in ihrem Wirken, damit das Wort Gottes neu gehört wird zur Bevollmächtigung der Kirche zu ihrer Aufgabe der Verwandlung der Welt.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

21 *Manfred Oeming,* a. a. O., 93.

Refo500 verbindet



Herman J. Selderhuis[1]

Seit Februar 2010 läuft die internationale Plattform Refo500, an der sich weltweit mittlerweile etwa 100 Institutionen beteiligen. Refo500 widmet sich in besonderer Weise dem Reformationsjubiläum.

Hintergründe

2017 ist es 500 Jahre her, dass Martin Luther angeblich seine 95 Thesen an die Tür der Schlosskapelle zu Wittenberg schlug, was als der Beginn eines neuen Europa gesehen werden kann und als Startschuss dessen, was bekannt werden sollte als: die Reformation. Nach diesem Ereignis ging es Schlag auf Schlag, und es kam zu großen Veränderungen auf dem Gebiet der Kirche, der Religion, der Politik, der Kultur, der Wissenschaft und der Gesellschaft. Luthers neue Theologie bedeutete den Übergang vom Mittelalter in ein neues Zeitalter der westlichen Welt.

Die Reformation ist nicht nur ein historisches Geschehen, denn ihre Folgen sind auch heute auf vielen Gebieten deutlich und selbst weltweit spürbar. Darüber hinaus ist die Reformation als Erneuerungsbewegung auch für die Reformen und Veränderungen von Bedeutung, die seit dem Auftreten Luthers in der katholischen Kirche stattfanden. Die Reformation zeichnet sich nämlich derart durch Aspekte der Erneuerung, Veränderung und der Bewegung aus, dass nicht nur ihre Einflüsse spürbar sind, sondern auch bedeutende Impulse für das 21. Jahrhundert von ihr ausgehen. Die

[1] Prof. Dr. Herman J. Selderhuis ist seit 1997 Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Theologischen Universität Apeldoorn, Direktor des Projektes Refo500, Wissenschaftlicher Kurator der Johannes a Lasco Bibliothek (Emden) und Präsident des Internationalen Calvinkongresses.

Reformation damals hat Bedeutung für *Heute.* Und für *Morgen.* Aufgrund dieser großen Bedeutung und Relevanz für *Heute* wird man sich im Jahr 2017 und in den Jahren davor weltweit mit der Reformation beschäftigen.

Diese Fakten – und viele zum Inhalt der Reformation – sind weniger Menschen geläufig als viele, die sich mit dem Reformationsjubiläum beschäftigen, meinen. Der Name Luther ist in Deutschland noch vielen bekannt, aber außerhalb Deutschlands denken die meisten beim Namen Martin Luther eher an den entschlossenen Kämpfer für die Rechte der Schwarzen als an den Theologen aus Wittenberg.

In den Niederlanden wurde darum die Initiative ergriffen, um sich umfassend mit dem Jubiläum der Reformation im Jahre 2017 zu beschäftigen. Die Anregung zu dieser Initiative kam u.a. durch das enorme Interesse und die vielen positiven Reaktionen auf das Calvinjahr 2009 zustande. Das Jubiläum des 500. Geburtstags des Genfer Reformators fand von Kuba bis Korea, von Johannesburg bis Helsinki breite Aufmerksamkeit und hat auch die ökumenische Bedeutung der Theologie Calvins wieder ins Licht gerückt. In den Niederlanden fand in der Großen Kirche von Dordrecht eine Ausstellung statt, die von der Königin eröffnet wurde und mehr als 100.000 Besucher zählte, was deutlich machte, dass es Interesse gibt an religiös orientierten historischen Personen und Ereignissen, wenn diese nur zugänglich, attraktiv und relevant dargestellt werden. Diese Ausstellung war Frucht einer Zusammenarbeit zwischen einer Stadt, einer Kirche, einer Universität, einem Verlag, einem Fernsehsender und einem Reiseveranstalter. Gerade diese einzigartige Verbindung sorgte für den Erfolg der Ausstellung und diese Art von Verbindung war dann das Modell für Refo500.

International

Diese Initiative wurde in ihrer Anfangsphase vor allem von den Ausstellungspartnern aufgegriffen und von einigen Experten aus verschiedenen Disziplinen unterstützt. Wegen des großen Interesses wurde später beschlossen, Refo500 in einer unabhängigen und nicht-konfessionell gebundenen niederländischen Stiftung mit dem Namen Refo500 unterzubringen.

Obwohl das Projekt ursprünglich auf die Niederlande beschränkt war, gab es bald Anfragen zur Teilnahme aus dem Ausland. Bezeichnend war, dass als erster akademischer Partner sich die Katholische Universität Löwen (Flandern) beteiligte, gerade jene Universität, die im 16. Jahrhundert als erste Luthers Auffassungen verurteilte. Fast zu gleicher Zeit trat die

Melanchthonakademie in Bretten bei, eine Einrichtung, die sich nicht nur als herausragende Forschungsstätte, sondern auch als wichtiges Instrument für die Ökumene etabliert hat. Ab diesem Zeitpunkt wurde beschlossen, die Plattform international zu gestalten, und seit dem offiziellen Anfang im Februar 2010 haben sich weltweit fast 100 Einrichtungen als Projektpartner angeschlossen. Die Liste dieser Städte, Universitäten, Kirchen, Verlage, Museen, Hochschulen, Reiseveranstalter etc. ist auf der Webseite (www.refo500.de) zu finden. Die Breite des Projektes kann an den teilnehmenden Institutionen und deren Beitrittsgründen abgelesen werden, vorher aber sollten Ziel und Inhalt von Refo500 beschrieben werden.

Ziel

Refo500 hat zum Ziel, im Vorfeld des Jahres 2017 ausgiebig dem 500. Geburtstag der Reformation sowie ihrer Relevanz Beachtung zu schenken und diese zu fördern, ausgehend vom Prinzip der Erneuerung und Veränderung, in der Vergangenheit, im Heute und in der Zukunft, wobei der Fokus historischer, theologischer, religiöser, politischer, sozialer und kultureller Art ist.

Refo500 arbeitet an dieser Zielsetzung, indem ein Umfeld geschaffen wird, in dem die Partner an den Zielsetzungen arbeiten können, indem sie optimal von verfügbaren PR-Mitteln, Expertisen, Netzwerken, Informationen etc. Gebrauch machen können. Refo500 ist in diesem Sinne eine *Plattform.* Daneben erfüllt Refo500 eine *Dachfunktion,* da Partner ihre eigenen Projekte (und Projekte, in denen sie als Partner fungieren) an Refo500 koppeln können und dabei von den Vorteilen der Plattform profitieren. Die Dachfunktion von Refo500 zeigt sich insbesondere auf den Internetseiten von Refo500.

Plattform

Refo500 entwirft, realisiert und betreibt die Plattform und profiliert diese als eine internationale Plattform, die Sachverstand, Kenntnisse, Ideen, Aktivitäten und Produkte auf dem Gebiet der Reformation des 16. Jahrhunderts und ihrer Relevanz anbietet. Auf dieser Plattform arbeiten verschiedene Partner miteinander zusammen, um einem breiten Publikum ein Programm anzubieten und damit die Relevanz der Reformation erkennen zu lassen. Die Partner beteiligen sich finanziell, um gemeinsam die Projektkosten zu tragen. Die interne Kommunikation läuft über die Projekt-

leitung u. a. mit einem Newsletter, der dreiwöchig erscheint, die externe Kommunikation über eine Webseite in drei Sprachen (Deutsch, Englisch, Niederländisch), einen externen Newsletter und über eine Vielzahl von Pressenachrichten.

Der breite Fokus von Refo500, wie in der Zielsetzung (historisch, theologisch, religiös, politisch, sozial und kulturell) abzulesen ist, sowie die variierte Zielgruppe lassen Refo500 als breites Projekt erkennen, das auch von vielen Partnern mit verschiedenem Hintergrund getragen werden will. Diese große Bandbreite soll auch im Angebotenen unter dem Dach von Refo500 wieder erkannt werden können.

Der Begriff Reformation wird nicht inhaltlich definiert. Dadurch haben die Partner die Gelegenheit, innerhalb der Zielsetzungen, den Begriff Reformation selbst zu interpretieren und können so nach passenden Beiträgen für Refo500 suchen. Auf diese Weise können im Projekt Refo500 den protestantischen, katholischen, wiedertäuferischen und anderen reformatorischen Entwicklungen des 16. Jahrhunderts besondere Beachtung geschenkt werden.

Angesichts der starken Zunahme von Partnern in aller Welt, spielen eine Reihe von Partnern eine koordinierende Rolle, wie zum Beispiel die Europäische Melanchthon-Akademie Bretten für die deutschsprachigen Partner, die Stadt Heidelberg für den Bereich der deutschen Städte und Museen, die Universität Oslo für Kirchen, Museen und akademische Einrichtungen in Skandinavien, die Chongshin Universität, Seoul, für den asiatischen Bereich, die Universität Kopenhagen (Anna Vind) für RefoRC, die akademische Abteilung von Refo500, und die Universität Warschau für den zentraleuropäischen Bereich.

Verbindungen

Refo500 ist ein Projekt, das verbindet. Es strebt danach, Verbindungen zwischen den Inhalten der Reformation und unserer Zeit zu schaffen, ebenso wie zwischen Projektinhalten und Zielgruppen, zwischen den Parteien im Projekt untereinander, sowie zwischen den Parteien und den jeweiligen Netzwerken.

Teilbereiche

Innerhalb von Refo500 sind sechs Teilbereiche relevant, nämlich ein historischer, theologischer, religiöser, politischer, sozialer und ein kultureller Bereich.

Um mit den Inhalten der Diskussionen des 16. Jahrhunderts ein breiteres Publikum als nur die akademische Welt zu erreichen, soll die Bedeutung und der Einfluss der Reformation auf diesen verschiedenen Gebieten klar gemacht werden.

1. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf historischem Gebiet

Warum wird Martin Luther in Deutschland als nationaler Held gefeiert? Warum hatten die Menschen des 16. Jahrhunderts Angst vor Moslems? Warum ist der König von England gleichzeitig auch das Oberhaupt der anglikanischen Kirche? Warum wohnen z.B. im Süden der Niederlande und in Flandern mehr Katholiken als Protestanten? Warum gibt es so viele verschiedene protestantische Kirchen, jedoch nur eine katholische? Das Zusammenleben und die Kultur in den verschiedenen Ländern Europas sind stark von der Reformation beeinflusst. Um die Vorgänge im heutigen Europa verstehen zu können, ist es notwendig, die Auswirkungen der Reformation zu berücksichtigen. Das gleiche gilt auch für die Kirche, die im 16. Jahrhundert in zwei Teile getrennt wurde und später in weitere Konfessionen auseinanderfiel. Um dies zu verstehen, mehr noch: um möglicherweise die Spaltung der Kirche zu überwinden, muss man insbesondere im Gespräch mit jenen Menschen, die anders glauben oder denken, wissen, wie es zur Spaltung des westlichen Christentums kam.

2. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf theologischem Gebiet

Die Theologie behandelt Fragen des Verhältnisses von Gott zu den Menschen. Dies war auch der zentrale Punkt in der Diskussion zwischen Katholiken und Protestanten. Welche Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis und Gottesverehrung bleiben dem Menschen nach seinem Sündenfall? Wo kann man Halt finden, wenn um einen herum alles zu zerbrechen droht? Und welche Rolle spielt bei all dem die Kirche? Ist die Kirche Organisation, Gemeinschaft, Abbild des himmlischen Jerusalems oder bloß ein Gebäude? Aus theologischer Sicht trafen im 16. Jahrhundert viele der in den Jahrhunderten zuvor aufgekommenen Fragen zusammen. Wichtige Streitpunkte etwa waren: Kindertaufe, Fegefeuer, Zölibat und Ehescheidung, die Stellung des Menschen im Angesicht Gottes und die Rolle, welche den Werken des Menschen für sein Verhältnis zu Gott zukommt. All diese Themen sind auch heute aktuell, auch wenn heute stärker als damals eine andere theologische Frage im Mittelpunkt steht: Wie kann die Spaltung der lateinischen Christenheit überwunden werden?

3. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf religiösem Gebiet

Wie erlangt der Mensch ewiges Leben? Muss man sich vor Gott fürchten? Braucht man die Kirche, um glauben zu können? Wie muss die Kirche organisiert sein? Ein Reformator wie Johannes Calvin dachte stärker über die Frage nach, wer Gott eigentlich sei und welche Stellung Er im Chaos des irdischen Lebens einnehme. Diese Fragen führten letztlich auch zu einer Neubesinnung und Erneuerung der römisch-katholischen Kirche nach dem Konzil von Trient (1545–1563). Die Reformation führte somit unmittelbar wie auch mittelbar zu einer Erneuerung des Glaubens in allen Lebensbereichen des Menschen. Dennoch: die Spaltung der Christenheit ist bis heute für viele Christen ein Ärgernis. Sie schwächt nicht nur ihr Zeugnis im Angesicht einer säkularen Umwelt, sondern widerspricht klar der Bitte ihres Gründers: „Alle sollen eins sein" (Joh 17, 21). Dazu kommt die Frage des Verhältnisses zu Israel und dem Judentum. Haben die anti-jüdische Haltung von Erasmus und Luther zum Antisemitismus geführt und was bedeutet das für Christen heute in ihrem Umgang mit der jüdischen Tradition? Hatte das Judentum auch was Gutes von der Reformation?

4. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf politischem Gebiet

In der Welt des 16. Jahrhunderts wurde die Politik im Wesentlichen bestimmt vom Papst, dem deutschen Kaiser und dem König von Frankreich. Politische Teilhabe war den meisten Menschen verwehrt. Auch aus diesem Grunde unterstützten viele die Botschaft Luthers. Man suchte Freiheit und Unabhängigkeit, leider nicht selten mit Gewalt. Diese Entwicklungen führten zu einer neuen politischen Ordnung Europas. Wie konnte aber eine von der christlichen Ethik bestimmte und verantwortbare Politik aussehen? Sind Theokratie (Gott herrscht) und Demokratie (das Volk regiert) miteinander überhaupt vereinbar? Wie weit darf der Staat bei der Auferlegung von Gesetzen oder in der Begründung von Werten gehen? Können Menschen verschiedener Glaubensrichtungen in einer Stadt oder in einem Land zusammen leben? Wie sieht die Beziehung zwischen Kirche und Staat aus? Inwieweit darf eine Regierung in legitimer Weise Gewalt anwenden? Auf all diese Fragen des 16. Jahrhunderts gab es in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Antworten. Heute betreffen diese Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Politik die gesamte westliche Welt. Das heutige Europa kann man nicht verstehen, ohne die Reformation in ihren vielfältigen Wirkungen zu kennen.

„Die Ehescheidung ist eine Möglichkeit für Frauen, ihre Freiheit wieder zu erlangen." „Das Gehalt von Lehrkräften muss steigen und Arbeitnehmer müssen mehr Rechte erhalten."

Das sind keine Aussagen von Menschen des 21. Jahrhunderts, sondern Zitate von Reformatoren. Die Reformation hatte vielfältige Folgen auf sozialem Gebiet. Die Ausbildung der Jugend bekam über Konfessionsgrenzen hinweg einen deutlichen Auftrieb. Jetzt, da das geistliche Leben nicht über dem weltlichen stand, veränderte sich auch die Bewertung der Arbeit und des Einkommens. Geld zu verdienen, erweckte nicht mehr länger das Misstrauen der Leute. Waisenhäuser, Schulen und Arbeitsplätze schufen neue Lebensräume für die Benachteiligten. Themen wie Liebe, Sexualität und Elternschaft wurde wieder die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdienten. Auch die katholische Kirche nahm sich dieser Probleme an und fand eigene Antworten. So gab die Reformation auf sozialem Gebiet den Anstoß für vielfältige Veränderungen.

6. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf kulturellem Gebiet

Sichtbar werden die Bedeutung und der Einfluss der Reformation auch in der Musik und in der Kunst. Auch wenn es in einigen radikalen Kreisen zu Bilderstürmen kam, so führte doch die Reformation insgesamt zu herausragenden kulturellen Leistungen, wie sie etwa mit den Namen Dürer, Cranach oder auch Rembrandt verbunden sind. Auch die katholische Tradition erlebte eine neue Blüte in Kunst und Malerei, indem sie diese in den Dienst der Kirche stellte (Rubens).

Diese Entwicklungen sind insofern nicht ohne Bedeutung, als die Fragen und Antworten von damals bei den Diskussionen über das Verhältnis zwischen Kunst und christlichem Glauben und der Bedeutung von Kultur und Gesellschaft heute helfen können. Was ist der Wert der Kultur? Was ist Kultur eigentlich? Welchen Preis darf sie haben? Welchen Anteil haben Kirche und Gesellschaft an den verschiedensten Formen der Kultur? Kann Kultur zu einem besseren Zusammenleben beitragen?

Die Themen in den sechs Teilbereichen haben ihre Bedeutung bis heute nicht verloren. Refo500 will sie in ihren verschiedenen Aktivitäten berücksichtigen.

RefoRC, die akademische Sektion

Die Plattform Refo500 gibt akademischen Einrichtungen die Möglichkeit, Partner zu werden. Die Vielseitigkeit von Refo500, die Qualität der Projektpartner und die internationale Breite dieses Projekts haben zur Folge, dass eine Partnerschaft viele Möglichkeiten zur Profilierung der eigenen Einrichtung bietet. Für Partner bringt das eine frühzeitige, inhaltliche Einbindung in die Veranstaltungen, die im Projekt stattfinden. Das bedeutet z. B., dass Bildungs- und Forschungseinrichtungen frühzeitig Kongresse, Buchprojekte u. a. ankündigen und sich dabei der innerhalb des Projektes vorhandenen Kenntnisse und Kontakte bedienen können. Damit können jene Partner ihren (wissenschaftlichen) Output und ihre Ausstrahlung für mehrere Jahre garantieren und ausbauen und zudem teilnehmen an einem wachsenden und qualitativ hochwertigen internationalen akademischen Netzwerk. Weitere Vorteile sind eine Verstärkung der interuniversitären und interdisziplinären Forschung und eine Vergrößerung des Angebots für Studenten und Dozenten.

Um die Zusammenarbeit zwischen akademischen Einrichtungen zu verstärken, hat sich das Reformation Research Consortium (RefoRC) als eine Sektion innerhalb von Refo500 gebildet. RefoRC initiiert und koordiniert neue Forschungsprojekte, in denen interkonfessionelle und interdisziplinäre Zusammenarbeit angestrebt wird. Jährlich findet eine internationale Konferenz statt, auf der Forscher aus allen Bereichen sich treffen, und auf der junge Wissenschaftler die Möglichkeit haben, ihre Projekte vorzustellen. Die erste RefoRC Konferenz fand im Juni 2011 in Zürich statt und die zweite ist im Mai 2012 in Oslo geplant. Zum Board von RefoRC gehören Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin), Alberto Melloni (Fondazione per le Scienze Religiose, Bologna), Volker Leppin (Universität Tübingen), Peter Opitz (Universität Zürich), Tarald Rasmussen (Universität Oslo), Violet Soen (Katholieke Universiteit Leuven), Anna Vind (Universität Kopenhagen), Piotr Wilczek (Universität Warschau) und Herman Selderhuis (Universität Apeldoorn).

Reformationsstädte bei Refo500

Das Projekt Refo500 gibt einigen Städten in Europa die Möglichkeit, für die Zeitspanne 2010–2017 Reformationsstadt zu werden. Die Vielseitigkeit von Refo500, die Qualität der Projektpartner und die internationale

Ausrichtung dieses Projekts haben zur Folge, dass der Titel „Reformationsstadt“ viele Möglichkeiten zur Profilierung der eigenen Stadt bietet. Städte wie Dordrecht, Gouda, Apeldoorn, Emden, Nordhausen und Heidelberg haben sich bisher als Reformationsstadt angeschlossen. Die Städte treten bevorzugt als Gastgeber von z. B. Ausstellungen, Kongressen, Tagungen und Konzerten auf, die von den Partnern organisiert werden. Das Netzwerk von Refo500 kann einer Reformationsstadt auch dabei behilflich sein, ihre Geschichte (neu) zu entdecken und Aktivitäten zu planen, bei denen auch die Mitbürger mit einbezogen werden. Dadurch, dass Refo500 nicht konfessionell gebunden ist, alle Lebensalter als Zielgruppe anspricht und darüber hinaus die Aspekte Kultur, Politik, Gesellschaft und Religion behandelt, kann der Titel „Reformationsstadt“ für alle Einwohner einer solchen Stadt reizvoll sein. Zudem werden über Refo500 Tagesausflüge oder mehrtägige Reisen u. a. auf historischen Routen organisiert. Die Teilnahme an Refo500 bedeutet, dass die Reformationsstädte auf diesen Reisen besonders stark vertreten sind, wobei auch die Reisen vom Ausland in die Niederlande mit einbezogen sind. Aufgrund des wachsenden Interesses am Reformationsgedenken wird davon ausgegangen, dass die Anzahl der Besucher – mit (kultur-)historischem Interesse – in den kommenden Jahren stark zunehmen wird. Die Reformationsstädte können und sollen durch Refo500 davon stark profitieren.

Beispiele von Partnern und Projekten

Die Vielzahl und Vielseitigkeit der Partner und Projekte ist faszinierend. Einige Beispiele seien hier erwähnt.

Judentum und Reformation

Die Stiftung Synagoge Enschede (NL) dient dem Erhalt einer der schönsten Synagogen Europas. Refo500 ist der Stiftung beigetreten wegen der Bedeutung der Reformation für die Neubelebung des Studiums der Hebräischen Sprache sowie zum Gespräch zwischen Juden und Christen beizutragen. Die Stiftung will Menschen und Überzeugungen in Verbindung bringen und hat dazu als Refo500-Aktivität in Zusammenarbeit mit der Theologischen Universität Apeldoorn einen Kurs Hebräisch für Interessierte organisiert, für den es großes Interesse gibt.

Die Stadt Nordhausen wird meistens nicht direkt mit den Lutherorten in Verbindung gebracht, aber sieht über Refo500 eine Möglichkeit, ihre besondere Reformationsgeschichte zu erzählen und auswärtige Besucher für ihre historische Innenstadt und ihre Kirchen zu interessieren. Gemeinsam mit einem der Reiseveranstalter und einer Hochschule, die beide auch Refo500-Partner sind, wird eine Studienreise für Hochschullehrer nach Nordhausen organisiert, wo das Verhältnis Rom–Reformation–Judentum eines der Themen ist. Die Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII (www.fscire.it) in Bologna ist ein Institut, das sich mit der Geschichte der ökumenischen Konzilien beschäftigt und ihr Direktor, Professor Alberto Melloni, möchte gerne sein Institut und dessen reiche Ressourcen in Refo500 einbringen. Damit ist auch eine „Italian connection" gelegt und gesichert und können Verbindungslinien vom 16. Jahrhundert bis in die neuesten ökumenischen Prozesse gezogen werden.

Heidelberg und Trient

Die Stiftung Refo500 ist Partner im internationalen Ausstellungsprojekt zum 450-jährigen Jubiläum des Heidelberger Katechismus, das 2013 gefeiert wird. In diesem Ausstellungsprojekt arbeiten Partner aus Heidelberg und Apeldoorn an drei großen Ausstellungen anlässlich der Publikation des Heidelberger Katechismus im Jahr 1563 (Kurpfälzisches Museum Heidelberg, Schloss Heidelberg und Nationalmuseum Palast Het Loo). Der Beitrag von Refo500 besteht u. a. in der Erstellung eines dreisprachigen Ausstellungskatalogs und verschiedenen Projekten zum Heidelberger Katechismus, in denen Städte, Universitäten, Reiseveranstalter, kirchliche Gemeinden, Schulen etc. zusammenarbeiten. Es wird erwartet, dass die Aktivitäten rund um dieses Ereignis einen Höhepunkt vor dem Jahre 2013 darstellen werden. Die Refo500-Partner erhalten die Gelegenheit, sich inhaltlich einzubringen, und/oder sich mit einem Rahmenprogramm daran anzulehnen.

2013 ist ebenso das 450-jährige Jubiläum des Abschlusses des Konzils von Trient. Was beide Ereignisse verbindet ist die konfessionelle Neuorientierung, die in Festlegung und Abgrenzung, Verwerfung und sogar Verfluchung gegenseitiger Auffassungen bestand und so einen weitreichenden religiösen sowie kulturellen Einfluss hatte. Innerhalb von Refo500 werden eine internationale wissenschaftliche Tagung sowie einige Ausstellungen zum Trienter Konzil organisiert. Im Klooster Ter Apel (NL) zum Beispiel ist die Bilderfrage ein wichtiges Thema, in dem Sinne, dass sowohl der Heidelberger Katechismus wie

das Konzil von Trient das Bild vom Katholiken und seinem Katholizismus, sowohl das vom Reformierten und seiner Überzeugung sowie seinem Lebensstil bestimmt und geprägt hat. In der Basilika in Trier wird unter der Leitung von Professor Andreas Mühling, dessen Ökumenisches Institut für interreligiösen Dialog über die Uni Trier Projektpartner von Refo500 ist, eine Ausstellung stattfinden, in der sowohl Heidelberg als auch Trient in ihrer Geschichte dargestellt werden, mit dem Ziel, das Verständnis der anderen Positionen zu fördern und das ökumenische Gespräch zu stimulieren.

Zum Schluss: Herausforderungen

Die Herausforderungen für Refo500 liegen vor allem auf den Gebieten Kirche, Jugend und 2017.

Bisher haben kirchliche Einrichtungen zurückhaltend reagiert auf die Teilnahme an Refo500, obwohl örtliche Gemeinden und ihre Mitglieder sehr begeistert sind und sich schon an vielen Aktivitäten beteiligt haben. Laien haben es oft leichter mit einer so offen definierten Plattform. Refo500 erachtet es als notwendig, dass Kirchen vor Ort sich in vielen Ländern gemeinsam mit dem Reformationsjubiläum beschäftigen. Es geht hier nicht um eine Lutherfeier oder eine Geburtstagsparty der Protestanten, sondern um Fragen, die heute wie damals existentiell sind und gemeinsam beantwortet werden müssen. Zudem stellt die Reformation wie die Welt von heute sowohl an Katholiken als auch an Protestanten Fragen, die den Kern des Menschseins und des Glaubens betreffen. Die Reformationsfeier bietet eine perfekte Gelegenheit, sich die Antworten des anderen anzuhören.

Das betrifft auch das Thema „Jugend“. Was sollen die mit Reformation, mit Trient und Heidelberg anfangen? Wie macht man denen deutlich, dass Luther mehr war als ein deutscher, biertrinkender Mönch, der oft lustige und manchmal schreckliche Sprüche von sich gab? Und dass die Reformation als eine Bewegung von Erneuerung und Veränderung zwar mit Luther angefangen hat, aber viel mehr bietet als Luthers Erbe? Hier liegt eine Aufgabe für alle, die davon überzeugt sind, dass an Jugendliche relevante Kenntnisse vermittelt werden sollen und dass, was vor 500 Jahren geschah, heute noch wichtig ist.

Schließlich: Wie geht es nach 2017 weiter mit Refo500? Jetzt schon sagen unsere Partner oft, dass es undenkbar wäre, alle neu geknüpften Kontakte, Verbindungen, Projekte und Pläne abzubrechen. Für Refo500 ist 2017 kein Zieldatum, sondern eine Jahreszahl, die uns heute beschäftigt und Freude macht. Das bedeutet wahrscheinlich auch, dass das Ganze 2017 nicht endet, sondern erst recht beginnt.

Was bedeutet aus der Sicht der EKD das Reformationsjubiläum?



Thies Gundlach[1]

I. Geschichte wird durch Erzählen wirkmächtig

Martin Kähler, ein bekannter evangelischer Systematiker aus Halle, hat 1892 eine wirkmächtige Schrift veröffentlicht mit dem Titel „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus". Kähler entfaltete darin die These – verstehbar besonders im Umfeld der damaligen Diskussion um die Leben-Jesu-Forschung und die kraftvolle Präsenz der historisch-kritischen Methode –, dass nicht der wie auch immer genau zu identifizierende historische Jesu geschichtlich wirkmächtig geworden sei, sondern der Christus, wie von ihm in den Evangelien erzählt wurde. Der historische Jesus hat in der Geschichte des Glaubens nie eine wirkliche Rolle gespielt, von Beginn an kam es auf die Erzählungen an, die über diesen historischen Menschen im Umlauf waren. Es liegt auf der Hand, dass es nur konsequent ist, wenn es wenige Jahrzehnte später in der Theologie des Neuen Testaments bei Rudolf Bultmann heißt, dass der historische Jesus nicht zu den Voraussetzungen der Theologie gehöre, sondern dass es allein auf das „Das des Gekommen-Seins" ankomme. Und ebenso verständlich ist dann die Entwicklung der Diskussion zwischen Bultmann und seinem Schüler Ernst Käsemann, in der es um die Bedeutung und Relevanz des historischen Jesus für den erzählten Christus ging. Unabhängig von der Näherbestimmung dieses Verhältnisses besteht heute Einigkeit darin, dass die Erzählung von diesem historisch nur schwer zu fassenden Menschen Jesus die geschichtlich wirksame Dimension ist, auch wenn die historisch exakte Rückbindung dieser Erzählung an diesen einen konkreten Menschen unerlässlich ist.

[1] Dr. Thies Gundlach ist Vizepräsident der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Leiter der Abteilung „Kirchliche Handlungsfelder".

ÖR 61 (1/2012), S. 64–69

Eine vergleichbare Grundproblematik liegt auch bei der Reformationsgeschichte vor: Natürlich ist die Geschichte der Reformation und sind die handelnden Personen historisch ungleich besser zu fassen und präziser zu rekonstruieren, aber es bleibt die kategoriale Einsicht gültig, dass zuletzt nur die Reformationserzählung geschichtlich wirkmächtig wurde, nicht die historisch richtigen Tatsachen. Man könnte daher in gewisser Weise parallel formulieren: *Der sogenannte reformatorische Durchbruch und der geschichtliche Anfang der Reformation.* Natürlich ist es auch für die evangelische Kirche von äußerstem Interesse, wie sich die historische Wissenschaft über die Reformation und ihre ersten Protagonisten verständigt, welche systematischen Thesen sie bei der Deutung der Ereignisse voraussetzt und welche Konsequenzen sie daraus zieht. Aber es ist zu vermuten, dass diese historischen Diskussionen zu keinem eindeutigen Ergebnis führen werden. Die Erzählungen vom reformatorischen Aufbruch hängen keineswegs allein davon ab, was die Wissenschaft für historisch belastbar hält und was nicht, sondern auch davon, was heute so erzählt werden kann, dass es die Herzen berührt, die Köpfe nachdenklich macht und das Handeln prägt. Insofern kann man sagen: *Die Reformation gehört denjenigen, die von ihr so erzählen, dass sie relevant wird für die Gegenwart.*

II. Für die Gegenwart relevant

Klassischerweise steht die Reformation*serzählung* in einem landläufigen, undifferenzierten Sinne für die Heraufkunft der modernen Welt. Diese landläufige Deutung der Reformation als Aufbruch aus der mittelalterlichen Einheitswelt macht es plausibel, dass Staat, Gesellschaft und reformatorisch geprägte Kirchen auch den 31. Oktober 2017 für einen herausragenden Termin halten. Obwohl es in der historischen Zunft lange Zeit strittig gewesen ist, ob es am 31. Oktober 1517 tatsächlich einen Thesenanschlag Martin Luthers an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg gegeben hat, – der 31. Oktober 1517 ist zu dem symbolischen Datum für den Aufbruch aus der mittelalterlichen Unfreiheit hin zur (jeweiligen vermeintlichen oder tatsächlichen) Gegenwart geworden und wird seit Jahrhunderten als solcher Beginn – natürlich jeweils mit unterschiedlichen Intentionen – gefeiert. Aus der Fülle der historisch fixierbaren Ereignisse werden dann jeweils diejenigen Ereignisse ins Licht der Aufmerksamkeit gerückt, die die (jeweilige) Gegenwart meint für besonders relevant und zukunftsträchtig halten zu können. Im Prinzip wird dies auch im 21. Jahrhundert so sein: Es wird der Aufbruch der Reformation als Beginn eines Weges zur Gegenwart entfaltet und also jener Anfang so reflektiert und konzentriert, dass er als

zukunftsfähig für die eigene Gegenwart ins Licht kommt. Die evangelische Kirche wird daher keineswegs nüchtern eines historisch mehr oder weniger unumstrittenen Datums gedenken, sondern sich anlässlich dieses Datums der sie bis heute berührenden und prägenden Grundgeschichte der Glaubensbefreiung zuwenden und diesen Anfang feiern. Deswegen sprechen evangelische Christen im Blick auf 2017 von einem Reformations*jubiläum,* nicht von einem Reformations*gedenken.*

In der Sache stellt sich für das zu erzählende und aktualisierende Grundgeschehen des reformatorischen Durchbruchs gleichsam modellhaft in einem Dreischritt dar: Auszug aus der Angst – Einkehr bei Gott – Aufbruch in die Welt. Weil wir heute in einem hochindividualistischen Zeitalter leben – woran die reformatorische Bewegung nicht eben unschuldig ist –, gilt es, individuelle Zugänge zur reformatorischen Einsicht zu formulieren. Im Grunde könnte jeder Mensch in jedem Milieu, in jeder Bildungsschicht, in jeder existentiellen Situation seine/ihre eigene Befreiungsgeschichte in diesen Dreischritt eintragen. Luthers Weg ist zu verstehen als eine Art existentieller Archetyp aller Befreiungswege, weil im Hintergrund eine Art „biblische Hintergrundgrammatik" der Befreiung aus Gefangenschaft und Tod wahrzunehmen ist. Die Trias „Auszug aus der Angst – Einkehr bei Gott – Aufbruch in die Welt" rückt eine anthropologische Grunderfahrung in ein geistlich-theologisches Licht der Heilung und Hoffnung, der Befreiung und Erlösung. Der Einzelne kann sich wiedererkennen in jener Trias, weil dieser Weg eine universale Grammatik der Befreiung in christlicher Perspektive erzählt.

Darüber hinaus werden mit der Erzählung vom Reformationsbeginn in einer Art Verdichtungsverfahren viele weitere, vermeintliche oder tatsächliche Errungenschaften der Reformation verbunden, ungeachtet der Tatsache, dass damit – historisch geurteilt – Ereignisse ineinander geschoben werden, die historisch nacheinander geschehen sind. Das Reformationsjubiläum steht zugleich für die Wiederentdeckung des Evangeliums, für das mutige Aufbegehren gegen Rom und die Souveränität vor Kaiser und Reich, für die Freiheitsschriften von 1520, für die Bibelübersetzung usw. Man kann sagen: Mit diesem Datum 1517 werden landläufig die wertvollen Errungenschaften fest verbunden, was zugleich die Gefahr mit sich bringt, dass alle innerreformatorischen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten ebenso ausgeblendet werden wie andere Schattenseiten der Reformation. Es ist aber unerlässlich, dass auch diese dunklen Seiten des reformatorischen Aufbruches historisch korrekt erinnert und aufrichtig erzählt werden. Die kritischen und beschämenden Seiten der Haltung Luthers (wie z. B. Luther der Antisemit, der Fürstenknecht, der Türkenhasser usw.) und der anderen Reformatoren dürfen nicht verschwie-

gen werden.

III. Wir feiern die Reformation – nicht den Reformator

Für die Evangelische Kirche in Deutschland gilt, dass 2017 ein großer Anfang gefeiert werden soll, nicht allein ein großer Anfänger, auch wenn beides nicht streng voneinander zu unterscheiden ist. Erst das 19. Jahrhundert widmete die Reformationserinnerungen ja dem „Helden Martin Luther". 1883 (400 Jahre Geburt Luthers) wurde der Grundstein dafür gelegt, vor allem aber wurde 1917 nicht die Entfaltung der Sache der Reformation in die Mitte gestellt, sondern es ging zunehmend um die Person Martin Luthers und sein heldenhaftes Handeln „vor Kaiser und Reich". Aus der Erinnerung an eine Bewegung und ihre Vielfalt wurde eine Art „evangelisches Apostelfest". Will man aber Luther im 21. Jahrhundert vor ideologischem Missbrauch schützen (diesmal vielleicht eher davor, dass er als Vater der kommerziellen Lutherfeste, -zwerge, -socken usw. verzweckt wird), muss man ihn zuerst als Theologen der Reformation, als Wiederentdecker des Evangeliums und als Streiter für Gottes Barmherzigkeit in die Mitte der Erinnerung stellen. Theologisch präzise Verortung schützt vor ideologischem Missbrauch der Person Luther.

Das Reformationsjubiläum und seine Vorbereitung soll aus Sicht der Evangelischen Kirche in Deutschland kein „Luther-Fest" werden, sondern ein weltweites Fest des Protestantismus, der lutherische und reformierte, unierte und freikirchliche Traditionsströme herausgebildet hat. Es sollten alle reformatorisch geprägten Kirchen, Konfessionen und Kulturen nach Deutschland eingeladen werden gemäß dem Grundsatz, dass 2017 alle in Wittenberg einkehren, weil „alle da herkommen" (Nikolaus Schneider). Zur Feier der Reformation 2017 sind – so könnte man formulieren – darum alle eingeladen, Martin Luther ebenso wie die anderen großen Lehrer der Reformation wie z. B. Huldrych Zwingli, Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Johannes Calvin, Heinrich Bullinger und Martin Bucer, aber auch die späteren „Kinder und Kindeskinder der Reformatoren" wie Philipp Jacob Spener und Johann Sebastian Bach, wie August Herman Francke und Johann Heinrich Pestalozzi, wie Johann Gottfried Herder und Georg Friedrich Wilhelm Hegel, wie Johann Hinrich Wichern und Johannes Brahms u. v. a. Sie alle sind sehr eigene Wege gegangen, aber sie haben ihren Wurzelgrund ebenfalls in der Reformation gesehen.

Und dieser weite Ansatz eröffnet die Möglichkeit, auch die ferneren kulturellen Folgen der Reformation mit in den Blick zu nehmen. Denn mit ihren Reformationserzählungen steht die evangelische Kirche vor der Aufgabe zu unterscheiden zwischen Entwicklungslinien, die mit einer gewissen historischen Plausibilität *direkt* mit der Reformation verbunden wer-

den können (wie z. B. die Stärkung der Bedeutung des Einzelnen durch das programmatische „Priestertum aller Getauften“ oder eine entscheidende Prägung der deutschen Sprache durch Martin Luthers Bibelübersetzung oder die Popularisierung der Musik u. a. m.) und Entwicklungen, die nur *indirekt* (und dann mitunter auch gegen die Konfessionskirchen) Folgen der Reformation geworden sind (wie z. B. die Toleranzthematik, die Menschenwürde bzw. die Grundrechteidee u. v. a.). Diese direkten und indirekten Entwicklungslinien zusammen ergeben das historische Umfeld, innerhalb dessen die Erzählungen über die Reformation zur „Befestigung unseres fliehenden Daseins“ beitragen können (Friedrich Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte, Antrittsvorlesung in Jena: vom 26. Mai 1789).

IV. Reformation und die katholische Kirche

Der reformatorische Aufbruch ist – wie Martin Luther und die anderen Reformatoren zu der Zeit insgesamt – eine zwar kritische, aber durchaus innerkatholische Bewegung. Der Mönch Luther wollte damals weder eine neue Kirche noch eine neue Konfession gründen, sondern die Zustände der einen, heiligen, apostolischen Kirche an „Haupt und Gliedern“ verändern. Mit den ursprünglichen Intentionen der Reformation als Wiederentde-ckung des Evangeliums ist weder eine Kirchenspaltung beabsichtigt noch eine Exkommunikation aus der katholischen Kirche erwartet worden. Weil dies so war und weil die reformatorisch geprägten Christen in Deutschland 2017 ihre besondere Herkunft und Identität erinnern und feiern, eignet sich das Reformationsjubiläum 2017 nicht für eine anti-katholische Inszenierung. Denn jeder anti-römische Tonfall wäre ja ein Beleg für eine schwächelnde eigene Identität; wer um sich selbst weiß, braucht andere nicht zur Abgrenzung. Diese Selbstgewissheit schließt aber nicht aus, sondern ein, dass sich der Protestantismus darüber klar wird, welche reformatorischen Kritikpunkte an der römisch-katholischen Theologie und Kirche zeitbedingt waren und welche bis heute unabgegolten sind. Nicht jede heutige Kritik an Rom dient einer falschen Profilierung, sie kann auch Ausdruck bleibend wichtiger Differenzen sein.

Die Grundzüge der Erzählungen über den reformatorischen Anfang 1517 spiegeln sich am ehesten – durchaus anachronistisch – in den sog. „vier soli der Reformation“, also in der grundlegenden Christuszentrierung (solus christus), in der neu entdeckten Bibelfrömmigkeit (sola scriptura), in der staunenswerten Gnadentheologie (sola gratia) und freiheitsschaffenden Glaubenskonzentration (sola fide). Diese vier Grundpfeiler für das Selbst-

verständnis des Christenmenschen relativierte die Institution Kirche als alleinigen Weg zum Seelenheil, und eben diese Relativierung der mittelalterlichen Einheitskirche ist der Kern der dann aufbrechenden ökumenischen Streitigkeiten. Darüber wird es zweifellos bis 2017 noch manche Diskussion mit den römisch-katholischen Geschwistern geben, von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland sollen aber folgende Gesichtspunkte des Selbstverständnisses festgehalten werden:

– Das reformatorische Handeln Luthers im Herbst 1517 avisierte keineswegs die Gründung einer neuen Kirche, sondern zielte auf die Reform der ganzen Kirche „an Haupt und Gliedern". Luther war kein Kirchengründer, sondern ein Evangeliumsfinder. Dass sich Kirchen und Konfessionen herausbildeten, war dann das spätere Ergebnis einer Fülle von sehr unterschiedlichen Gründen.

– Die Reformationskirchen verstehen sich 500 Jahre nach der Reformation als diejenigen katholischen Kirchen, die durch die Reformation gegangen sind. Ihre geistlichen Wurzeln beginnen nicht erst mit Martin Luther oder Johannes Calvin und sie enden nicht bei den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, sondern gründen in der Heiligen Schrift und laufen über die Kirchenväter. Sie achten die altkirchlichen Entscheidungen und erkennen in der mittelalterlichen Herausbildung der Westkirche ihre gemeinsame Herkunftsgeschichte. Die immer wieder betonten Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen liegen gegründet in einer 2000 Jahre währenden gemeinsamen Geschichte.

– Das Reformationsjubiläum 2017 und der Weg dahin soll international, ökumenisch und kulturoffen gestaltet werden, denn das Reformationsjubiläum gehört nicht den evangelischen (oder gar den lutherischen) Christen oder Kirchen, sondern allen Christenmenschen. Es erinnert an den reformatorischen Beitrag zum geistlichen Erfahrungsschatz der Christenheit, es ist der reformatorische Beitrag zu einer „Ökumene der Gaben".

– Die römisch-katholische Beurteilung hat unterhalb der offiziellen Ebene Martin Luther mitunter als „Vater im Glauben" gewürdigt. Zugleich aber bleibt Luther in den Augen der römisch-katholischen Kirche offiziell ein verurteilter Ketzer und die protestantischen Kirchen werden zu den Häresien gezählt. Die Erwartungen an Korrekturen dieser römisch-katholischen Beurteilungen sind auf dem Weg zum Jubiläum 2017 hoch.

Die Erzählungen vom Beginn der Reformation 1517 stehen sowohl für den Anfang wie für das Wesentliche der Reformation. Was damals aufbrach, kann noch heute in den Kern theologischer Klärungen führen, weil mit dem Reformationsjubiläum das Ganze der Reformation erinnert wird; und diese Diskussion kann einer ganzen Gesellschaft gut tun, – darauf hoffen jedenfalls die evangelischen Kirchen.

Wem gehört 2017?

Versuch einer orthodoxen Perspektive



Daniel Buda[1]

In kirchenhistorischer Perspektive kann der 31. Oktober 1517 als Geburtsdatum der lutherischen Reformation angesehen werden, jener Tag als Martin Luther die 95 Thesen an das Tor der Wittenberger Schlosskirche angeschlagen hat.[2] Im Jahr 2017 werden die Lutheranerinnen und Lutheraner in aller Welt das 500-jährige Reformationsjubiläum feiern. Eine „Lutherdekade" wurde am 21. September 2008 ausgerufen, um das Jubiläum vorzubereiten, aber auch um „neu durchzubuchstabieren, was Reformation bedeutet – damals wie heute".[3] Es besteht natürlich auch die Frage, was dieses Jubiläum für andere christliche Konfessionen bedeutet, besonders für diejenigen, die ökumenische Beziehungen mit der lutherischen Tradition pflegen. In diesem Aufsatz werde ich versuchen, die Frage „Wem gehört 2017?" aus orthodoxer Perspektive zu beantworten. Um eine Antwort zu formulieren, muss man zuerst einen Blick in die Vergangenheit werfen und die gemeinsame Geschichte sowie die theologischen Bemühungen um den Dialog beurteilen und neue Perspektiven für eine Annäherung aber auch Herausforderungen zu bestimmen.

Ich werde zuerst ein sehr kurzes Exposé historischer Beziehungen zwischen Orthodoxie und Luthertum geben, um die daraus resultierten Vorteile, aber auch mögliche Nachteile für die aktuelle ökumenische Diskussion zu erläutern. Ich bin der Meinung, dass stärkere Beziehungen

1 Erzpriester Dr. Daniel Buda ist Programmreferent für kirchliche und ökumenische Beziehungen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und Lektor für Kirchengeschichte an der Orthodoxen Theologischen Fakultät Hl. Andrei Saguna, Sibiu/Hermannstadt, Rumänien.

2 *Thomas Kaufmann:* Geschichte der Reformation, Frankfurt/Leipzig 2009, 182–197.

3 www.luther2017.de.

ÖR 61 (1/2012), S. 70–78

zwischen Orthodoxen und Lutheranern nur dann möglich sind, wenn wir die feste Überzeugung als Basis nehmen, dass wir eine gemeinsame vorreformatorische christliche Tradition teilen. Die Heilige Schrift und die Tradition sind unsere gemeinsamen Wurzeln, die uns auf den Weg zur Einheit führen müssen. Ein kleines Kapitel berichtet über den theologischen Dialog zwischen Luthertum und Orthodoxie als Weltkonfessionen auf der einen Seite und zwischen verschiedenen nationalen lutherischen und orthodoxen Kirchen auf der anderen Seite. Ich plädiere für die Fortsetzung dieser Dialoge trotz einiger Schwierigkeiten, die uns noch im Weg stehen. Ein wichtiger Faktor für die Annäherung der christlichen Konfessionen ist für mich die neue globale Situation, die mehr und mehr Christen verschiedener Konfessionen zueinander bringt. Das ist wesentlich für das unmittelbare Kennenlernen, das weit über die theologischen Dialoge hinausgeht und zur Entstehung eines ökumenischen Ethos beiträgt. Abschließend folgt der Versuch einer Antwort auf die im Titel gestellte Frage nach den Ansprüchen im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 2017 und eine Zusammenfassung.

Gemeinsame Tradition und Geschichte – Gemeinsame Zukunft

Zunächst muss man sagen, dass die Orthodoxen seinerzeit gar nichts mit den historischen Ereignissen am 31. Oktober 1517, die zur Entstehung der Reformationskirchen führten, zu tun hatten. Das heißt, dass keine unmittelbare historische Verbindung zwischen Luthers Reformation und der Orthodoxie besteht. Der Reformator Luther und seine Bewegung versuchten, die westliche Kirche zu reformieren und seine Maßnahmen waren nicht gegen die Orthodoxe Kirche gerichtet oder durch die Auseinandersetzung mit ihr motiviert. In seinen Auseinandersetzungen mit katholischen Theologen aber haben Luther und die ersten Reformatoren wiederholend an traditionelle Argumente der Orthodoxen Kirche appelliert.[4] Mit

[4] Ich gebe hier nur ein paar Beispiele. In einem Brief an den deutschen Humanisten George Spalatin (datiert 20. Juli 1519) berichtet Luther, dass er während der Disputation mit Johannes Eck in Leipzig die Orthodoxe Kirche stark verteidigt hatte, als sein Gegner sich äußerte, dass die Orthodoxe Kirche ihren christlichen Glauben nach dem Fall von Konstantinopel verloren hatte. Er betonte auch, dass er in der Disputation das Argument gegen den Papstprimat angebracht hat, dass kein Kirchenvater die Idee des Primats vertreten hätte (siehe Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1884, 2, 227, 272–273; siehe auch *Ernst Benz:* Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, München 1952, 10–14). In einem auf den 7. November 1519 datierten Brief, der an Spalatin adressiert wurde, schreibt Luther, dass auch die griechische Kirche gegen die Fegefeuertheologie ist (siehe Martin Luthers Werke

anderen Worten, sie wussten, dass ihre Bewegung nicht die einzige der Welt ist, die den Primat des Papstes nicht akzeptiert und die sich gegen Innovationen der Papstkirche äußerte. In Luthers Augen und der seiner engsten Mitstreiter erschien die Orthodoxe Kirche als eine Kirche, die der Lehre und Praxis der Alten treu geblieben war. Deswegen haben die Lutheraner versucht, direkte Beziehungen zu den Orthodoxen zu knüpfen. Im Jahr 1559 hat Melanchthon einen Brief an den damaligen ökumenischen Patriarch Joasaph II. (1555–1565) gesendet.[5] Einige Jahre später (1573–1581) gab es einen Briefwechsel zwischen einer Gruppe lutherischer Theologen von der Universität Tübingen und dem ökumenischen Patriarchen Jeremias II. (1572–1579; 1580– 1584; 1587–1595).[6] Dieser erste orthodox-lutherische Kontakt, der als systematisch-theologisch bezeichnet werden kann, hat beide Seiten darin bestätigt, dass neben der Bibel die Tradition eine wichtige Quelle christlichen Dogmas ist. Die Tatsache, dass Patriarch Jeremias II. in seinen Briefen die Kirchenväter häufig zitierte oder erwähnte, gab für die Lutheraner auch den Impuls, patristische Quellen zu erforschen, um sie zu Gunsten ihrer Kirche zu nutzen. Luthers Nachfolger haben die Kirchenväter intensiv erforscht und dazu auch etliche ihrer Werke publiziert. Es gibt viele Beweise dafür, dass die Werke der Kirchenväter eine wichtige Rolle innerhalb des Luthertums spielten und spielen (müssen).[7] Diese und andere von der Reformation aber auch von

… Brief 218, 1, 25). In seiner Apologia der Konfession appelliert Philipp Melanchthon mindestens dreimal an die Praxis und Tradition der „Griechischen Kirche", um seine Argumentationen gegen westliche Sitten zu begründen: gegen (22, 4), gegen private Liturgien (24, 6) gegen einseitiges Verständnis der Substanz der göttlichen Liturgie (24, 78–83, 88, 93; ich habe die gut zugängliche elektronische Version von www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekenntnisse:apologie_der_konfessionen verwendet.

5 *Martin Chrusius:* Turcograecia, Basel 1584, 559.

6 Der Briefwechsel ist gut dokumentiert in: Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wittenberg 1584. Für eine englische Übersetzung der Dokumentation, versehen mit historischer Einleitung, Kommentaren und Bibliographie, siehe *George Mastrantonis:* Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübinger Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1982. Siehe auch *Dorothea Wendebourg:* Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986.

7 Dafür gibt es viele Beweise. Meinem lutherischen Mentor zuliebe, dem Heidelberger Kirchenhistoriker Adolf Martin Ritter, werde ich hier zwei seiner Aufsätze als Beispiele anführen: *Adolf Martin Ritter:* Das Chrysostomosbild im Pietismus am Beispiel Johann Albrecht Bengels, in: *Martin Wallraff, Rudolf Brändle* (Hg.): Chrysostomos in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters, Berlin/New York 2008, wo er zahlreiche Beispiele gibt, wie J. Chrysostomos, aber auch andere Kirchenväter eine

der katholischen Gegenreformation an die Orthodoxen gerichteten Herausforderungen haben zu der Entwicklung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert beigetragen.[8] Die neopatristische Bewegung, die von Georges Florovsky (1893–1979)[9] und anderen orthodoxen Theologen initiiert wurde, ist erfolgreich gewesen, auch gerade weil viele Werke der Kirchenväter den orthodoxen Theologen erst über protestantische (und katholische Editionen) zugänglich wurden.

Alle diese Aussagen beweisen ausreichend, dass *wir Christen eine gemeinsame Tradition* teilen. Davon ist niemand ausgeschlossen.[10] Erfahrene lutherische Theologen betonen es und fordern die neueren Generationen auf, es nicht zu vergessen.[11] Ich kann mich nur freuen, dass auch

große Rolle innerhalb des Luthertums gespielt haben; *ders.:* Situationsgerechtes kirchliches Handeln in der Spätantike und heute am Beispiel des Johannes Chrysostomos, Kerygma und Dogma (55), 2, 2009, 148–168, mit einem Kapitel: „Ob und was von Chrysostomos heute zu lernen sei?" (155–165) Die Frage ist an Lutheraner gerichtet und die Antwort ist sonnenklar: es gibt vieles zu lernen.

8 *Timothy Ware:* The Orthodox Church, New York (u. a.) 1993, 93.

9 Der bekannte Ruf „Zurück zu den Kirchenvätern" wurde von Florowsky auf dem ersten Kongress der orthodoxen Theologie, Athen 1936 ausdrücklich formuliert (siehe dazu *H. Alivisatos* [Hg.]: Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Pyrsos, Atena 1939, 212–231 u. 238–242. Zur Person und Theologie Florovkys siehe besonders die folgenden zwei Monographien: *Christoph Künkel:* Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys, Göttingen 1989 und *Andrew Blane* (ed.): Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman, Crestwood, NY, 1993.

10 Leider gab es eine Zeit, als die Lutheraner und die Orthodoxen in den Katholiken einen gemeinsamen Feind gesehen haben. Diese Zeiten sind erfreulicherweise vorbei.

11 Ein gutes Beispiel dafür ist die Abschiedsvorlesung betitelt „Protestantisches Geschichtsbewusstsein und vorreformatorische Tradition", die *A. M. Ritter* am Ende seiner *activitas* in Heidelberg vorgetragen hat. Ritters wichtigste Aussagen sind für unsere Debatte die folgenden: „Luther weiß sich in einem ununterbrochenen Traditionszusammenhang, in dem er selbst nur ein Glied ist, ein Glied, das Ererbtes weitergibt. Dieser Zusammenhang durchzieht für ihn das Mittelalter genauso wie die Alte Kirche. Luther knüpft eben nicht unter Überspringen des Mittelalterlichen an das Altkirchliche oder gar unmittelbar an das Neutestamentlich-Apostolische an. Er nimmt vielmehr *innerhalb* des mittelalterlichen Traditionsbesitzes Gegensätze wahr, und zwar mit einer Schärfe, die ganz und gar unmittelalterlich ist. Und er tut dies aufgrund eines Schriftstudiums, das – bislang – an Intensität und Unmittelbarkeit zum Text kaum, wenn überhaupt, seinesgleichen hatte"; und „Der Protestantismus braucht die Verwurzelung in der vorreformatorischen, altkirchlichen und mittelalterlichen Tradition, weil davon seine Fähigkeit zum ökumenischen Dialog ganz wesentlich abhängt. – Zumal die Fähigkeit zum Dialog mit den ‚katholischen Kirchen' (also römischen Katholizismus, Orthodoxie und Anglikanismus) und damit der weit überwiegenden Mehrheit unter der christlichen Weltbevölkerung von heute im Kern davon berührt ist, ob Protestanten nicht nur rudimentäre Kenntnisse in alter und mittelalterlicher Kirchengeschichte besitzen, sondern ob sie die vorreformatorische Zeit auch als Teil ihrer eigenen Geschichte statt *rein entwicklungsgeschichtlich* begreifen. Mit einer Mumie, einem Fossil, ist nun einmal kein sinnvolles Gespräch möglich! Andererseits ist der ökumenische Dialog mit dem Fernziel christlicher Zeugnis- und

andere protestantische Theologen unterstreichen, dass „die Geschichte der evangelischen Kirchen nicht 1517, 1530 oder 1555“ beginnt, sondern „– wie die Geschichte aller christlichen Gemeinden – mit dem Urchristentum und der Jesus Christus als ihrem Herrn“.[12]

Außer der gemeinsamen Tradition teilen Lutheraner und Orthodoxe in einigen Gebieten Europas seit Jahrhunderten denselben Alltag. Zum Beispiel leben die Siebenbürger Sachsen zusammen mit den Orthodoxen, seitdem sie sich in überwiegender Mehrheit für die Lutherische Reformation durch das Wirken des einheimischen Reformator Johannes Honterus (1498– 1549)[13] im Jahre 1545 entschieden haben. Das gleiche gilt auch für Finnland. In Russland gibt es eine lutherische Präsenz, die vor mehr als 400 Jahren angefangen hat. Diese europäischen Beispiele des Zusammenlebens, die über Jahrhunderte gehen, haben selbstverständlich eine Rolle in der Entstehung der offiziellen bilateralen Dialoge zwischen Lutheranern und Orthodoxen gespielt. Viel wichtiger als das ist aber die Tatsache, dass sich *in einigen Gebieten Europas Orthodoxe und Lutheraner seit Jahrhunderten unmittelbar kennengelernt und – mit einigen Ausnahmen – sehr gut verstanden haben.*

Der historischen Wahrheit zuliebe muss man auch erwähnen, dass die Lutheraner für eine gewisse Zeit und in gewissen Gebieten versuchten, die Orthodoxen zum Luthertum zu bekehren. Timothy Ware beobachtet, dass schon die Tübinger Theologen gehofft haben, die Orthodoxen für ihre Reformation zu gewinnen wie Martin Crusius schrieb: „Wenn sie (die Orthodoxen) wollen, dass sie für die ewige Erlösung ihre Seelen gewinnen, dann müssen sie uns zusammenfügen und unsere Lehre annehmen oder sonst ewig sterben.“[14] Das Ergebnis der (eher bescheidenen)[15] lutherischen Missionen unter den Orthodoxen sind einige kleine lutherische Kirchen in Nahost. Das hat aber die Beziehungen zwischen diesen christlichen Konfessionen nicht bedeutend beschädigt.

Dienstgemeinschaft längst nicht mehr nur eine Sache des Beliebens, sondern des Überlebens.“ (Die Vorlesung ist geringfügig gekürzt in der Festschrift für *Hans Armin Gärtner* aus Anlass seines 70. Geburtstages, herausgegeben von *A. Haltenhoff/F.-H. Mutschler,* unter dem Titel „Hortus Litterarum Antiquarum“, Heidelberg 2000, 465–475, publiziert worden.

12 *Walter Fleischmann-Bisten:* 2017 – 500 Jahre Reformation in evangelischer und ökumenischer Sicht, MD 5/2011, 98.

13 Siehe Art. *Johannes Honterus,* in: TRE Bd. 15, Berlin/New York, 578–580.

14 *Timothy Ware:* The Orthodox Church, 94. Sein Kommentar lautet: „Zweifellos haben sie (die Tübinger Theologen) gehofft, eine Art Reformation unter den Griechen zu imitieren.“ Er charakterisiert ihre Hoffnung als „naiv“.

15 In Rumänien haben die Siebenbürger Sachsen im Unterschied zu den Ungarn, die sich für Calvins Reformation entschieden haben, nicht versucht, die Rumänen zu konvertieren.

Wie schon erwähnt, der erste wichtige theologische Kontakt zwischen Orthodoxen und Lutheranern hat im Jahre 1573 angefangen, also 66 Jahre nach dem Ausbruch der Reformation. Es wurden wichtige theologische Themen behandelt wie Rechtfertigung, Erbsünde, Amt, Abendmahl, Gebrauch der Sakramente, die Kirche-Staat-Beziehungen, der freie Wille und die Gnade, Mönchtum, Macht der Bischöfe, Gebet für die Toten, Anrufung der Heiligen usw. Auch wenn dieser Dialog scheiterte,[16] wird er immer als Vorbild der Dialoge zwischen Orthodoxen und Lutheranern gelten.[17] Heutzutage gibt es offizielle lutherisch-orthodoxe Dialoge, die sowohl auf regionaler oder nationaler Ebene als auch auf weltweiter Ebene (zwischen dem Lutherischen Weltbund und einer Sonderkommission, die alle in den wichtigsten Orthodoxen Kirchen vertreten sind) stattfinden. Es fehlt hier der Raum, diese Dialoge vorzustellen oder ihre Ergebnisse zu analysieren.[18] Für das Ziel dieses Aufsatzes ist es genug zu wissen, dass diese Dialoge weitergehen.

Wir dürfen auch nicht *die Bedeutung der Moral und ihrer Werte für das Leben der Kirchen und für die inter-kirchlichen ökumenischen Beziehungen* unerwähnt lassen. Es ist einfach eine beunruhigte Realität, dass heutzutage nicht nur die doktrinären Spaltungen, sondern immer gravierendere moralische Unterschiede Orthodoxe und Lutheraner voneinander trennen. Die Moral- und Wertunterschiede sind eine relativ neue Herausforderung, die man nicht unterschätzen darf. Sie können Grund für neuere Spannungen und Entzweiungen werden.[19]

16 Dieser theologische Dialog wurde von verschiedenen Theologen als „freundlich" (*T. Ware,* 93) oder sogar „außergewöhnlich freundlich" bezeichnet, aber leider „unfruchtbar in seinem unmittelbaren Ergebnis" (*John Travis:* Orthodox-Lutheran Relations: Their
Historical Beginnings in Greek, Orthodox Theological Review, [29], 4/1984, 303–325, hier 322).

17 Damit meine ich die gebliebene Freundschaft, trotz wenigen Fortschritten und Bereitschaft zu weiteren Dialogen. Der Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel hat in seinem aus dem Jahr 1581 stammenden Abschiedsbrief an Tübinger Theologen folgendes geschrieben: „So gehet nun euren Weg und schreibt uns, wenn ihr wollt, nicht mehr über die Dogmen, sondern um der Freundschaft willen."

18 Dazu siehe den Artikel „Lutheran-Orthodox Dialogue" von *Daniel F. Martensen,* in: Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf ²2002, 716–718 mit ausführlicher Bibliographie.

19 Ich beobachte eine gewisse Tendenz, die Moral- und Wertedebatte als marginal zu betrachten trotz klaren Signalen ihres Trennungspotentials. Es ist meiner Meinung nach auch falsch, sie wie die doktrinären Unterschiede wahrzunehmen, weil sie, anders als

Eins muss aber festgestellt werden, nämlich dass trotz vieler Unterschiede und einem theologischen Dialog, der für viele nur wenig Fortschritte macht, die über Jahrhunderte gestiftete Freundschaft zwischen Orthodoxen und Lutheranern im Sinne des oben erwähnten Briefes des Patriarchen Jeremias II. fest bleibt. Sie könnte jederzeit der Ausgangspunkt eines neuen Anfangs sein.

Die neue globale Realität – Eine Gelegenheit für das Nahekommen von Orthodoxen und Lutheranern

Das 20. Jahrhundert und die moderne ökumenische Bewegung bieten neue Gelegenheiten für die Annährung der Christen verschiedener Konfessionen. Seit 1948 sind die Lutheraner und die Orthodoxen zusammen mit anderen christlichen Konfessionen Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen, der eine systematische und programmatische Plattform der theologischen, missiologischen und sozialen Dialoge und Kennenlernen bietet. Da sowohl Orthodoxie als auch Luthertum Weltkonfessionen geworden sind, bietet man die Gelegenheit zur Annährung auch im Rahmen von regionalen ökumenischen Gremien.[20]

Außer der ökumenischen Bewegung, die ich hier nicht erläutern möchte, weil sie bekannt genug ist, bietet die neue globale Realität eine nicht wenig herausfordernde aber sicherlich wichtige Angelegenheit, da immer mehr Orthodoxe und Lutheraner zusammenleben. Während bis vor kurzem diese Tatsache lokal begrenzt war (nur in einigen Gebieten Osteuropas, etwa in Finnland und in Russland aber auch in Nahost), ist sie heutzutage eine Realität in allen Ländern Westeuropas sowie in Nordamerika. Über die Migration ist die Zahl der Orthodoxen in diesen Teilen der Welt deutlich gestiegen. Orthodoxe Christinnen und Christen haben dadurch Gelegenheit, andere Christen, darunter auch Lutheraner, unmittelbar kennenzulernen aber auch selbst kennengelernt zu werden. Diese Kontakte werden die Früchte der ökumenischen Bemühungen auf allen Ebenen der Kirchen verbreiten und entscheidend dazu beitragen, dass sich ein ökumenisches Ethos entwickelt.[21] Wenn das Kennenlernen sich in der Praxis um-

die Lehrunterschiede, sichtbarer im Alltag sind und viele gesellschaftliche Folgen haben.

20 Besonders in der Konferenz Europäischer Kirchen aber auch im Nahost Kirchenrat (Middle East Council of Churches), im All Afrikanischen Kirchenrat, im Nationalen Rat der Kirchen in den Vereinigten Staaten von Amerika usw.

21 Eine neuerliche Studie vom ÖRK erkennt, dass „Migration verändert kirchliche Landschaften“ (siehe www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/mi-

setzen kann, kann es nur als sehr positiv angesehen werden.[22] Diese neue Realität ist also ein wichtiges Potential, das uns bewusst sein muss und das wir für das Ziel der Einheit der Kirchen nutzen könnten.

Wem gehört 2017?

Ich hoffe, dass alles, was bisher gesagt wurde, meine Überzeugung bestätigt, dass heutzutage die Konfessionen und Kirchen aber auch die Christinnen und Christen nur gemeinsam ihre Vergangenheit aber auch Gegenwart und Zukunft wahrnehmen können. Deswegen gibt es auf diese Frage nur eine Antwort: 2017 gehört uns Christen. Es gehört uns Christen mit allen seinen Geschehnissen und Herausforderungen. Seine Eminenz Augustinos, Metropolit des Ökumenischen Patriarchats in Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, hat in seiner Botschaft an die 11. Synode der EKD für viele Orthodoxe gesprochen, als er sagte: „Auch für uns (die Orthodoxen) ist nämlich das Jahr 2017 und seine Vorbereitung eine außerordentliche ökumenische Herausforderung."[23]

Ich erlaube mir als orthodoxer Theologe, wie es der katholische Bischof Joachim Wanke[24] für seine Tradition getan hat, auch zu fragen „Haben Orthodoxe am Reformationsjubiläum 2017 etwas zu feiern?" Ich glaube, dass für uns Orthodoxe die Antwort einfacher sein kann als für die katholischen Brüder und Schwestern. Um das zu erläutern, erlauben sie mir mit der Erzählung einer Geschichte anzufangen. Als in den 70er Jahren ein hervorragender orthodoxer Theologe von einer Promotionsprüfungskommission gebeten wurde, seine über die Reformation geschriebene Doktorarbeit in drei Sätzen zusammenzufassen, hat er folgendes berichtet: „Für mich als orthodoxen Theologen war die Reformation eine tragische Notwendigkeit. Die römisch-katholischen Theologen sehen nur die Tragödie daran und die protestantischen Theologen nur die Notwendigkeit." Wir Orthodoxen können also einfacher zugleich die Tragödie der Kirchenspaltung, die die Reformation unwillig verursachte, sehen, aber auch die (mindestens damalige) Notwendigkeit der Reformation verstehen. Wir als Or-

gration-changes-ecclesi.html.

22 Damit meine ich zum Beispiel gemeinsame soziale oder diakonische Projekte, die für alle Christen relevant sind. Dazu gehört auch die wesentliche Unterstützung, die meine eigene Kirche – die Rumänisch-Orthodoxe Kirche – von verschiedenen lokalen lutherischen Kirchen Westeuropas bekommen hat, neue Gemeinden für die Migranten zu stiften. Konkret: viele Kirchengebäude wurden den rumänisch-orthodoxen Gemeinden zur Verfügung gestellt. Das bedeutet sicherlich „gelebte Ökumene".

23 www.ekd.de/synode2011/grussworte/79192.html.

thodoxe dürfen das Jubiläum 2017 unseren lutherischen Mitgeschwistern zuliebe feiern. Diese Qualität der Moderatoren, die wir Orthodoxen zu haben glauben, beinhaltet eine Verantwortung, die zugleich an die Kirchen der Reformation aber auch an die katholische Kirche gerichtet ist. Es geht kurzgesagt um die Verantwortung, die beiden christlichen Konfessionen einander näherzubringen. Wir dürfen das Jubiläum einer Konfession feiern, die für die Christenheit vieles beigetragen hat und noch viel beizutragen hat und die für die Einheit der Christen viel investiert hat. Wir müssen dem Luthertum dankbar sein für die Art und Weise, wie es uns herausgefordert hat, das Christsein ständig zu reflektieren und unsere Wurzeln erneut zu erforschen.

Fazit

Wem gehört 2017? – aus der orthodoxen Perspektive, die aber die anderen christlichen Konfessionen nicht aus dem Blick verliert, lässt sich diese Frage auf der Basis der historischen Fakten, wie auch auf die aktuelle Lage beantworten. Das Jubiläum 2017 gehört uns allen, weil wir eine gemeinsame Tradition, die uns alle auf unserem Weg zur Einheit inspiriert und herausfordert, teilen. Es gehört uns allen, weil wir in einem theologischen Dialog engagiert sind, der uns keinen Rückweg mehr erlaubt. Es gehört uns allen, weil wir als Christen heutzutage nicht mehr in getrennten Konfessionen denken dürfen. Diese gemeinsame Zugehörigkeit bedeutet aber auch geteilte Verantwortung. Die orthodoxen Christen sind dazu verpflichtet, ihren lutherischen Geschwistern näher zu stehen und sie an unsere gemeinsamen Werte ständig zu erinnern. Luthertum ist für die Orthodoxen eine christliche Konfession mit dem sie – trotz Unterschiede in der Lehre, die nicht zu übersehen sind – gute historische Beziehungen hatten, die uns erlauben, auf eine bessere Zukunft zu hoffen.

Die Vernunft im Großraumbüro

Die Rede Papst Benedikts XVI. vor dem Deutschen Bundestag mahnt zur Achtung der unverfügbaren Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaats – wer aber soll erkennen, was unverfügbar ist?

Am 22. September 2011 trat Papst Benedikt XVI. auf Einladung des Bundestagspräsidenten mit einer kritischen Zeitdiagnose vor die Parlamentarierinnen und Parlamentarier des Deutschen Bundestages. Das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche und des Vatikanstaats warnte vor der „alleinige[n] Herrschaft der positivistischen Vernunft“[1] im öffentlichen Bewusstsein und davor, dass „die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht außer Kraft gesetzt“[2] seien:

„Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht […], da verkleinert sie den Menschen, ja sie bedroht seine Menschlichkeit.“[3]

Die positivistische Vernunft gleicht, so die Pointe seiner Rede „Betonbauten ohne Fenster, in denen wir uns Klima und Licht selber geben, beides nicht mehr aus der weiten Welt Gottes beziehen wollen“[4] und das kann kein gutes Ende nehmen. Zeit also, die Fenster aufzureißen und die Natur „in ihrer wahren Tiefe, ihrem Anspruch und mit ihrer Weisung“[5] hereinzulassen. Wie aber stellt sich der Papst den Weg ans Fenster vor?

Für die Rechtsphilosophie bedeutet das Bild von der positivistischen Vernunft im Betonbau zunächst eine scharfe Kritik am klassischen Rechtspositivismus und dessen prominentestem Vertreter, dem österreichischen Juristen Hans Kelsen. Nach der Auffassung der klassischen Rechtspositivisten interessiert die Welt außerhalb des Betonbaus tatsächlich nicht. Der Engländer John Austin formuliert es um die Mitte des 19. Jahrhunderts am treffendsten:

„Gegenstand der Rechtsphilosophie ist allein das positive Gesetz. Es geht ihr also nur um das, was man schlicht und unmissverständlich als Gesetz bezeichnet. Um das also, was die Obrigkeit den Untertanen anordnet.“[6]

1 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011, hg. v. Libreria Editrice Vaticana. S. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_ge.html (Abrufdatum: 28.11.2011).

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 *John Austin:* The Province of Jurisprudence Determined (^{5}1885), Cambridge 1995, 28. Übersetzung: Christian Henkel.

Ungeachtet aller Vorbehalte, die insbesondere der überzeugte Demokrat Kelsen gegen die Gleichsetzung von Macht und Recht haben mag,[7] ist die Gefahr einer solchen Sicht auf das Recht doch evident. Der Papst bringt das zur Sprache, wenn er an das Unrecht im Dritten Reich erinnert:

„Wir haben erlebt, […] dass Macht gegen Recht stand, das Recht zertreten hat und dass der Staat zum Instrument der Rechtszerstörung wurde – zu einer sehr gut organisierten Räuberbande, die die ganze Welt bedrohen und an den Rand des Abgrunds treiben konnte."[8]

Die Gefahr hat freilich nicht nur der deutsche Papst erkannt. Bereits kurz nach dem Ende der NS-Schreckensherrschaft und damit mehr als 60 Jahre vor der Rede Benedikts XVI. schreibt der deutsche Jurist Gustav Radbruch allen Rechtsanwendern eine deutliche Warnung ins Stammbuch:

„Wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges' Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur."[9]

Der ehemalige Rechtspositivist Radbruch erklärt damit, dass das Recht einen moralischen Kern braucht, um überhaupt Recht zu sein. Wo dieser Kern fehlt, da scheint die positivistische Vernunft tatsächlich Ungeheuer in ihrem Betonbau zu gebären.

Zwei Probleme ergeben sich mit dem Bild von der Vernunft im Betonbau. Zum Ersten: Gebiert sie wirklich Ungeheuer? Der Verweis des Papstes auf die deutsche Geschichte ist zweifelsohne wichtig. Ob das NS-Unrecht aber tatsächlich der „alleinige[n] Herrschaft der positivistischen Vernunft"[10] geschuldet ist, darf zumindest bezweifelt werden. Haben sich nicht gerade die NS-Juristen besonders weit aus dem Fenster pseudo-naturrechtlicher Begründungsversuche gelehnt, wenn sie von der „Reinheit des deutschen Blutes"[11] in den Nürnberger Gesetzen sprachen und damit, ganz unähnlich einer Räuberbande, das Unrecht systematisch zu begründen suchten? Ist eine Justiz, die gegen grundlegende prozedurale Standards verstößt überhaupt mit jedweder Vernunft in Verbindung zu bringen?

Zum Zweiten: Löst der Blick aus dem Fenster wirklich alle Probleme? Die Quelle unverfügbaren Rechts, die Benedikt XVI. hier gegen den Rechtspositivismus

7 In der Papstrede kommt die Sicht Kelsens nur vermittelt über die Darstellung des Naturrechtsphilosophen *Wolfgang Waldenstein* zur Sprache. Vgl. *ders.:* Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft, Augsburg 2010. Zur Kritik an Waldenstein vgl. *Stephan Rixen:* Papst Benedikt XVI. vor dem Bundestag. „Vergesst mir das Naturrecht nicht", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. November 2011, 33. http://begegnungund-dialog.blogspot.com/2011/12/papst-benedikt-xvi-vor-dem-bundestag.html (Abrufdatum: 1.12.2011).

8 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

9 *Gustav Radbruch:* Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: Süddeutsche Juristen-Zeitung 5 (1946), 105–108, hier 107.

10 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

11 Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. September 1935, in: Reichsgesetzblatt 1935 I, 1146.

und den schon anderweitig bemühten Relativismus demokratischer Systeme[12] in Stellung bringt, wird als „objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt“[13] beschrieben. Wem aber zeigt sich diese Vernunft und was hat sie den Parlamentarierinnen und Parlamentariern auf den Stühlen des Bundestages zu sagen? Hätte man einzelne Abgeordnete vor der Abstimmung zur Präimplantationsdiagnostik verpflichtet, so zu entscheiden, wie sich die Dinge eben „in der Natur“[14] zeigten, das Ergebnis wäre nach wie vor fern jeder Eindeutigkeit.

Freilich hat der Verweis auf natürliche Grundsätze im modernen Recht eine lange Tradition. Als der Rechtspositivismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur herrschenden Methode in den Rechtsfakultäten avanciert, erinnern sich staatskritische katholische Theologen und Rechtsphilosophen an das klassische Naturrechtsdenken. Für sie bleibt alles, was der Staat an menschlicher Ordnung mit dem Recht schafft, rückgebunden an die göttliche Ordnung, die sich in der Natur zeigt. Vor allem Menschengemachten steht, so formuliert es Benedikt XVI., der „Creator Spiritus“.[15]

Damit ist freilich noch nicht das Problem gelöst, wie aus der göttlichen Ordnung in der Natur justiziables Recht werden soll, wenn doch jeder seine eigene Sicht auf die Natur hat. Auch die moderne Rechtsphilosophie kommt am Individuum nicht vorbei.[16]

Angesichts dieser Unklarheit; warum wünscht der Papst den Abgeordneten des Deutschen Bundestages ein „hörendes Herz“[17], beziehungsweise den Blick aus dem Fenster? Vielleicht deshalb, weil er selbst klar zu sehen glaubt. Dann aber stellt sich die Frage, ob nicht ein einzelner Erkennender genügt, um die natürliche Ordnung in eine Rechtsordnung zu gießen. Zerredet das Parlament also die wahre Erkenntnis?

Dass diese Frage politischen wie ökumenischen Sprengstoff in sich birgt, lässt sich an einem anderen prominenten Kritiker des Kelsen’schen Rechtspositivismus zeigen. Schon 1914, lange vor seinen Verstrickungen in die NS-Justiz, forderte der Jurist und Katholik *Carl Schmitt,* es müsse ein unverfügbares Recht vor dem konkreten Gesetz geben. Da das zerstrittene Parlament seiner Zeit aber offensichtlich nicht zur Erkenntnis dieses Rechts fähig sei, müsse es eben Einen geben, der dieses Recht klar erkennt und in konkrete Gesetze übersetzt.

„Der Wille des absoluten Herrschers kann nur deshalb Gesetz sein, weil er seinem Amte nach nichts mehr wollen kann, wie das, was Recht ist.“[18]

12 Vgl. das Gespräch mit Jürgen Habermas über die Grundlagen der freiheitlichen Rechtsordnung: *Jürgen Habermas und Josef Ratzinger:* Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005.

13 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Für eine Übersicht vgl. *Robert E. Rodes Jr.:* Schools of Jurisprudence, Durham 2011.

17 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

18 *Carl Schmitt:* Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen (1914), Berlin ^{3}2004, 95.

Was Carl Schmitt da in seiner Habilitationsschrift vom *Wert des Staates und der Bedeutung des Einzelnen* schreibt, offenbart, dass Recht und Macht sich auch im Naturrecht gefährlich nahe kommen können. Die politische Sprengkraft dieses Satzes liegt nun darin, dass jeder Einspruch gegen den Herrscherwillen, jede demokratische Meinungsbildung ein direkter Affront gegen das natürliche Recht ist. Selbst wenn wir uns den Herrscher als die Gerechtigkeit in Person vorstellen, weckt dessen Unhinterfragbarkeit nicht beunruhigende Gedanken an den Fürsten Niccolò Machiavellis oder den Leviathan Thomas Hobbes?[19]

Auch aus ökumenischer Perspektive muss eine solche „Gerechtigkeit von Amts wegen" Sorge auslösen; noch mehr, wenn man bei Schmitt die Zeilen liest, die zu dem oben Genannten führen. Vorbild für den unhinterfragbaren Souverän ist nämlich der infallible Papst. Dabei ist der Stein des Anstoßes nicht so sehr die Hervorhebung eines Amtes, sondern der Gedanke Schmitts, dass dieses Amt einzig und allein unhinterfragbares Recht produziert. Damit entzieht es sich sowohl der eigenen Kirche, als auch der Gemeinschaft der Kirchen und verspielt sein eigenes Potential zur Einigung der Christen, wie auch das Potential der anderen kirchlichen Stimmen im Ringen um die Wahrheit im Glauben.[20]

Auch wenn vieles von dem, was Schmitt über den Katholizismus schreibt, seiner Außenperspektive als preußischer Jurist aus katholischem Milieu geschuldet sein mag,[21] so muss man sich doch mit seiner Souveränitätsvorstellung politisch wie kirchlich auseinandersetzen. Es genügt eben nicht, wenn nur einer am Fenster steht.

Wahrscheinlicher ist deshalb eine zweite Perspektive auf den Wunsch des Papstes nach einem „hörende[n] Herz"[22]. Wenn der Papst *allen* Parlamentarierinnen und Parlamentariern den Blick aus dem Fenster wünscht, dann kann ein vollständiges

19 Vgl. *Hasso Hofmann:* Legalität gegen Legitimität, 68. Vgl. auch *Manfred Dahlheimer:* Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 181: „Die *auctoritas* könnte sich ja an der *veritas* orientieren. Aus dem polemischen Kontext ergibt sich jedoch, daß die auctoritas durchaus auf Kosten der veritas entscheiden kann."

20 Zur Gemeinschaft der Kirchen vgl. die Ergebnisse der lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe von Farfa Sabina. *Dies.:* Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen, Frankfurt a.M. und Paderborn 2010. Zu den ökumenischen Implikationen des Papstbesuches vgl. *Friedrich Weber:* Gemeinsam Kirche sein?! Ökumenische Beobachtungen der letzten 12 Monate, hg. v. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, 7/2011. S. auch www.velkd.de/down-loads/11-11-07_Catholica_Bericht_zur_Veroeffentlichung_Hp_We.pdf (Abrufdatum: 28.11.2011).

21 Vgl. zur Biographie Schmitts *Reinhard Mehring:* Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München 2009, hier 18–20, sowie *Gopal Balakrishnan:* The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt, London 2000, hier 11 f. Zum Erstarken der Nationalstaaten vgl. *Jürgen Kocka:* Das 19. Jahrhundert, hier 84 und 90 f. Als Gegenthese zur Abkapselung katholischer Milieus in den Nationalstaaten vgl. *Manuel Borutta:* Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, Discussion Paper SP IV 205–404, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.

22 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

Bild, von dem was sich „in der Natur“[23] zeigt, auch nur von allen *gemeinsam* erkannt werden.

Grundlegend für diese Sichtweise ist ein Grundvertrauen in die prinzipielle Vernunftfähigkeit jedes einzelnen Parlamentariers. Zu Beginn seiner Rede spricht Benedikt dieses Vertrauen aus, indem er darauf hinweist, dass das Christentum den Staat nicht auf ein geoffenbartes göttliches Recht verpflichtet, sondern auf „Vernunft und Natur“[24], die beide in Gott gegründet seien. Denkt man diesen Gedanken weiter, kann man zu dem Schluss kommen, dass die Vernunft selbst ein Teil der Gott-gemachten und damit gut-gemachten Natur ist. Das hat schon Thomas von Aquin in seiner Summa Theologiae erkannt:

„Schließlich wohnt dem Menschen die Hinneigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft inne, die ihm eigen ist: Auf diese Weise hat der Mensch eine natürliche Hinneigung dazu, daß er die Wahrheit über Gott erkennt und in Gemeinschaft lebt.“[25]

Wenn der Mensch also zur Erkenntnis des Guten mittels der Vernunft fähig ist, dann können wir mit Thomas auch darauf vertrauen, dass sich diese Erkenntnis in der Gesetzgebung niederschlägt:

„Das Gesetz ist nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat.“[26]

Noch ein anderer Aspekt klingt bei Thomas an. Er stellt nämlich die Erkenntnis des Guten durch die Vernunft in beiden Stellen in den direkten Kontext des Lebens in der Gemeinschaft. Der Mensch ist schon bei Thomas ein *animal sociale et politicum,* das sich nur zusammen mit anderen zu solchen Höchstleistungen wie der
Erkenntnis der Wahrheit und der rechtlichen Ausrichtung menschlichen Zusammenlebens darauf aufschwingen kann. Denkt man diesen Gedanken über die Zeitumstände, in denen die Summa 1265–1273 entstanden ist, hinaus, so kann man durchaus zu dem Schluss gelangen, dass die Erkenntnis von Wahrheit und die Schaffung von Recht überhaupt nur im gemeinschaftlichen Diskurs entstehen können.

Dies ist die zweite und vielleicht in der Rede Benedikts XVI. etwas spärlicher beleuchtete Konsequenz aus dem Vertrauen in die menschliche Vernunft. Wenn der Papst dem Einzelnen schon die Erkenntnis des Guten zuspricht – andernfalls wäre der Wunsch nach einem „hörende[n] Herz“[27] wirklich nur eine freundliche Geste –, wie befruchtend muss dann der Austausch unter den gleichermaßen erkenntnisfähigen Bewohnern des Betonbaus sein?

Der Rede von Benedikt XVI. Rede hätte also eine stärkere Betonung dieses gemeinschaftlichen Aspektes der Vernunft derjenigen, die da im Parlament vor ihm

23 Ebd.
24 Ebd.
25 *Thomas von Aquin:* Summa Theologiae, I–II 94, 2.
26 Ebd., 90, 4.
27 *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

saßen, gutgetan. Und ein anderes Bild: Die menschliche Vernunft muss nicht nur in die Natur schauen, sie muss auch über das je eigene Verständnis des dort Gesehenen miteinander ringen. Den Parlamentarierinnen und Parlamentariern ist wenig damit geholfen, einzeln ans Fenster zu treten, sie müssen zusammen in ein Großraumbüro mit Aussicht ziehen. Im Grunde kann der Plenarsaal des Bundestages zu einem solchen Ort werden, an dem sich Menschen verantwortungsvoll um die rechte Einsicht in die Grundlagen unserer Rechtsordnung bemühen. Eine solche Einsicht muss nicht katholisch geprägt sein, sie muss nicht einmal aus dem jüdisch-christlichen Erbe Europas gespeist sein. Nimmt man die Universalität der Vernunfterkenntnis ernst, so ist jeder Abgeordnete gleich kompetent, die Welt außerhalb des Betonbaus wahrzunehmen. Es bleibt dann nur zu wünschen, dass die Parlamentarierinnen und Parlamentarier auch kompetent genug werden, einen freien und offenen Diskurs über ihre Einsichten zu führen. Ein solcher Diskurs kann nie abgeschlossen sein. Es muss immer wieder neu verhandelt werden. Dazu hat die kritische Zeitdiagnose des Papstes, wesentlich stärker aber sein frommer und zugleich aufrührender Wunsch nach einem beständig „hörende[n] Herz“[28] Entscheidendes beigetragen.

Christian Henkel

(Christian Henkel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.)

28 Ebd.

Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte von religiösen Minderheiten

Istanbul, Türkei
28. November bis 2. Dezember 2011

Kommuniqué

Wir, die Teilnehmer an der Internationalen Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte religiöser Minderheiten – aus Kirchen, kirchennahen Organisationen, aus Wissenschaft und Zivilgesellschaft, von Menschenrechtsorganisationen und aus dem juristischen Bereich, aus 23 Ländern Afrikas, Asiens, des Mittleren Ostens, Amerikas und Europas kommend – haben uns, als Mitglieder einer Internationalen Studienkonsultation, die von der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten organisiert worden ist, in Istanbul in der Türkei zusammengefunden. Die Konsultation untersuchte die Lage hinsichtlich der Rechte religiöser Minderheiten und der Religionsfreiheit in verschiedenen Kontexten.

Wir möchten Ihrer Allheiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I., unsere tiefempfundene Dankbarkeit für seinen Empfang und seine Ansprache an die Teilnehmer der Konsultation ausdrücken und unserer Freude Ausdruck verleihen für die Gewährung einer Audienz sowie die Teilnahme an der Heiligen Liturgie zum Fest von Sankt Andreas, dem Schutzpatron des Ökumenischen Patriarchats.

Im Verlaufe der Studienkonsultation erhielten wir Berichte zur Situation der Religionsfreiheit und der Rechte religiöser Minderheiten in 27 Ländern. Diese Berichte bestärkten uns in unserer gemeinsamen Auffassung bezüglich der Rechte, auf die alle Menschen Anspruch haben, wiesen uns auf zahlreiche Menschenrechtsbelange hin und befähigten uns, eine Reihe von Schritten zu benennen, die unternommen werden sollten, um die Religions- und Glaubensfreiheit sowie die Rechte religiöser Minderheiten in verschiedenen Kontexten zu sichern.

Wir stellen fest, dass die Freiheit von Religion und Weltanschauung ein allgemeines Gut ist und die Voraussetzung für die demokratische und friedvolle Fortentwicklung der menschlichen Gesellschaft darstellt. Die weit verbreiteten schweren Verletzungen dieser Freiheit gefährden die Stabilität, die Sicherheit und die Entwicklung vieler Staaten und haben schwerwiegende Auswirkungen auf das Leben von Individuen, Familien und Gemeinden, insbesondere hinsichtlich eines friedvollen Zusammenlebens.

Wir stellen mit Nachdruck fest, dass alle Menschen eine angeborene Würde besitzen. Wir anerkennen und betonen die Bedeutung der internationalen Menschenrechtsstandards in Bezug auf Religion, Weltanschauung und religiöse Minder-

heiten. Die internationalen Menschenrechte sprechen in Bezug auf Religion oder Weltanschauung allen Menschen folgende Rechte zu:

- das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht beinhaltet auch die Freiheit des Einzelnen zum Wechsel der Religion;
- sowie die Freiheit, seine Religion einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht und durch die Ausübung und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben;
- den Schutz vor Diskriminierung in allen Lebensbereichen aufgrund einer Religion oder einer Weltanschauung, vor Zwang in Bezug auf Religion und Weltanschauung;
- das Recht, die Erziehung der Kinder in Übereinstimmung mit den eigenen Überzeugungen sicherzustellen;
- das Recht auf Kriegsdienstverweigerung.

Staaten und Regierungen haben die Pflicht, die Freiheit von Religion und Weltanschauung zu respektieren, zu schützen und zu fördern, in all ihren Dimensionen und für alle Menschen in ihrem Herrschaftsgebiet, ohne Ansehen der jeweiligen Religion oder Weltanschauung.

Wir anerkennen und begrüßen die positiven Schritte hin zu einer umfassenderen Achtung der Freiheit von Religion und Weltanschauung in einer Vielzahl von Kontexten. Wir beobachten aber auch mit tiefer Besorgnis schwerwiegende Verletzungen dieser Rechte.

Während der Studienkonsultation wurde von etlichen Beispielen der Nichtgewährung des Rechts auf Religionsfreiheit berichtet. In verschiedenen Kontexten gibt es Praktiken, die das Recht auf einen Wechsel der religiösen Zugehörigkeit beschränken und die zur Trennung von Familien, materiellen oder sozialen Beeinträchtigungen oder gar Strafverfolgung, Gefängnis und Todesstrafe führen können. Diese Bestimmungen zur Unterbindung von Konversionen in einigen Ländern leisten einem Missbrauch Vorschub und tragen zur negativen öffentlichen Wahrnehmung von und zur Gewalt gegen religiöse Minderheiten bei.

Zahlreiche Menschen sehen sich angesichts von staatlichem oder religiösem Zwang großen Schwierigkeiten gegenüber, ihre Religion oder ihre Weltanschauung frei und nach eigenem Ermessen zu bekennen und auszuüben. In bestimmten Fällen gibt es auch staatliche Einmischung in die Entscheidungsprozesse einer religiösen Gemeinschaft; in anderen Fällen werden Religionsgesetze und die entsprechende Rechtssprechung durch den Staat verordnet. Zugleich gibt es Gesetze gegen Blasphemie, die auf die öffentliche Diskussion abschreckend wirken, wie auch auf das Recht, die eigene Religion oder Weltanschauung zu bekennen und die religiöse Minderheiten unverhältnismäßig benachteiligen.

Viele religiöse Gemeinschaften haben Schwierigkeiten, den legalen Status zu erlangen, der nötig ist, Grundeigentum zu erwerben und Gebäude bauen oder erhalten zu können, z. B. für Gottesdienststätten und Friedhöfe oder für andere Erfordernisse wie etwa religiöse und theologische Ausbildung. Diese Schwierigkeiten behindern sie auf schwerwiegende Weise in der Ausübung ihrer Religion.

Diskriminierung aufgrund einer Religion oder einer Weltanschauung beschränkt beträchtlich die Möglichkeiten religiöser Minderheiten, ihre Rechte auf

Erziehung, Gesundheit und Arbeit wahrzunehmen und am Demokratisierungsprozess teilzunehmen. Eine diskriminierende Gesetzgebung und entsprechende staatliche Praktiken bilden einen legitimierenden Rahmen für weitreichende gesellschaftliche Diskriminierung. Der Entzug von Möglichkeiten, soziale Ausgrenzung und Gewalt gegenüber Minderheiten sind die unausweichlichen Folgen einer systematischen Diskriminierung und bedrohen das soziale Gefüge einer Gesellschaft.

In vielen Fällen wird in Unterrichtsprogrammen und Lehrbüchern die Rolle von Minderheiten in der Gesellschaft abgewertet oder negativ dargestellt und so bestehende gesellschaftliche Vorurteile verstärkt und Intoleranz und Diskriminierung gefördert. Darüber hinaus verletzt eine verpflichtende religiöse Erziehung von Kindern mit einem minoritären religiösen Hintergrund in der Religion der gesellschaftlichen Mehrheit die Rechte von Eltern und Kindern. Weiterhin können bestehende rechtliche und staatliche Praktiken in bestimmten Ländern in Bezug auf religionsverschiedene Ehen ebenfalls negative Auswirkungen auf das Recht haben, die Kinder aus diesen Ehen im Sinne der Religionsfreiheit zu erziehen.

Ebenso sind die Medien in vielen Ländern dafür verantwortlich, dass religiöse Gruppen auf negative Weise dargestellt werden und tragen so zum Fortbestehen falscher Stereotype und einer Verschärfung der Diskriminierung bei.

Schließlich gefährdet die Unfähigkeit mancher Staaten, ihre religiösen Minderheiten vor Gewalt zu schützen, den Bestand der Gesellschaft selbst und stellt zudem eine Verletzung der internationalen Verpflichtungen dieser Staaten dar. Die „Kultur der Straflosigkeit", die entsteht, wenn es versäumt wird, Verbrechen gegen Mitglieder von minoritären Gemeinschaften zu untersuchen und zu verfolgen, stellt eine Bedrohung für die langfristige Stabilität von Nationen dar.

Die Teilnehmer der Studienkonsultation:

- fordern deshalb die Staaten auf, die bestehenden Schutzmaßnahmen gegen die Verletzung des nationalen und internationalen Rechts auf Religionsfreiheit zu verstärken und effektiver zu gestalten,
- rufen zu konzertierten und koordinierten Anstrengungen von Seiten der religiösen, zivilgesellschaftlichen und staatlichen Akteure auf, um den Verletzungen dieses Rechtes zu begegnen,
- bitten die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) dieser Konsultation eine weitere folgen zu lassen und einen Aktionsplan zu erstellen, der u. a. folgende Themen zum Gegenstand haben könnte: das Verhältnis von Säkularisation und Religion, das Problem des wachsenden Nationalismus und der Politisierung von Religion, die Rechte und Pflichten von religiösen Minderheiten, die Steigerung von Achtsamkeit und erzieherische Maßnahmen zur Förderung und zum Schutz des Rechtes auf Freiheit von Religion oder Weltanschauung;
- schlagen als möglichen nächsten Schritt die Organisation von thematischen und gebietsspezifischen Konsultationen vor; es sollte auch die Möglichkeit der Gründung eines ökumenischen Forums zu Fragen der Religionsfreiheit und der Menschenrechte eruiert werden.

Förderung und Schutz des Rechtes auf Freiheit von Religion oder Weltanschauung sollten das Anliegen und das Bemühen aller sein. Die Teilnehmer erinnern an die Worte des Ökumenischen Patriarchen: „Wir sind dazu aufgerufen prophetische Gemeinschaften des Wandels zu sein in einer Welt, die in eine Sackgasse geraten ist. Prophetische Gemeinschaften des Friedens in einer globalen Gesellschaft, die durch Krieg bedroht ist, prophetische Gemeinschaften des Dialogs in einer Zivilisation, die durch Zwiespalt und Feindschaft gekennzeichnet ist und prophetische Gemeinschaften der Versöhnung mit Gottes Schöpfung in einer Zeit, in der die Zukunft des Planeten auf dem Spiel steht."

Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (ÖRK)

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

In memoriam
Metropolit Damaskinos (Papandreou) von Adrianopel (1936–2011)

„Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionsverweigerung rechtfertigen, d. h. ob die Trennungen im Sinn verschiedenartiger Traditionen zu verstehen sind und nicht mehr als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Ich denke, man muss in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren', sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?'…"[1] Diese kurze Passage charakterisiert in mehrerer Hinsicht die ökumenische Weite ihres Autors, – des ehemaligen Metropoliten der Schweiz, Damaskinos Papandreou, der am 5. November 2011 verstorben ist.

Basilios Papandreou kam am 23. Februar 1936 als jüngstes Kind einer Priesterfamilie in einem kleinen Dorf in Ätolien/Griechenland zur Welt. Nach dem Studium an der theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats in Halki nahm er 1959 bei seiner Diakonenweihe den Namen Damaskinos an. Seine Studien setzte er in Bonn und Marburg fort mit den Schwerpunkten Kirchengeschichte, vergleichende Religionswissenschaften und Religionsphilosophie. Dabei kam die Ökumene bereits dadurch in den Horizont, dass er sowohl bei dem evangelischen Theologen Wilhelm Schneemelcher als auch dem katholischen Professor Joseph Ratzinger studierte, mit denen ihn zeitlebens eine Freundschaft verband. Promoviert wurde er an der Universität Athen mit einer Arbeit über die armenische Kirche. Nachdem er 1961 zum Priester mit dem Titel eines Archimandriten geweiht worden war, wurde ihm noch während der Studienzeit die seelsorgerliche Betreuung der griechischen Gastarbeiter in der Nähe von Bonn anvertraut. 1965 wurde er Vorsteher des neuen orthodoxen Mönchszentrums in Taizé (Frankreich), und 1969 ernannte ihn der Ökumenische Patriarch zum Direktor des drei Jahre zuvor gegründeten Orthodoxen Zentrums in Chambésy bei Genf und ein Jahr später zum Metropoliten von Tranoupolis. Als 1982 die Schweiz und Liechtenstein eine unabhängige Metropolie wurden, wurde Damaskinos Metropolit der Schweiz und Exarch von Europa.

Bis er aufgrund eines Schlaganfalls 2003 gezwungen war, sich aus seinem Amt zurückzuziehen,[2] machte er in vielfacher Weise die im Studium gelegte ökumenische Grundlage fruchtbar. In der Natur der ihm übertragenen Aufgaben lag zunächst die inner-orthodoxe Ökumene: Zuständig für die Vorbereitung des Heiligen

1 *Damaskinos Papandreou:* Gottesdienst – geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt, in: *Wilhelm Schneemelcher* (Hg.): Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1986, 82–93, 91.

2 Seither trug er den Titel Metropolit von Adrianopel.

und Großen Konzils musste er die orthodoxen Ortskirchen an einen Tisch bringen und zahlreiche panorthodoxe Konferenzen und interorthodoxe Kommissionen organisieren. Ein zentrales Anliegen war ihm aber auch die Ökumene mit den nichtorthodoxen Kirchen, dem er an verschiedenen Stellen nachging: Nachdem er bereits 1968 theologischer Berater der Delegation des Ökumenischen Patriarchats auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala gewesen war, war er in den 1970er Jahren offiziell die Verbindungsperson der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Orthodoxie. Er war Ko-Vorsitzender für die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen und mit den Alt-Katholiken und war an den Vorbereitungen für den Dialog mit den Reformierten beteiligt. Von 1986 bis1992 war er außerdem Mitglied im Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Als Gastprofessor wirkte er an verschiedenen Universitäten wie auch am Ökumenischen Institut Bossey und wurde 1974 der erste orthodoxe (nebenamtliche) Professor an einer katholischen Universität (Luzern) in der Schweiz. In Chambésy gründete er schließlich in ökumenischem Geist das Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie, das auf einer Vereinbarung mit der katholischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) und der Protestantischen Fakultät der Universität Genf basiert.

Auch im interreligiösen Dialog hat Metropolit Damaskinos einen wichtigen Beitrag geleistet: Nach einer Initiative für den interkulturellen Dialog mit dem Islam errichtete er 1999 die Stiftung für Interreligiöse und Interkulturelle Forschungen und Dialoge.

Wie das anfangs genannte Zitat zeigt, war sein ökumenisches Denken von einer inneren Freiheit geprägt, die nicht jeder nachvollziehen konnte, die ihn aber auch nicht daran hinderte, sein orthodoxes Profil zu bewahren. Leiten ließ er sich durch seine theologische Überzeugung und nicht durch diplomatische Freundlichkeiten. Wenn ihm eine Sache am Herzen lag, ließ er es sich nicht nehmen, sich persönlich dafür einzusetzen. Deshalb war Metropolit Damaskinos nicht immer bequem, – weder für seine ökumenischen Partner noch für seine eigene Kirche, aber er blieb sich selbst treu und war daher überzeugend.

Die orthodoxe Kirche und die weltweite Ökumene verlieren mit Metropolit Damaskinos eine Persönlichkeit, die die seltene Begabung hatte, nicht nur aufgrund einer tiefgehenden theologischen Kenntnis und Denkkraft, sondern auch aufgrund seiner festen Verwurzelung im orthodoxen Glauben, verbunden mit menschlicher Weite und Großzügigkeit eine Brücke zwischen den kirchlichen Traditionen des Ostens und des Westens zu bauen. Seine eingangs zitierte Frage ist bis heute nicht beantwortet. Es bleibt nur zu wünschen und zu hoffen, dass sie von seinen Nachfolgern aufgenommen wird, damit die Saat, die er gesät hat, nachhaltige Früchte tragen wird.

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.)

Gestern – heute – morgen

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat am 31. Oktober in Eisenach ihr *Themenjahr 2012 „Reformation und Musik“* eröffnet. In ganz Deutschland erklingt im Themenjahr der „musikalische Schatz der Reformation“. Im Miteinander Tausender bringen mit „366+1, Kirche klingt 2012“ die verschiedensten Musici bundesweit einen künstlerischen Schatz der Reformation in vielfältiger Tradition zum Klingen: ihre Musik. Durch alle 366 Tage des Schaltjahres 2012 zieht sich im Rahmen der Lutherdekade zum Jahresthema *Reformation und Musik* ein im Dominoprinzip verbundenes Band von Konzerten, Gottesdiensten und Soireen in offenen Kirchen durch ganz Deutschland. Im Rahmen der Lutherdekade zur Hinführung auf das 500-Jahr-Gedenken der Reformation 2017 steht jedes Jahr unter einem anderen Themenschwerpunkt. *„Taufe und Freiheit“* standen 2011 im Mittelpunkt der Lutherdekade.

„Am Anfang war das Wort.“ Die ersten Worte aus dem Johannesevangelium stellen das Motto der Kommunikations- und Marketingkampagne der Lutherdekade, der Vorbereitung auf das *500. Reformationsjubiläum 2017.* Die von Bund, EKD und Ländern getragene Kampagne soll die große Bedeutung des Thesenanschlags Martin Luthers 1517 und der Reformation national wie international ins Licht der Öffentlichkeit rücken.

Die europäischen griechisch-katholischen Bischöfe kamen vom 3. bis 6. November im rumänischen Oradea zu einem Kongress über *Fragen der Neuevangelisierung* zusammen. Der Kongress wurde vom „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen“ (CCEE) unterstützt.

Der *Internationale Anglikanisch/Alt-Katholische Koordinierende Rat* (AOCICC) hat sich vom 4. bis 8. November in York (England) zur letzten Tagung seiner laufenden Mandatsperiode getroffen. Dabei beriet er abschließend den Text einer gemeinsamen Erklärung über Ekklesiologie und Mission mit dem Titel *„Belonging Together in Europe“.* Die gemeinsame Erklärung soll eine Grundlage sein, auf der die beiden Kirchen „zu voller sichtbarer Einheit weiter voranschreiten“, und soll nun von den zuständigen Organen beider Kirchen approbiert werden. Der Bericht des AOCICC an die Erzbischöfe von Canterbury und Utrecht enthält zudem Empfehlungen, die für ein neues Mandat berücksichtigt werden sollen.

Der erste Entwurf einer *neuen Missionserklärung des Ökumeni-*

schen Rates der Kirchen (ÖRK) stand im Mittelpunkt einer Tagung der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME), die vom 22. bis 26. November auf dem Gelände der Universität von Ghana in der Nähe von Accra stattfand. Der vorläufige Text der Erklärung wird im März 2012 in Manila auf einer größeren Missions- und Evangelisationstagung im Vorfeld der Vollversammlung weiter bearbeitet und schließlich auf der nächsten ÖRK-Vollversammlung 2013 in Busan (Korea) vorgelegt werden. Auf ihrer Tagung in Ghana feierte die Kommission auch das 50-jährige Jubiläum der Angliederung des früheren *Internationalen Missionsrats* (*IMR*) an den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Einrichtung der CWME, eine Entwicklung, die 1958 in Achimota (Ghana) begann und 1961 auf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi abgeschlossen wurde.

Am ersten Adventssonntag eröffneten die beiden großen Kirchen in Deutschland ihre traditionellen Weihnachtsspendenaktionen. Mit einem Gottesdienst in einem Armenviertel von Sao Paulo beging das katholische *Lateinamerikahilfswerk Adveniat* am 27. November zugleich sein 50-jähriges Bestehen. Erstmals fand die Eröffnung der Spendenaktion in Lateinamerika statt. Die Aktion stand im Jubiläumsjahr unter dem Motto *„Dein Reich komme“.*

Mit einem Appell, fruchtbares Land vor Spekulation zu schützen und zuallererst für die Ernährung der Menschen zu nutzen, eröffnete das evangelische Hilfswerk *„Brot für die Welt“* seine Aktion mit einem Gottesdienst in Dortmund. Dabei wurde vor allem der Zusammenhang von Spekulation mit Land und Hunger aufgezeigt. Die Aktion trug das Motto *„Land zum Leben – Grund zur Hoffnung“.*

Die *Internationale Theologenkommission im Vatikan* befasste sich auf ihrer Vollversammlung vom 28. November bis zum 2. Dezember in Rom unter Vorsitz des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal William Joseph Levada, mit der *katholischen Soziallehre.* Weitere Themen waren methodische Fragen der gegenwärtigen Theologie sowie der Monotheismus.

Vom 5. bis 8. Dezember fand in Moskau das *7. Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche* statt. Thema war *„Das christliche Verständnis der Menschenrechte“.* Es knüpfte damit an die vorhergehende Gesprächsrunde im Jahr 2009 im Kloster Weltenburg (Deutschland) an, bei der das Thema „Das christliche Menschenbild im Kontext europäischer Entwicklungen“ erörtert worden war. Die nächste Gesprächsrunde ist im Okto-

ber 2013 in Magdeburg geplant.

Der Evangelische Entwicklungsdienst (EED) forderte vom *Weltklimagipfel in Südafrika* mehr Engagement für Klimaschutz und globale Gerechtigkeit. Eine Delegation des EED beteiligte sich gemeinsam mit kirchlichen Partnern aktiv an den Verhandlungen beim 17. UN-Klimagipfel in Durban. „Unsere Erde ist das einzige Zuhause, das wir haben", unterstrich auch der südafrikanische Erzbischof Desmond Tutu die zentrale Bedeutung des Klimaschutzes bei einer interreligiösen Kundgebung in Durban.

Das *34. Taizé-Jugendtreffen* vom 28. Dezember 2011 bis 1. Januar 2012 stand unter dem Motto *„Wege des Vertrauens".* Rund 30.000 junge Menschen aus ganz Europa waren zum Singen, Beten und Diskutieren nach Berlin gekommen. Der Prior der ökumenischen Gemeinschaft, Bruder Alois, rief die Jugendlichen dazu auf, in ihren Heimatländern Verantwortung für eine gerechte Welt und die Bewahrung der Schöpfung zu übernehmen.

Zum *Ökumenischen Weltgebetstag* am 2. März 2012 laden *Frauen aus Malysia* ein. Sie haben das Thema für 2012 aufbereitet – *„Lasst Gerechtigkeit walten"* – und laden ein, in ökumenischer Verbundenheit Gottesdienste zu feiern und für Gerechtigkeit und Frieden einzustehen. Sie beschreiben in „ihrer" Liturgie die Schönheit und den Reichtum ihres Landes, aber sie benennen auch ihre Sorgen und Nöte, die Probleme und Missstände, und sie ermutigen dazu, eine klare unmissverständliche Haltung einzunehmen, wenn es darum geht, ungerechte Situationen beim Namen zu nennen.

„Räume öffnen – Menschen begegnen" heißt die 4. Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland zur *Missionarischen Ökumene,* die vom 25.–26. April 2012 im Marcel-Callo-Haus in Heiligenstadt stattfinden wird. Die Tagung will die Bedeutung gesellschaftlicher Milieus für die Mission der Kirchen untersuchen. Neben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Milieus und Milieuforschung sollen traditionelle und neue kirchliche Handlungsfelder daraufhin befragt werden, inwieweit sie bewusst oder unbewusst milieuspezifisch sind.

Das Motto für die *3. bundesweite Feier des ökumenischen Tags der Schöpfung 2012* steht fest: *„Jetzt wächst Neues".* Der Titel bezieht sich auf einen Vers aus dem Buch des Propheten Jesaja (Kap. 43,19). Die Veranstaltungder ACK in Deutschland findet am 7. September 2012 in Zusammenarbeit mit der regionalen ACK in Baden-Württemberg im Rahmen der Landesgartenschau in Nagold statt. Die Festpredigt hält der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch aus Freiburg. Nähere Informationen sind unter

www.schoepfungstag.info zu finden.

Der Trägerkreis der Ökumenischen FriedensDekade, in dem Kirchen und christliche Friedensorganisationen zusammengeschlossen sind, legte das neue Motto *„Mutig für Menschenwürde“* der *33. Ökumenischen FriedensDekade* fest. Sie wird vom 11. bis 21. November 2012 bundesweit veranstaltet und möchte dazu ermutigen, sich stärker als bisher für Menschenwürde und Menschenrechte einzusetzen.

Die *Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD und die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)* haben einen Gesprächsprozess zur Klärung ihres Verhältnisses zueinander begonnen. Bischof Martin Schindehütte, der Leiter des Amtes der UEK, und Bischof Hans-Jörg Vogt von der SELK hatten angeregt, im Blick auf das 200-Jahres-Gedenken der preußischen Union 2017 das Verhältnis zwischen UEK und SELK aufzuarbeiten und zu bestimmen. Das Präsidium der UEK und die Kirchenleitung der SELK haben dieses Vorhaben begrüßt. Eine bilaterale Arbeitsgruppe hat nun das Konzept eines Kolloquiums erstellt. Unter dem Thema: „Union, Bekenntnis und kirchliche Identität“ soll im Januar 2013 in Wittenberg ein Fachgespräch stattfinden, in dem das Verhältnis der beiden Kirchen in Geschichte und Gegenwart thematisiert wird. Dabei soll es zu einem Austausch darüber kommen, wie beide Seiten heute historische und theologische Sachverhalte beurteilen, die das Verhältnis von Union und selbstständigen Lutheranern bestimmt haben.

Von Personen

Gerhard Robbers, Professor für Öffentliches Recht, Kirchenrecht, Staatsphilosophie und Verfassungsgeschichte an der Universität Trier, ist neuer Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT). Er löste turnusmäßig Bundestagsvizepräsidentin *Katrin Göring-Ekkardt* ab, die auch Präses der EKD-Synode ist und Präsidentin des jüngsten Kirchentags in Dresden war. Robbers ist damit Präsident des 34. Deutschen Evangelischen Kirchentags vom 1. bis 5. Mai 2012 in Hamburg. In das DEKT-Präsidium wurde *Jan-Hendrik Olbertz,* Präsident der Humboldt-Universität in Berlin für eine weitere Amtszeit von sechs Jahren wiedergewählt. Neue Mitglieder des Präsidiums sind der SPD-Fraktionsvorsitzende im Bundestag, *Frank-Walter Steinmeier,* und die Stuttgarter Ministerialdirektorin *Simone Schwanitz.*

Gerhard Ulrich, Vorsitzender

der Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche, ist im Rahmen der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) als neuer Leitender Bischof der VELKD eingeführt worden.

Paul Rouhana, melkitisch-katholische Kirche, wurde auf der 10. Generalversammlung des Rates der Kirchen im Nahen Osten (MECC) zum neuen Generalsekretär gewählt. Er folgt auf *Guirgis Ibrahim Salch.* Zu den Präsidenten für die kommenden vier Jahre wurden *Aram I.,* armenisch-orthodoxer Patriarch, *Theophilus III.,* griechisch-orthodoxer Patriarch von Jerusalem, *Munib Junan,* evangelisch-lutherischer Bischof von Jerusalem und Präsident des Lutherischen Weltbundes, sowie *Mar Ignatius Joseph III. Younan,* syrisch-katholischer Patriarch, gewählt.

József Steinbach, Bischof des transdanubischen Kirchenbezirks der Reformierten Kirche in Ungarn, ist neuer Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn. *Vilmos Fischl* wurde zum Generalsekretär gewählt.

Michel Donskoff, russisch-orthodoxer Bischof von Genf und Westeuropa, ist am 14. Dezember zum Erzbischof ernannt worden.

Christian Lehnert, seit 2008 Studienleiter für Theologie, Zeitgeschichte und Kultur an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in Wittenberg, wird im Juni 2012 Geschäftsführer des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Die Kirchenleitung der VELKD ernannte ihn zum Nachfolger von *Irene Mildenberger,* die an das Evangelische Augustinerkloster in Erfurt wechselte.

Rosemarie Wenner, seit 2005 Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, wird neue Präsidentin des Bischofsrats der internationalen Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK). Sie tritt die Nachfolge von Bischof *Larry M. Goodpaster* im kommenden Frühjahr an und ist die erste nicht aus den USA stammende Frau in diesem Amt.

Archimandrit Arsenios Kardamakis, Generalvikar der griechisch-orthodoxen Metropolie von Frankreich, wird neuer Metropolit von Österreich. Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel wählte ihn zum Nachfolger des im Oktober verstorbenen Metropoliten *Michael Staikos.*

Bertram Meier, Prälat und Augsburger Domkapitular und u. a. zuständig für Ökumene und Interreligiösen Dialog, ist neuer Herausgeber und Redaktionsleiter der Zeitschrift „Praedica Verbum“. Er löst nach über 25 Jahren Prälat *Peter Neuhauser* und Prof. Dr. *Fritz Weid-*

mann ab.

Annette Kurschus, Superintendentin des Kirchenkreises Siegen, wird neue Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW) und ist die erste Frau in diesem Amt. Die Synode wählte sie am 16. November zur Nachfolgerin von *Alfred Buß,* der nach acht Jahren an der Spitze der viertgrößten Landeskirche in Deutschland zum 1. März 2012 in den Ruhestand geht.

Johann Schneider, seit 2007 theologischer Oberkirchenrat und Referent für Ökumene, Stipendien und Orthodoxie im Kirchenamt der EKD in Hannover, wird neuer Regionalbischof für den Propstsprengel Halle-Wittenberg. Die Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) wählte ihn am 18. November in Erfurt zum Nachfolger von *Siegfried T. Kasparick,* dessen Amtszeit nach zehn Jahren im August 2012 endet.

Kirsten Fehrs ist als Bischöfin des Sprengels Hamburg-Lübeck der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche am 26. November im Dom zu Lübeck in ihr Amt eingeführt worden.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Kyrill I., Patriarch der Russisch-Orthodoxen Kirche, am 20. November;

das 90. Lebensjahr:

Helmut Simon, früherer Bundesverfassungsrichter und Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages (1977 und 1989 in Berlin), am 1. Januar;

das 100. Lebensjahr:

Gerta Scharffenorth, Heidelberger Theologin, wurde als erste Frau in den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt, wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), von 1973 bis 1984 leitete sie das Studienprojekt des Lutherischen Weltbundes zur Mitverantwortung von Frauen in Kirche und Gesellschaft, am 8. Januar.

Verstorben sind:

Gerhard Hoffmann, Pfarrer für Diakonie und missionarische Dienste, leitete von 1981 bis 1995 den Fachbereich V „Ökumene und Ausländerarbeit" des Evangelischen Regionalverbandes in Frankfurt, früheres Mitglied der Redaktion der Ökumenischen Rundschau, im Alter von 81 Jahren, am 6. Mai;

Hans Jorissen, von 1966 bis 1990 Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät in Bonn, engagiert im ökumenischen Dialog, im Alter von 86 Jahren, am 29. Oktober;

P. Clemens Thoma, Steyler Missionar und Gründer des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) an der Universität Luzern, das er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 leitete, im Alter von 79 Jahren, am

7. Dezember.

I. Ökumenische Bewegung

Heinrich J. F. Reinhardt, Der päpstliche Jurisdiktionsprimat im ökumenischen Dialog. Kirchenrechtliche Reflexionen, Catholica 3/11, 184–194;

Thomas Fornet-Ponse, Nicht nur als Wurzel! Der Ort des Judentums in der innerchristlichen Ökumene, ebd., 195–210;

Ingeborg Gabriel, Zur Bedeutung der Sozialethik für die Ökumene. Ein Plädoyer, UnSa 3/11, 170–179;

Hanspeter Schmitt, Ökumene auf Basis der Theologischen Ethik? Blickpunkt Suizidhilfe Schweiz, ebd., 180–191;

Ulrich H. J. Körtner, Menschenwürde und moderne Medizin: ökumenische Herausforderungen, ebd., 200–221;

Marlies Mügge, Ökumenischer Appell. Walter Kasper würdigt Dialogergebnisse mit westlichen Kirchen, KNA-ÖKI 44/11, 18–19;

K. Rüdiger Durth, „Gemeinsam auf dem Weg". Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Ökumene, KNA-ÖKI 47/11, 3–4;

K. Rüdiger Durth, Das Eis ist längst gebrochen. Die Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 in Trier wieder mit evangelischer Beteiligung, KNA-ÖKI 49/11, 3–4;

Gerhard Müller, Die Ökumene und die reformatorische Botschaft. Eitel Freude und Sonnenschein gab

es in der Ökumene bisher nie, KNA-ÖKI 47–11, Thema der Woche, 1–4;

Friedrich Weber, Gemeinsam Kirche sein?! Ökumenische Beobachtungen der letzten 12 Monate, KNA-ÖKI 45/11, Dokumentation Nr. 23, 1–8;

Petro Müller, Wiederentdeckung des geistlichen Ökumenismus? Impulse aus der ökumenischen Begegnung mit Papst Benedikt XVI. in Erfurt, KNA-ÖKI 49/11, Thema der Woche, 1–7.

II. Aus der Orthodoxen Kirche

Athanasios Vletsis, Ist sich die Orthodoxie in bioethischen Fragen einig? Eine (selbst)kritische Bilanz zur Konsistenz von orthodoxen Aussagen, die den Beginn und das Ende des menschlichen Lebens begleiten, UnSa 3/11, 222–235;

Gerd Stricker, Faktisch Staatskirche. Die Orthodoxe Kirche im heutigen Russland, HerKorr 1/12, 43–47.

III. Ethik

Johannes Reiter, Ethische Gestaltungsoptionen. Aktuelle Herausforderungen im bioethischen Bereich, HerKorr 1/12, 29–32;

Hartmut Kreß, Der Graben zwischen katholischer Morallehre und evangelischer Ethik im Zusammenhang der Bioethik – aus evangelischer Sicht, UnSa 3/11, 192–199.

IV. Weitere interessante Beiträge

Gregor Maria Hoff, Agressive Gottesbestreiter. Die apokalyptischen Reiter des Neuen Atheismus, HerKorr Spezial 2/11, 2–6;

Józef Niewiadomski, Unbekömmlicher Monotheismus? Der christliche Gott unter Generalverdacht, ebd., 6–11;

Patrick Becker, Paradigma unserer Zeit. Naturwissenschaftliches Denken als Herausforderung für den Gottesglauben, ebd.,15–19;

Georg Essen, Keine Geheimniskrämerei.Warum die Trinitätstheologie so wichtig ist, ebd., 38–42;

Marie–Theres Wacker, Eine Frage der Gerechtigkeit. Gott suchen – feministisch, gendersensibel, geschlechterbewusst, ebd., 47–51;

Simon Werner, Gleichnisse verstehen. Beiträge aus der neueren Gleichnisforschung, Theologisches Gespräch 4/11, 163–179;

Michael Böhnke, Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, Catholica 3/11, 169–183;

Georg Evers, Boomland mit Rissen. Chinesische Verunsicherungen und die katholische Kirche, HerKorr 1/12, 48–52;

K. Rüdiger Durth, Das Land der Reformation: Die „steinreichste“

Neue Bücher

RELIGIONSUNTERRICHT

Sabine Pemsel-Maier/Joachim Weinhardt/Marc Weinhardt, Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2011. 206 Seiten. Br. EUR 19,90.

Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht (KRU) in Baden-Württemberg ist von seinem Selbstverständnis und der Rechtsgrundlage her kein ökumenischer, sondern eine Variante des konfessionellen Unterrichts. Er sieht in bestimmten Klassenstufen gemeinsame Lernprozesse von evangelischen und katholischen Schüler/innen vor und wird im Wechsel von einer katholischen und einer evangelischen Lehrkraft erteilt. Die beteiligten Lehrkräfte stellt er damit vor besondere fachliche und didaktische Herausforderungen, die im Zuge von Fortbildungen ansatzweise kompensiert werden können, die aber die grundsätzliche Frage aufwerfen, ob konfessionelle und ökumenische Bildung nicht sinnvollerweise früher, nämlich bereits im Studium verankert werden muss. Je nach Schulart und Qualifikation der betreffenden Lehrkräfte ist dies bislang nicht zwangsläufig der Fall. Darüber hinaus besteht zudem die Notwendigkeit, auch Lehrkräfte, die nicht konfessionell-kooperativ unterrichten, für entsprechende Themen im herkömmlichen Religionsunterricht zu qualifizieren.

Die vorliegende Studie dokumentiert ein Pilotprojekt an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Sie verfolgt dabei nicht nur eine solche konfessionell-kooperative Qualifizierung von Studierenden der Lehrämter für Grund-, Haupt- und Realschulen, sondern macht sie zugleich zum Gegenstand bildungswissenschaftlicher Forschung. Grundlage war ein im Team-teaching von den beiden Professoren Sabine Pemsel-Maier (katholisch) und Joachim Weinhardt (evangelisch) veranstaltetes Seminar zu zentralen Themen der ökumenischen Theologie, verbunden mit einer umfangreichen empirischen Erhebung, verantwortet von Marc Weinhardt, Sozialwissenschaftler an der Universität Tübingen.

Mit Hilfe von zwei aufeinander bezogenen Fragebogen wurden die ca. 100 teilnehmenden Studierenden am Beginn und am Ende des Seminars befragt: eingangs nach dem konfessionellen und ökumenischen Wissen und Bewusstsein, das sie mitbringen; am Ende des Lernprozesses wurden der mögliche Wissenszuwachs sowie mögliche Veränderungen in ihrem konfessionellen und ökumenischen Bewusst-

sein erhoben. Neben zentralen Themen des ökumenischen Dialogs, wie etwa der Rechtfertigungslehre, fanden dabei die für den Religionsunterricht relevanten Fragestellungen – Maria und die Heiligen, der Kirchenraum, Kirchenstruktur, Kirchen- und Amtsverständnis sowie die Sakramente – besondere Berücksichtigung.

Die ersten beiden Teile der Studie – „Voraussetzungen" und „Ergebnisse" – bieten zunächst eine ausführliche Darstellung der Seminarinhalte und -methoden – für nachahmungswillige Lehrende und Dozierende eine anregende Fundgrube! Im Folgenden werden Konfessionsbewusstsein und -wissen der Studierenden am Beginn dargestellt. Wer erfahren möchte, wie junge Erwachsene in dieser Hinsicht „ticken", ob sie sich eher als „allgemein christlich" oder eher als katholisch bzw. evangelisch verstehen, welche Differenzen sie zwischen den Konfessionen erfahren und reflektieren, worin sie die Stärken der eigenen Konfession sehen, was ihnen jeweils an ihr problematisch erscheint, wird bei der Lektüre die eine oder Überraschung erleben, sowohl was den Stand des (Nicht-)wissens, als auch was die Sensibilität für die Notwendigkeit der Ökumene betrifft. Dieser Ausgangspunkt wird am Ende mit dem potentiellen Lern- und Bewusstseinszuwachs konfrontiert. Deutlich zeigt sich, wie sich durch einen solchen gemeinsamen Lernprozess der Blick auf die eigene wie auf die andere Konfession verändert. Deutlich zeigt sich auch, dass Inhalte, die nur wenig im eigenen Lebensvollzug verankert sind, wie etwa die Marien- und Heiligenverehrung, trotz einer intensiven Auseinandersetzung am Ende eher fremd bleiben, während andere komplexe Themen, die existentiell für bedeutsam erachtet werden, wie etwa die Differenzen im Abendmahl oder das jeweilige Eheverständnis, sich neu erschließen.

Das am Beginn skizzierte Forschungsdesign überzeugt; Kategorienbildung und Auswertung sind methodisch stringent durchgeführt und dokumentiert. Die Stärke der Darstellung – die stark differenzierte Auswertung – gereicht ihr allerdings in gewisser Hinsicht zugleich zur Schwäche: So werden die für baden-württembergische Lehramtsstudierende typischen Unterscheidungen nach Haupt-, Leit- und affinem Fach bisweilen auf die Spitze getrieben; die Übertragbarkeit der Ergebnisse auf andere Bundesländer bedarf daher noch konkreter Nachfragen. Dennoch liest sich die Abhandlung flüssig, nicht zuletzt durch die eingestreuten Antworten und Zitate der befragten Studierenden.

Der dritte Teil des Buches „Verortung – Vorschläge – Perspektiven" blickt über das Projekt und seine empirische Erhebung hinaus. Unter dem Stichwort „Verortung" bezieht er die Ergebnisse der Unter-

suchung auf die einschlägige Literatur und ähnliche Studien zu analogen Fragestellungen, die dazu eigens systematisiert werden, kontrastiert, deckt Parallelen auf und fasst die Befunde zusammen. Auf diese Weise gelingt eine übersichtliche Literatur-Zusammenschau, wie sie bislang noch nirgendwo vorliegt. Im folgenden Teil „Vorschläge" reflektiert das Dozenten-Tandem den eigenen Lehr- und Lernprozess und bietet konkrete Anregungen für eine gelingende konfessionell-kooperative Hochschuldidaktik, wissend, dass „konfessionell gemischt" keineswegs schon identisch ist mit „konfessionell kooperativ". Die Notwendigkeit des Erwerbs von Differenz-Kompetenz kommt dabei ebenso zur Sprache wie der Rekurs auf emotionale Erfahrungen, die Erweiterung des konfessionell-kooperativen auf ein ökumenisches Lernen hin und die Frage, wie es gelingen kann, den Konfessionen mit ihrem jeweiligen „Gefälle" gerecht zu werden.

Am Ende stehen „Perspektiven": ein inhaltlich geführter und zugleich persönlich gefärbter Dialog von S. Pemsel-Maier und J. Weinhardt als Rückblick auf das gemeinsame Projekt, die theologischen Schwierigkeiten, auf die sie gestoßen und die Strategien, wie sie damit umgegangen sind – und nicht zuletzt über den „Mehrwert" ihrer gemeinsamen Arbeit, an dem die beiden keinen Zweifel lassen.

Mit Otto Hermann Pesch, der dem Buch ein Geleitwort vorangestellt hat, ist den Beteiligten zu wünschen, „dass sie das Potential konfessionell-kooperativen Lehrens auch weiterhin zur Geltung kommen lassen und fruchtbar machen können", dem Pilotprojekt, dass es seinen Pilotcharakter verliert und sich gerade in den Instituten für Lehrerbildung etabliert, der Studie, dass sie nicht nur von der theologischen und bildungswissenschaftlichen „scientific community", sondern auch von den mit der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Lehrkräften Verantwortlichen und nicht zuletzt von den Kirchenleitungen entsprechend rezipiert wird. Nur so kann die Diskussion um konfessionell-kooperative – und ggf. ökumenische – Formen des Religionsunterrichts wachgehalten und vorangetrieben werden.

Johanna Rahner

MARIA – EVANGELISCH

Thomas A. Seidel/Ulrich Schacht (Hg.), Maria. Evangelisch. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2011. 272 Seiten. Pb. EUR 19,80.

Der vorliegende Band, erschienen kurz nach dem Papstbesuch in der Bundesrepublik Deutschland, stellt ein überraschendes Plädoyer von evangelischer Seite (nicht nur) an die evangelische Seite dar, sich

der gemeinsamen Tradition der Mutter Jesu, der Gottesmutter Maria neu anzunehmen. Überraschend ist dieses Plädoyer deshalb, weil – obwohl durchaus bekannt ist, dass selbst Martin Luther ein Verehrer Marias war – eine Marienverehrung im zeitgenössischen Bewusstsein weitgehend als „katholisch-orthodoxe Sondertradition" angesehen wird. Eröffnet wird dieser Sammelband durch das Geleitwort eines katholischen Laien, des französischen Journalisten und Politikwissenschaftlers T. de Champris, der zwischen 2004 und 2008 Kulturbeauftragter und Gesandter in Thüringen war. Ob sich Champris' These religionssoziologisch belegen lässt, sei dahin gestellt – sie ist auf jeden Fall provokativ: mit einer falschen Konzilsauslegung nach 1962 sei Maria „nun auch ‚kirchenamtlich' privatisiert und verdrängt" worden mit dem Ergebnis, dass es „zu einer historisch einmaligen Abschwächung des Glaubens und der Kirche im ganzen Land" gekommen sei (14).

Der Band selbst besteht aus drei Teilen. Die „Theologischen Annäherungen" werden eröffnet durch T. Seidel, der eine bildtheologische Annäherung an Maria aus evangelischer Perspektive vornimmt. Wie die neutestamentliche und dogmatische Rede von Maria, der Gottesmutter, und der Jungfrauengeburt zu verstehen sei, wird durch eine metaphorische Explikation von „Luther's Maria" dargelegt, mit dem Ziel, durch eine „neue Lesung" der „erbauenden Schriften Luthers, besonders der Magnificat-Auslegung" die „ökumenische Einigung" zu befördern (39). Dass Luthers Marien-Verehrung in der Wittenberger Bewegung alles andere als singulär war, verdeutlicht der Beitrag von E. Koch. Koch zeigt auf, dass teilweise bis in das 19. Jhdt. hinein die Feste der Reinigung Marias (2. Februar), Maria Verkündigung (25. März) und die Heimsuchung Marias (2. Juli) unbestrittener Teil der evangelischen Liturgie gewesen seien, eine allgemeine Marienverehrung jedoch auch ihren Niederschlag in einer Vielzahl von Postillen und ikonographischen Darstellungen gefunden hätten. Gleichzeitig ist eine als hypertroph empfundene marianische Frömmigkeit häufig Gegenstand theologischer Kritik geworden. Der Durchgang durch Äußerungen von Theologen der Wittenberger Reformation zeigt, dass die Gestalt Marias etwa ekklesiologisch eingezeichnet (Johann Conrad Dannhauer) oder auch christologisch zentriert wurde (Melchior Kromayer). Der folgerichtigen Problematik, worin dann die bleibende kontroverstheologische Brisanz zu finden sei, widmet sich der evangelische Kommentar zur katholischen Marienfrömmigkeit von M. Leiner. Zwar scheint unter dem das Reformatorische zusammenfassenden „solus Christus" die Mariologie „der riesige Stein des Anstoßes" zu sein (79), im Blick auf die Mariendogmen von 1854 und 1950, aber

auch in der Analyse einiger Ansprachen des Papstes Benedikt XVI. zeigt sich jedoch, „werden … die Einzigkeit Christi und die Gemeinschaft Marias mit Christus … angesprochen, dann ist der tiefste Einwand (des solus Christus) im Prinzip integriert“ (81). Schade ist, dass nicht auch die richtungsweisenden Äußerungen des II. Vatikanums (Lumen gentium 52–69) in gleicher Weise berücksichtigt wurden. Maria als Thema der Homiletik widmet sich der Beitrag von S. Renz. Eine „marianische Homiletik“ müsse – so dessen Thesen – eine zweifache Perspektive aufweisen: Maria als wahrhaft Hörende als Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen darzulegen in einer Weise, das Herz der Menschen so zu treffen, dass eine Herzensbewegung wie bei Maria möglich wird“ (86). Eine altkatholische Perspektive auf die Mutter Jesu unternimmt W. Jungbauer. Der Titel seines Beitrags „Maria auf die Erde holen“ ist dabei programmatisch zu verstehen vor dem Hintergrund der Befreiungstheologie, indem die „Regina coeli“ als „irdische Maria aus Nazareth“ geradezu soziopolitischen Sprengstoff biete. Maria wird hier als Vorbild für das „Streben nach der Realisierung von Gottes Heil in dieser Welt“ dargestellt (113). Die Gestalt Mariens verliert hier gleichwohl beinahe jegliche theologische Bedeutung.

Der 2. Teil dieses Bandes eröffnet „künstlerische Perspektiven“, umfasst jedoch auch biblische, religionswissenschaftliche, geistliche und literaturgeschichtliche Beiträge. So unternimmt U. Schacht in dem Beitrag „Meerstern, wir dich grüßen …“ eine literarisch-theologische Reise in die deutsche Marien-Dichtung. In seinem exemplarischen Durchgang durch 1000 Jahre Marien-Dichtung vom „Melker Marienlied“ bis zu den jüngsten evangelischen und katholischen Dichtungen R. A. Schröders und G. von Le Fort belegt Schacht den immer neuen Versuch, den „hochpoetischen Gehalt der Gestalt Marias“ und deren darin „veranschaulichten Sinn“ sichtbar werden zu lassen, der in Gott selbst begründet ist (136). Mit dem evangelischen Theologen M. Gerland sieht Schacht eine „Selbstsäkularisierung“ der protestantischen Theologie darin, „Maria … nicht einmal die Anerkennung und Würdigung zukommen zu lassen“, wie es die Evangelien belegen. Den neutestamentlichen Nachrichten über die Mutter Jesu geht der Beitrag von A. Posener „Tochter Zion“ nach. So schillernd auch das Bild dieser Frau sei, für Posener zeigt sich in ihr eine „ganz außergewöhnliche Gestalt der Weltgeschichte“ (144). In ihrem religionswissenschaftlichen Beitrag „Unter dem Mantel ihrer Barmherzigkeit“ geht M.-E. Lüdde den historischen Spuren verschiedener, bekannter Marienbilder nach: Maria als geheime Göttin, die nach und nach antike Göttinnen verdrängt habe,

die Mutter der Barmherzigkeit, die vor allem durch die mittelalterlichen Bettelorden verehrt wurde, die Schmerzensmutter, die sich der Leiden der Menschen annimmt, und die schwarze Madonna. Protestanten würden heute diese Aspekte in ihrer Sehnsucht nach den weiblichen Seiten Gottes neu entdecken. Wie die „Schwester Maria" als geistliche Wegbegleiterin entdeckt werden kann, dieser Frage geht der spirituelle Beitrag von K. Schridde nach, eine liebenswürdige Darstellung der Begegnung und des Umgangs mit Maria in der evangelischen Frauen-Kommunität des „Casteller Rings". Im abschließenden Beitrag dieses 2. Teils stellt J. Hultenreich einen neuen Zyklus von Marien-Darstellungen zum Thema „Mutterschaft" vor, die in den Jahren zwischen 2008 und 2010 entstanden sind.

Der 3. Teil dieses Bandes gibt im Wesentlichen Luthers Auslegung des „Magnificat" der „Weimarer Ausgabe" wieder, die dieser im November 1520 zu verfassen begonnen hatte. Von dieser Auslegung soll – so eine Legende – Papst Leo X. nach seiner Lektüre gesagt haben: „Selig die Hände, die das geschrieben". Die vielfältigen und unterschiedlichen Beiträge scheinen diesen Band zunächst zu einem inhaltlich kaum zu systematisierbaren Potpourri zu machen; sie verdeutlichen jedoch auf der anderen Seite, dass sich in der Gestalt der Mutter Jesu eine ganze Reihe theologischer, ökumenischer, kirchengeschichtlicher, ikonographischer, kunsttheoretischer und literaturgeschichtlicher Fragestellungen bündeln. Die vielen ikonographischen Marien-Darstellungen, die diesen Sammelband zieren, machen ihn zu einem schönen Handbuch.

Günter Frank

EINFÜHRUNG IN DEN GLAUBEN

Andreas Matena, Das Credo. Einführung in den Glauben der Kirche. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009. 163 Seiten. Kt. EUR 12,90.

Der Autor Andreas Matena hat katholische Theologie studiert sowie Geschichte des Altertums und des Mittelalters; er war Mitarbeiter bei dem Forschungsprojekt „Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum" an der Universität Münster. Mit Jahrgang 1977 ist er bemerkenswert jung, um ein Buch über grundlegende Themen in der renommierten Reihe UTB zu verfassen. Erstaunlich nicht nur in Bezug auf das Lebensalter, sondern auch in Bezug auf seine wissenschaftliche Qualifikation, denn die Promotion steht noch bevor. Diese unvollendete theologische Reife merkt man dem Buch durchaus an: ein „Lehrbuch" (als das es auf der hinteren Umschlagseite empfohlen wird) ist es nicht – wohl aber kann es als eine *Einführung* zum Thema gelten. Der Autor scheint sich dadurch zu empfehlen, dass er konservative, tra-

ditionelle Positionen der katholischen Theologie vertritt; zweifellos wird den Studierenden damit eine grundlegende Orientierung ermöglicht, damit sie sich nicht in kritischen Details oder modernen Spekulationen verlieren.

Die konservative Grundausrichtung des Verfassers kommt z. B. dadurch zum Ausdruck, dass er den Zusatz des *filioque* im Glaubensbekenntnis verteidigt (49 f), dass er um Sympathie für die Erklärung *Dominus Iesus* über den ekklesialen Status der nicht-katholischen Kirchen wirbt (59 f), dass er die katholische Verweigerung von Abendmahlsgemeinschaft unter Berufung auf den *Catechismus Romanus* rechtfertigt (61 f) oder dass er sich gegen die Frauenordination ausspricht. Hierzu schreibt Mantena: „An dieser Stelle von ‚Sexismus' oder fehlender Gleichberechtigung in der Kirche zu sprechen, verfehlt schlicht die Argumentation: Als geschichtlich gebundener Glaube weiß sich das Christentum zurückgebunden an den normativen und unverfügbaren Ursprung seiner Geschichte in Christus – sowohl im Gesamt seiner Lehre als eben auch in der Substanz der in Christus verankerten Sakramente" (87).

Das Thema dieses Buches ist letztlich nicht „das Credo", sondern eine Einführung in den christlichen Glauben, die sinnigerweise anhand des apostolischen Glaubensbekenntnisses vorgenommen wird. Außer dem Text des Credo ist ein weiterer Bezugspunkt der Darstellung ein *Bild*, nämlich das „Vinnenberger Retabel", ein spätmittelalterliches Altarbild aus dem Zisterzienserinnenkloster Vinnenberg bei Münster. Die Auswahl dieses „altmodischen" Bildes verdeutlicht einmal mehr die konservative Ausrichtung von Mantenas Buch. Laut Autor soll das Bildprogramm des Retabels den christlichen Glauben (ebenso wie das Credo) zum Ausdruck bringen, so dass sich Bekenntnis und Bild wechselseitig erläutern (so z. B. auf S. 84 und S. 92). Tatsächlich jedoch erscheint die gegenseitige Bezugnahme in Mantenas Darstellung wenig ausgeführt und überzeugend.

Mantenas Darstellung des christlichen Dogmenbestandes ist faktengesättigt und solide. Dennoch weist dieser Überblick gewisse Schwächen auf: Neben der einseitig konservativen Ausrichtung ist der Text an manchen Stellen zu kurz geraten. Die inhaltliche Schlichtheit verbindet sich mit sprachlicher Kompliziertheit, so dass die gebotene Information zwar *handlich*, aber *nicht unbedingt verständlich* ist. Geradezu unverzeihlich ist es bei einem Text dieser Gattung, dass die Quellenangaben häufig fehlen (z. B. auf S. 11 bei dem Zitat von Joseph Ratzinger). Studierende, die eine derartige Einführung konsultieren, müssen dazu befähigt werden, die gebotenen Aussagen durch das Studium der Quellen zu überprüfen und weiterzuführen.

Zur Verwirrung trägt auch der *Aufbau des Buches* bei, denn Man-

tena behandelt die drei Artikel des Glaubensbekenntnisses *in umgekehrter Reihenfolge* – eine eigenwillige Entscheidung, die nicht überzeugt. Die ausgewogene Struktur des christlichen Glaubens(bekenntnisses), wo eine Aussage auf der anderen aufruht, wird dadurch gestört. Und nicht nur die *Reihenfolge* der Glaubensartikel wird von Mantena durcheinandergebracht, sondern auch ihre *Gewichtung:* Der erste Artikel über Gott wird auf 19 Seiten verhandelt, der zweite Artikel über Jesus erhält 25 Seiten, und der dritte Artikel über die Kirche erstreckt sich über 59 Seiten hinweg. Dadurch, dass das Schwergewicht der Darstellung bei der Ekklesiologie liegt, wird die konservative Grundausrichtung des Verfassers wiederum belegt. Mag dies auch derzeit in der katholischen Kirche erfolgversprechend sein – *theologisch* bewertet ist die Ekklesiozentrik unangemessen, denn *die Aufgabe der Kirche besteht nicht darin, über sich selbst nachzudenken, sondern sich auf Gott und die Menschen auszurichten.*

Jutta Koslowski

CHRISTLICHE SÜHNOPFER-THEOLOGIE

Béatrice Acklin Zimmerman/Franz Annen (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank. Theologischer Verlag, Zürich 2009. 198 Seiten. Kt. EUR 24,–.

Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu bleibt umstritten. Auch der vorliegende Band ist diesem Thema gewidmet, schränkt es aber bewusst auf die Fragestellung einer „Sühnopfertheologie" ein. Herausgeber/in und Autor(inn)en sind sich darin einig, dass die kritischen Anfragen ernst zu nehmen sind, aber dass ein gänzlicher Verzicht auf dieses Interpretament schwierig wäre. Die Lösungen, die sie anbieten, unterscheiden sich aber beträchtlich. Vom Zeugnis des Alten Testaments aus fragt A*drian Schenker: Versöhnung durch Abwälzen von Strafe auf Unschuldige? Ist eine solche Stellvertretung im sog. vierten Lied des Gottesknechtes in Jesaja 53 gemeint?* (15–25) Seine Antwort lautet: Jes 53 spricht nicht von Stellvertretung, sondern vom Verzicht auf Vergeltung. Das Lied „ist ein Gleichnis der Versöhnlichkeit Gottes, die sein Knecht unter den Menschen vorlebt" (25). Soweit ich sehe, lässt sich diese Deutung nicht am Text verifizieren.

Leider musste „der Beitrag zum Sühnopfer aus neutestamentlicher Perspektive" – sicher nicht nur zum Bedauern der Herausgeber – „kurzfristig wegfallen" (13). Überraschenderweise zeigt *Franz Mali, Versöhnt und losgekauft durch Christus. Skizze zur Theologie der Erlösung durch Sühne in der Alten Kirche* (27–55), dass der Gedanke der Sühne in der alten Kirche

ein „Nebenschauplatz“ (55) war, gleichwohl die grundlegenden Gedanken für die Satisfaktionslehre Anselms bereit standen. Ihr ist der Beitrag von *Otto Hermann Pesch, Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung* (57–73), gewidmet. In kritischer Weiterführung einer These von G. Greshake stellt er klar, dass auch für Anselm nicht Gott es ist, der Genugtuung braucht, sondern die Menschen, für die die Erlösung Freiheit zum Gehorsam schafft.

Die systematisch-theologischen Reflexionen beginnen mit C*hristof Gestrich, Warum sollen wir versöhnt werden? Ist Jesus Christus Gottes Sühnopfer?* (75–100) Seine *Hermeneutische(n) Anmerkungen zu einer ausufernden Debatte* gehen von der These aus, dass der Einsatzpunkt für jede Versöhnungslehre nicht das Kreuz, sondern die Auferweckung Jesu als Sieg über den Tod sein muss. Die Bedeutung des Kreuzes ergibt sich für ihn aus 2 Kor 5,17–21. Im Kreuz stellt Gott die „Menschen ins *Recht* und akzeptiert und inszeniert sogar seine eigene Verwerfung … In göttlicher Demut werden die Menschen nun gebeten, diese Versöhnung anzunehmen“ (94). Seine Antwort auf die Themenfrage: „Warum sollen wir versöhnt werden?“ lautet dann: „Weil die Versöhnung mit uns selbst, mit unserer Mitwelt und mit Gott möglich geworden ist!“ (99)

Ökumenisch am fruchtbarsten ist sicher der Beitrag von *Bernd Jochen Hilberath, Gibt es einen Zusammenhang zwischen Sühnetheologie und Abendmahl?* (101–125). H. holt teilweise die fehlende neutestamentliche Grundlegung nach und stellt u.a. fest: „Im NT wird das Abendmahl (Herrenmahl) niemals als Opfer bezeichnet“ (105); weiter: „Die Alternative ‚Opfer oder Mahl‘ trifft nicht die Wirklichkeit der Eucharistiefeier/des Abendmahls“ (123), und vor allem: „Die konsequente Orientierung am biblischen Befund ermöglicht einen grundlegenden ökumenischen Konsens“ (120)! *Jacob Nordhofen. Gibt es ein Opfer Jesu, das uns erlöst? Die Rede vom Opfer Jesu in der mimetischen Theorie René Girards und ihr Verhältnis zur Bibel* (127–138), bietet eine positiv-kritische Evaluation der Thesen Girards angesichts der biblischen Befunde. *Pierre Bühler, Kann ein Sühnopfer versöhnen? Grenzen und Herausforderungen der Opfervorstellung für eine heutige Kreuzestheologie* (139–157), nennt die hermeneutischen Bedingungen für eine Verstehbarkeit einer Kreuzestheologie und sucht nach neuen „Sprachspielen“, um heutiges Verstehen zu ermöglichen. (Die Themenfrage beantwortet er aber nicht.) Sehr konstruktiv geht *Gunda Schneider-Flume, Heil durch Gewalt? Theologische Überlegungen zu Kreuz, Opfer und Sühne und ihrer philosophischen*

und feministischen Kritik (159–178) mit den kritischen Anfragen gerade von feministischer Seite um. Ihre kritischen Gegenfragen verarbeitet sie zu der positivsten und klarsten Darstellung einer eigenen Position in ihrem Schlussabschnitt: „Kreuz, Opfer und Sühne als Deutekategorien des Lebens und des Todes Jesu Christi im Licht der Geschichte Gottes" (170–178).

Am Schluss erhält der praktische Theologe das Wort: *Thomas Schlag, Kann man heute noch über Opfer sprechen?* (179–195) Seine *Überlegungen zur religiösen Kommunikation mit Jugendlichen über ein zeitgemäßes Thema* schildern sehr eindrücklich die von Gewalterfahrung beherrschte Lebenswelt heutiger Jugendlicher. Für sie wird der Weg des Gekreuzigten sinnvoll und verständlich als Vorbild, das die teuflische Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbricht.

Der Sammelband zeigt sehr schön Vor- und Nachteile eines solchen aus einer Tagung heraus entstandenen Buches: Es enthält eine Fülle von unterschiedlichen und wichtigen Impulsen, aber es kann selbst keine konsistente Antwort auf die angerissenen Fragen bieten. Der Band zeigt aber auch die Selbstverständlichkeit heutigen ökumenischen theologischen Arbeitens.

Walter Klaiber

PAULUS NEU GELESEN

Norbert Baumert, Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes (= Paulus neu gelesen). Echter Verlag, Würzburg 2007. 448 Seiten. Pb. EUR 16,80.

Norbert Baumert, Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes (= Paulus neu gelesen). Echter Verlag, Würzburg 2008. 384 Seiten. Pb. EUR 16,80.

Die beiden Kommentarbände zu den Korintherbriefen des Paulus von Norbert Baumert SJ, emeritierter Neutestamentler an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, bilden den Auftakt zu dem umfassenden Vorhaben des Verfassers, alle 13 Briefe des Corpus Paulinum in gleicher Weise auszulegen. Basis dieses Auslegungswerkes ist eine jahrzehntelange Beschäftigung mit Paulus seit seiner Dissertation (Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10, München 1973). Inzwischen ist ein dritter Band der Reihe „Paulus neu gelesen" zum Galater- und Philipperbrief erschienen (Der Weg des Trauens: Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper, 2009). Neben seinen zahlreichen eigenen exegetischen Arbeiten stützt sich der Verfasser durchgehend auf die seiner Schüler, mit denen gemein-

sam er im „Frankfurter Pauluskreis“ seine eigene Sicht auf Paulus in enger Arbeitsgemeinschaft entwickelt hat. Dies findet sichtbar darin seinen Niederschlag, dass in den vorliegenden Kommentaren in der Regel keine Einzelauseinandersetzung mit der Paulusforschung geführt und dokumentiert wird. Stattdessen enthalten die Bände jeweils am Ende eine kommentierte „Arbeitsübersetzung“, zu der in Fußnoten Verweise mit Kürzeln auf Publikationen aus dem „Frankfurter Pauluskreis“ gegeben werden, die in einem eigenen Abkürzungsverzeichnis entschlüsselt und im Literaturverzeichnis nachgewiesen werden. Das macht es einigermaßen schwierig, die offenkundig hinter zahlreichen Auslegungsentscheidungen liegende Fachdiskussion zu verfolgen. Aber das ist auch nicht das zentrale Anliegen des Kommentarwerkes.

Vielmehr möchte der Verfasser (s)eine neue Gesamtschau auf Paulus in fortlaufender Auslegung seiner Briefe darlegen (vgl. die Einleitung zum 1. Korintherbrief, Sorgen des Seelsorgers, 5–7). Dabei hat er nicht in erster Linie die Fachwissenschaft im Blick (auf Griechisch wird bis auf einige Hinweise in der Arbeitsübersetzung und in exegetischen Exkursen am Ende des ersten Bandes verzichtet), sondern wendet sich ausdrücklich an eine Leserschaft, die bereit ist, sich in kursorischer Lektüre (oder z. B. auch in Bibelkreisen) gründlich mit den Paulusbriefen zu befassen. Dazu wird vom Verlag auch ein eigenes Begleitheft angeboten, das nur die fortlaufende Übersetzung enthält. Die vorliegenden Bände sind also nach eigener Einschätzung des Verfassers „nicht ein ‚Kommentar‘ im üblichen, umfassenden Sinne des Wortes, sondern eine These, eine Auslegung mit Begründungen im Rahmen eines neuen Gesamtbildes“ (Mit dem Rücken zur Wand, 6).

Gleichwohl vertritt der Verfasser dezidiert eigene literargeschichtliche und exegetische Positionen, die in der aktuellen Forschung durchaus kontrovers sind. So geht er bezüglich beider Korintherbriefe davon aus, dass ihre überlieferte Textgestalt nicht der ursprünglichen Gestalt der von Paulus verfassten Briefe entspricht. Hinsichtlich des 1. Korintherbriefes legt er sich nicht auf eine Teilungshypothese fest, meint aber, dass der überlieferte Brief von einem Redakteur aus „10 relativ selbständigen Blöcke(n)“ zusammengesetzt worden sei (Sorgen des Seelsorgers, 9 f). Beim 2. Korintherbrief folgt er im Wesentlichen der Hypothese von G. Bornkamm, nach welcher der kanonische Brief aus drei ursprünglich selbständigen Briefen zusammengefügt worden sei, wobei in zeitlicher Folge Paulus zuerst die „Apologie“ (2,14–7,3), dann den „Tränenbrief“ (10,1–13,10) und zuletzt einen „Freudenbrief“ (1,1–2.13; 7,4–9. 15; vermutlich auch 13,11–13) geschrieben und jeweils für sich abgesandt habe (Mit dem Rücken zur Wand, 9f). Wenn es sich

der Verfasser allerdings versagt, den Vorgang der Textentstehung von den angeblich ursprünglich selbständigen Paulusbriefen bzw. -briefragmenten bis hin zur überlieferten Textgestalt zu rekonstruieren („Wir … bleiben gleichsam im Vorfeld von Teilungshypothesen stehen", Mit dem Rücken zur Wand, 10), so kann dies angesichts der aktuellen Forschungsdiskussion nicht mehr als löbliche Zurückhaltung gewertet, sondern muss vielmehr als gravierende Infragestellung der von ihm vertretenen Hypothese beurteilt werden. Denn solange eine gegen die Überlieferung stehende literarkritische Hypothese nicht durch die Gegenprobe einer Rekonstruktion der Entstehung des überlieferten Textes bestätigt ist, kann sie nicht als gesichert angesehen und sollte sie auch nicht einer fortlaufenden Auslegung zugrunde gelegt werden.

In der Textauslegung bringt der Verfasser seine eigene Arbeitsübersetzung häufig ins Gespräch mit eingeführten Bibelübersetzungen (vor allem Luther und die katholische Einheitsübersetzung) sowie mit ausgewählten wissenschaftlichen Kommentaren (für 1 Kor vor allem Chr. Wolff und W. Schrage, für 2 Kor H.-J. Klauck und Chr. Wolff). Gelegentlich geht er auch auf Sekundärliteratur ein (bes. auf die Arbeiten von G. Sellin, J. Kremer, E. Peterson, E. J. Schnabel, V. Furnish, M. Thrall, R. Bieringer). Zudem liefert ein Anhang (nur zum 1 Kor) in elf Exkursen noch Begründungen für exegetische Einzelentscheidungen. Im Wesentlichen konzentriert sich der Ausleger aber auf eine textnahe Erschließung der Satzaussagen, wobei grammatische und semantische Fragen im Mittelpunkt stehen. Das macht die Lektüre nicht immer einfach, zumal gewisse Unausgewogenheiten hinsichtlich der Ausführlichkeit der Besprechung einzelner Übersetzungsprobleme auffallen. Eine stärkere Durchgliederung der Auslegung und gelegentliche Vor- oder Rückblicke auf die Textzusammenhänge hätten hier Abhilfe schaffen können.

Am Ende beider Bände versucht der Verfasser, seine neu erarbeitete Gesamtsicht auf Paulus noch einmal knapp zusammenzufassen („Veränderte Gesamtlinien": Sorgen des Seelsorgers, 320–330; Mit dem Rücken zur Wand, 356–358). Gerade diese für sein Anliegen doch eigentlich grundlegenden Passagen bleiben aber leider recht blass und bestehen zu großen Teilen nur aus stichpunktartigen Aufzählungen zu ausgewählten theologischen Stichwörtern. Alles in allem macht es der Verfasser den von ihm in den Blick genommenen Lesern mit seinen Pauluskommentaren also nicht ganz leicht. Gefordert ist die Bereitschaft, mit großer Sorgfalt und Aufmerksamkeit den einzelnen Formulierungen und Textaussagen der Briefe nachzugehen und nachzudenken. Eine solche Lektüre unter Anleitung durch die vorliegenden (und künftig

noch vorzulegenden) Kommentare von Norbert Baumert verspricht aber zweifellos großen Gewinn.

Ein ökumenisches Motiv der exegetischen Arbeit des Verfassers klingt in der Einleitung zum ersten Band seines Auslegungswerkes an: „‚Über der Bibel haben sich unsere Väter getrennt, über der Bibel müssen wir wieder zueinander finden' – dieses Leitmotiv der Berliner Una-Sancta-Arbeit, an der ich von 1963–1978 teilnahm, stand auch über meiner gesamten Arbeit an den Paulusbriefen und möge dieses Buch nun begleiten, auch zu einer ökumenischen Leserschaft hin; nicht selten durfte ich ja in Kollegenkreisen und Bibelkursen eine solche Gemeinsamkeit erfahren." (Sorgen des Seelsorgers, 7). Möge das Werk von Norbert Baumert in diesem Sinne voranschreiten und viele gleich gesinnte Leser in allen Konfessionen finden!

Karl-Wilhelm Niebuhr

MIGRATIONSKIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Bianca Dümling, Migrationskirchen in Deutschland – Orte der Integration. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 2011. 316 Seiten. EUR 28,– (zu beziehen über Evangelische Verlagsanstalt Leipzig).

Die diakoniewissenschaftliche Dissertation von Bianca Dümling zum Thema Migrationskirchen und Integration stellt eine engagierte und differenzierte Analyse der Integrationspotentiale und -hemmnisse dar, die sich für Christen und Christinnen mit Migrationshintergrund in ihren Gemeinden in Deutschland ergeben. Dabei wird sowohl umfassend der soziologische, rechtliche und integrationspolitische Hintergrund erfasst, als auch aus empirischen Befragungen und Beobachtungen die Eigenwahrnehmung von Mitgliedern aus Migrationskirchen dargestellt. All dies wird zudem in Beziehung zur Aufgabe interkultureller Ökumene in Beziehung von evangelischen Landeskirchen zu Migrationskirchen gestellt. In der Summe ergibt sich so ein sehr klares und hilfreiches Bild der Situation, Möglichkeiten und Herausforderungen, denen sich Migrationskirchen in Deutschland gegenübersehen, wenn es um Integration und ökumenische Beziehungen geht.

Ihr Thema bearbeitet D. in 5 großen Kapiteln, die alle sehr klar und strukturiert geschrieben sind. Zu Beginn stellt D. in Kapitel 1 (Integration, Migrantenselbstorganisation und interkulturelle Ökumene) die Forschungsgrundlagen dar. Aus der Analyse der integrationspolitischen, -rechtlichen und -soziologischen Rahmenbedingungen sowie der besonderen Potentiale und Risiken bei Mig-rantenselbstorganisationen – wozu auch die Migrationskirchen zählen – für den Integrationsprozess ergeben sich ebenso wie aus der Begriffsbestimmung der interkulturel-

len Ökumene die Analyseraster, unter denen die ausgewählten Migrationskirchen in Kapitel 3 dargestellt und die geführten Interviews ausgewertet werden. Zuvor bietet Kapitel 2 (Integrationsparadigma und methodische Reflexionen) noch eine sehr differenzierte Darstellung forschungsmethodischer und -ethischer Fragen, die die Grundprinzipien bei der Datenerhebung und -darstellung herleiten und deutlich machen. Das vierte Kapitel (Interkulturelle Ökumene und Integration) beleuchtet dann wieder im umfassenden Zusammenhang die ökumenischen Beziehungen zwischen Landeskirchen und Migrationskirchen im Blick auf ihre potentielle und reale Integrationslistung. Dabei dienen die EKD-Kirchen als Referenzrahmen, weil sie die hegemoniale Form evangelischer Kirchlichkeit in der BRD darstellen und von ihrem Integrationsverhalten auch das der restlichen Gesellschaft abhängen dürfte. Im abschließenden Kapitel 5 (Herausforderungen und Perspektiven) verlässt D. die primär deskriptive Ebene und formuliert die sich aus den analytischen Ergebnissen aufdrängenden Schritte für Mig-rationsgemeinden und Landeskirchen.

Die eindeutige Stärke dieser Arbeit liegt in ihrer doppelten Konzentration: 1) Integration wird hier soziologisch, rechtlich und theologisch bedacht und am konkreten Beispiel von Migrationsgemeinden analysiert. Dadurch wird die Arbeit zu einem Kompendium für die Rahmenbedingungen der Existenz von Migrationskirchen in der BRD. 2) Dabei wird konsequent die Wahrnehmung von Seiten der Migrantinnen in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt. Dies ist für alle, die im Kontakt mit Migrationsgemeinden arbeiten, ein nicht zu unterschätzender Vorteil, da diese Stimmen nicht immer in dieser Klarheit gehört werden. Diese doppelte Konzentration macht D.s Arbeit zu einem lange erwarteten Hilfsmittel, für alle, die sich mit Migrationskirchen beschäftigen wollen.

Kritisch könnte aus ökumenischer Sicht angefragt werden, ob das normative Modell der „interkulturellen Ökumene“ und seine Ableitung aus einer biblischen Theologie, die sich von historisch-kritischer Forschung abgrenzt, sowie die Erkenntnisse aus ökumenischen Dialogen gegenüber den interkulturellen Lernerfahrungen in Kirchengemeinden vor Ort abwertet, die Fülle des theologischen Potentials erschließt, welches möglich gewesen wäre. Insbesondere im Blick auf die biblischen Erwägungen hätte eine historisch differenzierte Sicht auf die verschiedenen Aspekte von Verschiedenheit und Konflikt mögliche Beispiele für vorhandene Strategien und Grenzen der „Einheit in Verschiedenheit“ im Rahmen der frühchristlichen Gemeinden aufweisen können. Ebenso sollten die verschiedenen Dialogerfahrungen auf internationaler Ebene

als eigenwertige Lernerfahrungen interkultureller Ökumene genutzt werden, auch wenn sie eben nicht im Lernort Gemeinde stattgefunden haben. Andererseits ist die hier vorfindliche Argumentation wiederum in hohem Maße anschlussfähig für die verschiedenen Migrationskirchen, die im Mittelpunkt der Arbeit stehen und von daher auch in ihrem besonderen Charakter erhellend. Weiterhin hätte eine Erhebung unter den ökumenischen Partnern der befragten Gemeinden erlaubt, die landeskirchlichen Reaktionen und Herausforderungen konkreter zu benen- nen, als dies so geschieht.

In der Summe stellt die Arbeit einen unverzichtbaren Beitrag zur Kooperation mit fremdsprachigen Gemeinden in Deutschland dar und erinnert die evangelischen Landeskirchen an einen bislang noch nicht genügend umgesetzten Beitrag zur Integration.

Sören Asmus

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Hansjörg Schmid, *Andreas Renz, Bülent Ucar* (Hg.), „Nahe ist dir das Wort …“ Schriftauslegung in Christentum und Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. 277 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Fremd erscheinen die Bibel und der Koran vielen Menschen, insbesondere die Sprache und die Kontexte, in denen sie entstanden sind. Kann mit dieser Fremdheit produktiv umgegangen werden? Wie können Bibel und Koran für die einzelnen Christen und Muslime wie auch für ihre Glaubensgemeinschaften relevant werden? Inwiefern können Bibel und Koran über die Glaubensgemeinschaften hinaus für gegenwärtige Diskurse anschlussfähig werden? Antworten setzen hermeneutische Zugänge voraus. Gerade auch in christlich-islamischen Dialogen rückt die Auslegung der Schriften regelmäßig als Schlüsselfrage ins Zentrum.

Das „Theologische Forum Christentum – Islam“ geht diesen Fragen nach, vertieft sie und entwirft Lösungsperspektiven. Die Vorträge der konsequent dialogisch angelegten Fachtagung sind in dem vorliegenden Buch dokumentiert. Dass sich Muslime und Christen in ihrer Vielstimmigkeit gemeinsam den hermeneutischen Fragen stellen, ist bemerkenswert.

„Ausgangspunkt“, so Hansjörg Schmid und Bülent Ucar in der Einführung, „ist nicht die jeweilige Offenbarungstheologie, sondern die Rezeptionssituation der Texte … Hier findet kein Vergleich der Offenbarungskonzepte statt, sondern der Rezeptionsvorgänge. Trotz des unterschiedlichen dogmatischen Stellenwerts von Bibel und Koran finden sich jeweils vergleichbare hermeneutische Ausgangsbedingungen für die Rezeption … Diese Distanz zwischen Geschichtlichkeit und aktuellem Lebensbezug zu überbrücken, ist Auf-

gabe von Übersetzung und Interpretation, die selbst wiederum kontextuell bedingt sind.“ (13)

Der Schwerpunkt der Veröffentlichung liegt auf hermeneutischen Grundlagen. Aus christlich-orthodoxer Sicht entfaltet Assaad Elias Kattan Parrallelen zwischen christlicher und muslimischer Tradition hinsichtlich der liturgischen Rezeption von Bibel und Koran, der Orientierung am Literalsinn und der allegorischen Interpretation. Die Meta-Ebene bei alledem sei jedoch die Verwendung der jeweiligen Schrift im Ritus.

Auch die weiteren Beiträge dieses Kapitels unterstreichen die liturgische Bedeutung – und damit den Zusammenhang zur Offenbarung: Eckart Reinmuth (Offenbarung als Literatur?), Ismail H. Yavuzcan (Menschenwort versus Gotteswort?), Burhanettin Tatar (Die Relevanz der Koranhermeneutik) und Beate Kowalski (Parallelen zwischen Koran- und Bibelhermeneutik). In den christlichen Positionen wird betont, dass zum einen das emanzipatorische Potential der historisch-kritischen Methode wieder gesehen werden müsse, zum anderen aber auch die Grenzen der Methode anzuerkennen und weitere Methoden als hilfreich zu erachten seien. Unter den muslimischen Positionen hingegen ist die Anerkennung der kontextuellen Bedingtheit koranischer Aussagen strittig – und das ist beachtenswert.

Einer der Vordenker der Ankara-Schule kommt im zweiten Kapitel, das sich Übersetzungen widmet, selbst zu Wort: Ömer Özsoy. Er arbeitet in seiner Hermeneutik die Geschichtlichkeit des Korans heraus. Zu analysieren sei der Koran als Sprechakt mit konkreten Intentionen des Sprechers und Adressaten in einem bestimmten Umfeld. „Wenn wir also den Koran als Wort dolmetschen wollen, müssen wir über seinen Text hinaus seine Umstände erschließen und ihn wieder im Wortumfeld sehen. Dies ist nur möglich, wenn wir … alle seine Passagen als Sprechen im historischen Kontext auffassen“ (120). Im Vergleich zu seinem Ansatz stellt Andreas Obermann die christlichen Übersetzungen der Bibel ausgehend von einer gut gesicherten Überlieferung dar. Gerade dies aber fehle im Islam, so die Beobachtung von Abd el-Halim Ragab. Daher stelle sich für Özsoy das Problem, hinter den Text zurückgehen zu wollen zur gesprochenen Offenbarungssituation.

Feministische Auslegungen kommen im dritten Abschnitt zu Wort. Muna Tatari und Kerstin Rödiger lenken den Blick nicht nur auf die Kontextualität der Aussagen in Koran und Bibel, sondern insbesondere auch auf die Kontextualität und Interessen der Interpreten/innen und Rezipienten/innen.

Chancen und Grenzen von interdependenten Interpretationen entfalten Stefan Schreiner und Abdullah Takim im vierten Kapitel. Deutungsmonopolen widmen sich

im fünften Kapitel Serdar Günes und Roman A. Siebenrock. Nach einer gemeinsamen Hermeneutik und überzeugenden Kriterien suchen schließlich im sechsten Kapitel Enes Karic und Klaus von Stosch. Damit entwickeln diese drei Kapitel eine eigene Dynamik, da sie die Relevanz von Bibel und Koran für die eigene Glaubensgemeinschaft und über sie hinaus suchen.

Andreas Renz und Abdullah Takim urteilen in ihrer zusammenfassenden Reflexion des Buches: „Jede theologische Schriftauslegung wird sich daran messen lassen müssen, ob es ihr gelingt, Glauben zu evozieren" (275). Das trifft die verhandelte Thematik genau. Darüber hinaus wird beim Lesen dieses Buches deutlich: Die jeweilige Offenbarungstheologie sollte zwar laut Einführung keineswegs Ausgangspunkt sein für die Klärung hermeneutischer Fragen. Doch wenn es um eine theologische Hermeneutik geht, dann ist die jeweilige Offenbarungstheologie bei aller Vielstimmigkeit stets der zentrale Referenzpunkt.

Christoph Dahling-Sander

Gerhard Gäde, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009. 300 Seiten. Kt. EUR 29,90.

„Unser Gott und euer Gott ist einer." (Sure 29,46) „Christus ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat." (2. Kor 1,20) Diese beiden Aussagen stellt Gerhard Gäde seiner Monographie voran – vermittelt durch das Zitat aus Vaticanum II, Lumen gentium, 16: „Der Heilswille Gottes umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird." Damit wird bereits der Duktus der Veröffentlichung deutlich: Im Rahmen der Konzilsaussagen sucht Gäde einen christlichen Zugang zu anderen Religionen, der sie wertschätzt und ihre Wahrheitsansprüche anerkennt, indem Christen die Wahrheit und Präsenz Christi in anderen Religionen entdecken.

Gerhard Gäde lehrt seit 2009 an der Universität München, zuvor lehrte er 1998–2008 Dogmatik in Rom und von 2002–2008 als Gastprofessor auch in Palermo. Das vorliegende Buch ist die deutsche Fassung seines Beitrags zum Forschungsprojekt der theologischen Fakultät Palermo: „Die Religionen als theologischer Topos – für eine europäische Theologie der Religionen". Der erste Teil des Buches, der sich nicht speziell dem Islam widmet, ist die überarbeitete Fassung eines Abschnitts seiner Münchener Habilitationsschrift: *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen Hicks pluralistische Religionstheologie,* Gütersloh 1998. Der zweite

Teil widmet sich speziell dem Islam. Im Anhang fasst der Autor seinen Ansatz in pointierten Thesen zusammen und entgegnet Einwänden aus der Diskussion seiner Religionshermeneutik.

Gäde sieht die gängigen Modelle Inklusivismus, Exklusivismus und pluralistische Theologie der Religionen mit guten Gründen als nicht tragfähig an. Der Exklusivismus könne nur eine Religion als wahr und heilsvermittelnd anerkennen und stelle Christus gegen alle anderen Religionen. Der Inklusivismus werte zwar andere Religionen auf, doch sehe er in ihnen nur eine fragmentarische Wahrheit und stelle Christus letztlich über andere Religionen. Die pluralistische Theologie gehe von einer universalen Erfahrung aus, relativiere den eigenen Wahrheitsanspruch und dispensiere letztlich die Christologie, „insofern Jesus Christus als ein großer Religionsgründer neben andere große Gestalten der Religionsgeschichte … gestellt wird." (18, vgl. auch 158 f)

Gäde sucht jenseits der drei Modelle einen Ausweg, der insbesondere auch den lehramtlichen Vorgaben genügt, wie sie für ihn wegweisend im Vaticanum II formuliert worden sind. „Die christliche Botschaft ist wesentlich dialogisch … Vielmehr erkennt sie uneingeschränkt an, dass die heilige Schrift der jüdischen Religion Wort Gottes ist, indem sie sie als Altes Testament in den eigenen biblischen Kanon aufnimmt und indem sie in dieser Schrift Christus als in ihr verborgenem Geheimnis begegnet" (19). Diesen Ansatz nennt Gäde „interioristisch". „Christus ist in den Religionen zu finden" (159). „Das Ziel des theologischen Diskurses ist … von seinem Ausgangspunkt bestimmt: Wie können die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen mit dem christlichen Wahrheitsanspruch versöhnt werden?" (24)

Methodisch grundlegend ist für Gädes Argumentation, den Offenbarungsbegriff zu problematisieren. Damit wird „bestritten, dass die nichtchristlichen Religionen in der Lage sind, ihre Heilsversprechen als ‚Gottes Wort' verständlich zu machen und sie also vor der kritischen Vernunft zu verantworten" (28). Auf kritische Einwände der Vernunft vermag demnach, so Gäde, allein die christliche Botschaft zu antworten.

Der Koran sei aus christlicher Sicht nicht als Konkurrenz zum christlichen Offenbarungsanspruch aufzufassen. Vielmehr erlaube es die interioristische Hermeneutik für Christen, „den Wort-Gottes-Charakter des Korans anzuerkennen, ohne deshalb den christlichen Anspruch zu relativieren" (30). Christologie und Trinitätstheologie ermöglichten, so Gäde, dass Christen „den ‚verborgenen' Christus im Islam als dessen tiefste Wahrheit entdecken" (30). Indem sich die christliche Botschaft als Wort Gottes erschließe, übe sie gegenüber anderen Religionen eine Dienstfunktion aus. Der

Dienst „besteht darin, die unüberbietbare Wahrheit und damit auch die universale Verkündbarkeit der koranischen Botschaft zu erschließen“ (159). Andernfalls bliebe der Anspruch des Korans wie auch der Schrift Israels aus christlicher Sicht „schleierhaft“ (262).

Dass der Islam das trinitarische Gottesverständnis und die christliche Christologie bestreite, „qualifiziert den Islam nicht notwendig als ‚religio falsa‘, sondern bestätigt, dass der Islam aus sich selbst … noch nicht in der Lage ist, den eigenen Offenbarungsanspruch definitiv von einer willkürlichen Behauptung zu unterscheiden“. In diesem Sinne sei aus christlicher Sicht für Muslime der Islam als Heilsweg anzuerkennen – „jedoch immer in dem Wissen, dass Christus allein der Mittler und Herr aller Menschen ist“ (262).

Christus also mitten in den anderen Religionen, nicht gegen sie, über oder neben ihnen. Christus als tiefste Wahrheit des Christentums, wie auch des Judentums, des Islams und weiterer Religionen – Gäde bietet damit eine anregende hermeneutische Denkfigur, die andere Religionen würdigen möchte, ohne den eigenen christlichen Anspruch zu relativieren. Ob dies allerdings gelingt, bleibt mir fraglich. Wäre es nicht redlicher, die divergierenden Wahrheitsansprüche auszuhalten und unter Umständen auch zu erleiden – im Sinne aufrichtiger Toleranz – genährt aus der christlichen Erfahrung der tolerantia Dei? Dabei wäre festzuhalten, dass die Wirklichkeit und Möglichkeit soteriologischer Gottesoffenbarung neben Jesus Christus methodisch nicht bestritten werden muss, diese sich aber stets an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu messen hätte. So wären auch die Differenzen der Verhältnisse zwischen Juden und Christen einerseits und Christen und Muslimen andererseits stärker auszuleuchten.

Schließlich sei angemerkt, dass Gädes Ansatz in ekklesiologischer Hinsicht von einer integralen Perspektive lebt – ganz im Duktus der Konzilsdokumente. Bereichernd für seine Problematisierung des Offenbarungsbegriffs wäre eine theologisch-religionskritische Perspektive. Diese hätte zuallererst die Kirche Jesu Christi und ihre Institutionalisierung in den Blick zu nehmen. Auf dieser Grundlage könnte die von Christen empfangene Offenbarung glaubwürdig bezeugt werden, gerade auch im Dialog mit Angehörigen anderer Religionen.

Christoph Dahling-Sander

Andreas Renz, *Hansjörg Schmid, Jutta Sperber, Abdullah Takim,* Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. 276 Seiten. Kt. EUR 19,90.

„Es reicht nicht aus, wenn die Antworten auf die Theodizeefrage nur mit Belegen aus den religiösen

Quellen versucht und bekräftigt werden. Denn durch die Theodizeefrage werden ja eigentlich auch diese Quellen selbst in Frage gestellt. Daher ist es notwendig, dass die Antworten auf die Theodizeefrage auch rational begründbar oder zumindest nachvollziehbar sind, wenn allgemeine Akzeptanz erwartet wird" (230). Mit dieser Zuspitzung plädiert Zekirija Sejdini dafür, sich der Theodizeefrage auch im Islam zu stellen und ihr nicht auszuweichen oder sie zu relativieren. Denn Glaubende fragen inmitten von Leid nach Gottes Allmacht, Güte und Gerechtigkeit. Darüber hinaus müsse die Frage gerade auch in Dialogen mit Anders- und Nichtgläubigen reflektiert werden.

Dass Christen und Muslime sich gemeinsam der Frage nach Leid und Leidbewältigung stellen und in diesem Zusammenhang die Theodizee bedenken, ist das Verdienst des dritten „Theologischen Forums Christentum – Islam". Die Lektüre der dialogisch konzipierten Beiträge ist enorm anregend. Sie führt in eine der zentralsten Fragen, der sich Glaubende und Nichtglaubende stellen. Vor allem aber sind Reflexionen zur Theodizee aus muslimischer Perspektive eine Seltenheit, allemal im deutschsprachigen Bereich. So zeigen die unterschiedlichen Beiträge, dass Leid und Leiden in der islamischen Theologie thematisiert werden, die Theodizeefrage aber keineswegs selbstverständlich angegangen wird. Vielmehr ist die Abweisung der Theodizeefrage dominant, um die Anerkennung der Allmacht, Allgüte und Vorhersehung Gottes nicht zu relativieren. Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch der Titel der Publikation, der den Fokus gemeinsamen Ringens auf den Menschen legt.

Das erste Kapitel widmet sich theologischen Grundlegungen mit Beiträgen von Peter Antes, Tahsin Görgün, Stefan Schreiner, Arnulf von Scheliha und Bülent Ucar. Der Versuch, Leid deuten zu wollen und Formen der Leidbewältigung zu unterscheiden, ist den christlichen und muslimischen Autoren gemeinsam.

Die Herausgeber und Initiatoren der Tagung bündeln dies in ihrer weiterführenden Zusammenfassung: „Leid als Sündenstrafe" (256), „als Prüfung" (257) „als unbegreifliches Geheimnis" (258), „als Ausdruck der Liebe Gottes und als geistig-seelischer Reifungsprozess" (259). Mit der Deutung „Leiden als Preis der Freiheit" werde in beiden Religionen an Gottes Allmacht festgehalten und zugleich die menschliche Freiheit und Verantwortung betont. Allerdings bleibe die Frage offen, für welchen Preis diese Freiheit angesichts von Leid gewährt worden sei.

Das spezifisch christliche Deutungsmuster referieren insbesondere Martin Karrer im Gegenüber zum Leiden der Imame, das Nader Purnaqcheband darstellt, und Anja Middelbeck-Varwick im Gegenüber zu Ömer Özsoy: der mit-leidende

Gott und das stellvertretende, sühnende Leiden Jesu Christi. Aus muslimischer Sicht wird dies erwartungsgemäß aufgrund der Koranquellen als anthropomorph zurückgewiesen. Selbst in der schiitischen Theologie gebe es dazu keine Analogien. Doch für die christliche Theologie sei es eben zentral; wenn auch dort strittig bleibe, woher das Leiden komme.

Treffend betonen die Herausgeber angesichts von Schoa oder auch Naturkatastrophen, dass etliche Reflexionen zu einer Anthropodizee geraten, in der es um die Rechtfertigung des Menschen gehe und um die Frage, wozu der Mensch im Bösen fähig sei. „Muss sich nicht auch die islamische Theologie dem Faktum der Schoa stellen …?“ Oder lässt „die islamische Theologie auf der Basis des Koran die radikale Infragestellung Gottes bzw. des Glaubens an Gott angesichts des Leidens nicht an sich heran“? (268)

Mit den muslimischen Positionen, die die Allmacht Gottes und die Anerkennung der Vorsehung bzw. Bestimmung Gottes hervorheben, korrespondiert, dass im Islam die Klage anders als im Judentum und Christentum eine sehr unbedeutende theologische und seelsorgerliche Rolle spielt. Hüseyin Inam, Dzevad Hodvic und andere verdeutlichen das in ihren Beiträgen und betonen stattdessen kulturelle Prägungen, die zur Klage und zu Klageritualen führen. Wie hilfreich Klage und Protest gerade auch gegenüber Gott in Trauerprozessen sein können, stellt dagegen Karl Federschmidt dar. Damit unterstreicht er deren theologische und seelsorgerliche Bedeutung. Für ihn sind Klage und Protest geradezu als Ausdruck des Glaubens zu sehen.

Einig sind die christlichen und muslimischen Ansätze in der Aufforderung, Leid zu vermeiden und mit Leidenden solidarisch zu sein. Für Christen sei die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe elementar wie sie etwa in Mt 25 überliefert ist. Umso überraschender ist es, aus den Hadithen vergleichbare Passagen zu lesen. Denn, so Dzevad Hodzic, Gott identifiziere sich dort mit den Leidenden. Mohammed sagt: „Gott wird am Jüngsten Tag sagen: … ‚O Mensch, Ich habe Hunger gehabt, und du hast mir kein Essen gegeben. … Wenn du ihm Essen gegeben hättest, hättest du mir Essen gegeben“ (118).

Fazit: Allen, die an existentiellen Fragen interessiert sind, ist dieses Buch sehr zu empfehlen.

Christoph Dahling-Sander

ÖKUMENISCHE GOTTESDIENSTGEMEINSCHAFT

Florian Ihsen, Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010. 313 Seiten. Gb. EUR 70,95.

Was ist ein ökumenischer Gottesdienst? Aus welchen Gründen können manche Gottesdienste von Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen gemeinsam verantwortet werden, andere, meist sakramentale Gottesdienste jedoch nicht? Ist der ökumenische Gottesdienst etwas anderes als der katholische, und der wieder etwas anderes als der evangelische Gottesdienst? Inwiefern ist jeder Gottesdienst ökumenisch und Ökumene immer auch gottesdienstlich verfasst? Welche theologische und ekklesiologische Bedeutung kommt der Tatsache gemeinsamer liturgischer Vollzüge und Elemente in konfessionell getrennten Feiern zu? So lauten einige Fragen, die die an der Universität München eingereichte Dissertation im interdisziplinären Schnittpunkt zwischen Systematischer Theologie, Liturgik und Liturgiewissenschaft nachgehen möchte. Die Studie trifft dabei die Vorentscheidung, sich auf die römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Beziehungen zu konzentrieren. Ihr Aufbau folgt dabei folgenden Schritten: A) Bestandsaufnahme der ökumenischen Gottesdienstpraxis, B) Darstellung des ekklesiologischen Lehrstands der Kirchen und der Möglichkeiten interkonfessioneller Gottesdienstgemeinschaft, C) Vorüberlegung für eine evangelisch verantwortete liturgische Ekklesiologie in ökumenischer Absicht, D) Beschreibung des Wesens der Kirche anhand der Grundvollzüge ihres Gottesdienstes, E) Reflexionen über eine gemeinsame Liturgie unter den Bedingungen der getrennten Konfessionen und schließlich F) zusammenfassende Vertiefung.

In den ersten beiden Kapiteln wird zunächst der dezidiert ökumenische Gottesdienst untersucht, der sich durch seine amtlich-liturgisch repräsentierte Mehrkonfessionalität auszeichnet. Vf. konstatiert einen Bedarf für diese Gottesdienstform besonders bei einmaligen Anlässen mit allgemein-gesellschaftlichem Bezug und bei der Bewältigung von gemeinsam erlebten Kontingenten. Anhand einer detaillierten Analyse maßgeblicher Lehrtexte, kirchlicher Verlautbarungen und ökumenischer Vereinbarungen wird dann der Ist-Stand der interkonfessionellen Gottesdienstmöglichkeiten ausgelotet. Ein besonderes Augenmerk wird auf die Relevanz amtstheologischer und ekklesiologischer Vorgaben für die communicatio in sacris gelegt.

In den folgenden Kapiteln wendet Vf. sich dann der ökumenischen und ekklesiologischen Dimension eines jeden Gottesdienstes, auch des konfessionell gebundenen, zu. Die Grundthese lautet: „Der Hinweis auf die Ökumene und die anzustrebende, gegenwärtig nur gebrochen erkennbare Kircheneinheit kann nicht als nachträgliche, gelegentliche Zutat des Gottesdienstes verstanden werden, sondern als Grunddimension eines jeden liturgischen Vollzugs“ (10). Vf. sieht jedoch die Gefahr, dass in beiden

Konfessionen die Kirche zunehmend von einer liturgisch gelebten zu einer gelehrten Größe wird und entsprechend kirchliche Lehre und liturgisches Leben zugunsten abgrenzender Selbstbehauptung auseinanderzudriften drohen. Um dem entgegenzuwirken, verschreibt Vf. sich der Aufgabe, Liturgie als *theologia prima* zu reflektieren. Im Anschluss an Konzepte einer *liturgical theology* geht er davon aus, dass die Liturgie als Erkenntnisquelle der Theologie fungieren kann, da der Gottesdienst reales Begegnungsgeschehen mit dem dreieinigen Gott und gegenwärtiger Zugang zur Heilswirklichkeit Gottes ist. Liturgie wird als Theologie vor Gott in Gottes Gegenwart verstanden. Anhand der Leitfrage: „Was sagt die gottesdienstliche Versammlung über ihr Kirche-Sein und ihre ökumenisch-universalkirchlichen Verbundenheit, wenn sie Gottesdienst feiert?“ werden die folgenden Grundelemente und -vollzüge der eucharistischen Haupt- und Vollgestalt des Gottesdienstes phänomenologisch untersucht: Kirche als Versammlung der Getauften, als Transzendenzgemeinschaft (Musik und Gesang), als Gemeinschaft der Hörenden in apostolischer Sukzession (Schriftlesung), als um Konsens ringende Gemeinschaft (Predigt), in der Explikation ihrer Bezogenheit und Abhängigkeit (Gebet), als Gemeinschaft gegenüber und unter ihrem Herrn (Abendmahl) und in ihrer katholischen Fülle (Segen und Gesegnetwerden). Auch die Beziehung von priesterlicher Versammlung und ordinationsgebundenem Einheitsdienst wird untersucht. In einem weiteren Schritt werden die Ergebnisse exemplarisch nochmals auf das gemeinsame Gottesdienstfeiern unter dem Vorzeichen der Getrenntheit der Konfessionskirchen angewandt.

Das zusammenfassende Schlusskapitel erweist sich als deutlich abstrakter als die vorangegangenen, da der Versuch unternommen wird, die bisherigen Überlegungen hin zu einem allgemeinen theologischen Liturgiebegriff zu systematisieren.

Insgesamt ist die Studie ein beachtenswerter Aufruf, dass sich die Ökumene nicht ausschließlich an den Lehrbüchern der getrennten Kirchen abarbeiten, sondern sich verstärkt auch an den Gottesdienst- und Gesangbüchern und damit dem liturgischen Vollzug der Kirchen orientieren sollte. Die Studie bietet eine eindrucksvolle Fülle von hilfreichem Detailwissen und anregenden Beobachtungen: Zentrale ökumenische Kontroversfragen werden ebenso behandelt, wie z. B. Überlegungen zum gesellschaftlichen und religiösen Kontext ökumenischer Gottesdienste, die Sichtung von ekklesiologisch relevanten liturgiewissenschaftlichen Entwürfen oder aber auch praktische Vorschläge, wie die „Amen-Regel“ als persönliche Orientierungshilfe für den Abendmahlsempfang. Das Anliegen des Vf. ist es dabei immer wieder eine konsensorientierte ökumenische Hermeneu-

tik, die abstrahierenden Profilierungsversuchen entgegenwirken will. Zugleich will er von einem dezidiert lutherischen Standpunkt aus argumentieren, dem er eine relativ einheitliche Bekenntnisverbundenheit und dezidierte Kirchlichkeit attestiert. Dabei kommt es für manchen evangelischen Leser sicherlich auch zu ungewöhnlichen Akzentsetzungen: siehe z. B. die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition (121 f) oder Aussagen zu einem *ministerium* der Segensspendung (209 f). Doch selbst wenn vielleicht der Vf. in einigen Fällen nicht die lutherische oder evangelische Durchschnittstheologie in Deutschland vertritt, lohnt es auf alle Fälle, sich mit dem Buch auseinanderzusetzen. Es macht überzeugend deutlich, dass „die Kirche Jesu Christi in Christus in der Kraft des Geistes auch in ihrer vielfältigen Gebrochenheit und Gespaltenheit eine ist und geeint, wenn sie Gottesdienst feiert und sich in die Gegenwart Gottes ziehen lässt" (288) und ruft die Ökumene eindringlich auf, dies ernst zu nehmen.

Oliver Schuegraf

KIRCHE IN DER PLURALEN WELT

Thomas Flügge, Martin Ernst Hirzel, Frank Mathwig, Peter Schmied (Hg.), Wo Gottes Wort ist. Die gesellschaftliche Relevanz von Kirche in der pluralen Welt. Festgabe für Thomas Wipf. Theologischer Verlag Zürich (TVZ) 2010. 310 Seiten. Kt. EUR 22,80.

Diese Festschrift zu Ehren des über sein Heimatland hinauswirkenden Präsidenten des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) mit 21 Beiträgen spiegelt in den Themen und den beitragenden Autoren etwas von der Weite des Engagements dieses Schweizer Theologen wider, der seit 2006 auch Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ist.

Das breite Feld seines langen Engagements haben die Herausgeber in vier Abteilungen zu systematisieren versucht: (1) Theologische Perspektiven mit vier Beiträgen, darunter Michael Bollog, der u.a. Vertreter des israelitischen Gemeindebundes ist und der Jesuit Peter Henrici, ein emeritierter früherer Weihbischof; (2) Kirche und Öffentlichkeit mit sechs Aufsätzen u.a. von der zeitweiligen Nationalratspräsidentin Christine Egerszegi-Obrist, der Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin und Prof. René Pahud de Mortanges, der als Jurist Rechtsgeschichte und Kirchenrecht lehrt; (3) Reformatorisch reformiert mit fünf Denkimpulsen aus der lokalen, regionalen und weltweiter Perspektive und (4) Kirche im ökumenischen Kontext mit sechs Beiträgen, u. a. vom Generalsekretär des ÖRK Olav FykseTveit, den deutschen Bischöfen Huber und Schindehütte und dem reformierten Wuppertaler Theologen Peter Bukowski. Mit die-

ser konzentrierten Auswahl von Autoren mit ihren Schwerpunkten der Tätigkeit ist die Weite des Lebenshorizonts des geehrten Schweizer Pfarrers Wipf angedeutet.

In der Ökumenischen Rundschau verdient der vierte Bereich besondere Aufmerksamkeit, obwohl die Mehrzahl der Themen eine ökumenische Relevanz und zeitliche Aktualität haben. Peter Bukowski gibt Anregungen zur homiletischen Umsetzung der Erklärung von Accra (2004 – Covenanting for Justice in the Economy and the Earth) und baut damit nicht nur eine Brücke zur Verankerung zwischen globaler und örtlicher Ökumene, die dringend notwendig ist. Er zeigt auch, wie gerade reformierte Theologie gemeindebezogen getrieben wird. Bischof Wolfgang Huber steuerte eine 2009 an der KEK-Versammlung in Lyon gehaltene Bibelarbeit vor, in der er versucht, „eine ökumenische Vision für Europa“ zu entwickeln. Der westfälische Pfarrer Rüdiger Noll wirft auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen an vielen Schnittschnellen zwischen den Kirchen und den europäischen politischen Ebenen in Brüssel und Straßburg die Frage auf, ob es gelingen kann, „mit einer Stimme gegenüber den europäischen Institutionen (zu) sprechen“. Elisabeth Parmentier reflektiert in einem französischsprachigen Beitrag die europäische ökumenische, die in Verbindung von Leuenberg und die sich daraus gestaltete Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) organisiert ist. Mit einer biblischen Meditation über den Text „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde…“ zeigt der Ökumene-Bischof Schindehütte die Dimension der Globalisierung für das Handeln der Kirche auf. Es ist ein Beitrag dazu, wie eine territorial organisierte Kirche ihre Grenzen überwindet und Partner der weltweiten Christenheit wird.

Jeder einzelne Beitrag ist in sich geschlossen und bietet reichlich Anregungen für zwischenkirchliche und interreligiöse Dialoge. Gerade in diesem noch immer aus einer anfänglichen Versuchsphase heraus sich entwickelnden Gegenüber, das sich auf ein Miteinander zu bewegt, sind hilfreiche Denkanstöße gegeben. Die Festschrift für Pfarrer Thomas Wipf zeigt, wie reich und weit ein Leben in der Nachfolge Christi durch die Aufnahme der ökumenischen Dimension werden kann.

Karl Heinz Voigt

VORLÄUFER DER ÖKUMENE

Johann Amos Comenius, Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen/Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo. Hg. v. Erwin Schadel. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2002. 550 Seiten. Pb. EUR 89,20.

Johann Amos Comenius, Antisozinianische Schriften. Hg. v. Erwin Schadel. Verlag Peter Lang,

Frankfurt am Main 2008. 1272 Seiten. Pb. EUR 135,–.

Diese Textausgaben in Deutsch (im zuerst erwähnten Band mit der Beigabe des lat. Urtextes) sind ein Ereignis: eine Erstübersetzung von Texten, die Comenius (1592–1670) im lateinischen Original bereits 1659–1662 in Amsterdam veröffentlicht hatte. Sie gehören in eine damals sich zuspitzende Kontroverse mit einem sozinianischen Gegner. Und trotz des ihnen eingezeichneten Charakters von Polemik und Apologetik erweisen sie sich als von beträchtlicher systematischer Bedeutung.

Bei dem damaligen Kontrahenten handelte es sich um den aus Polen, das bis 1658 den Sozinianern Toleranz erwiesen hatte, nunmehr verwiesenen früheren Arzt Daniel Zwicker. Dieser hatte Comenius, der seit 1656 selbst als Flüchtling und Exulant in Amsterdam aufgenommen war, zunächst umworben, um ihn für die Sozianer zu gewinnen, auf dessen Widerstand hin aber immer aggressiver attackiert. In dieser Auseinandersetzung hatte Comenius nicht nur jeweils Gegenschriften zu den Zwickerschen veröffentlicht, sondern Zug um Zug auch frühere Notizen und Erwiderungen zu sozinianischen Positionen mit veröffentlicht. So war ein ganzes Corpus anti-sozinianischer Schriften entstanden.

Erst die neuere Comeniusrenaissance seit der Gründung der ersten Comeniusgesellschaft 1891 (die im NS-Staat ihr Ende fand) und die zweite seit dem Jahr der Erstausgabe des oben erwähnten Hauptwerks in Prag, 1966, hatten einen neuen, umfassenderen Blick auf Persönlichkeit und Werk des Comenius freigegeben, dem nun die 1992 erneut gegründete Comeniusgesellschaft nachgeht. War er zuvor allgemein nur als Pädagoge gesehen – wenn auch in höchsten Tönen gerühmt (Michelet: der „Galilei der Pädagogik“; Dilthey: „das größte pädagogische Genie Europas“ usw.). so fing man nun an, sein Gesamtkonzept zu erkennen. In seiner „Pansophie“ – die auch seiner Pä-dagogik die Orientierung gibt, wie man jetzt sieht – sind die Bereiche von Wissenschaft, Politik und Religion in gleichgewichtiger und ineinander greifender Weise bedacht. Und so entdeckte man – erstaunlich, wie das verkannt bleiben konnte – den Brüderbischof als Theologen und Ökumeniker. Doch wurden noch immer jene Schriften, die nun verdienstvoller Weise von Erwin Schadel und Mitarbeitern übersetzt, von ihm kommentiert und in Widmung an Werner Korthaase, den Neugründer der zweiten Comeniusgesellschaft, herausgegeben sind, „übersehen“. So der Nestor der Nachkriegs-Comeniusforschung, Klaus Schaller, im Jubiläumsjahr 1992. Dies sollte nun nicht länger erlaubt sein.

In dem der Gesamtdokumentation jenes Corpus vorauslaufenden Band von 2002 ist der zweispra-

chige Abdruck einer frühen antisozinianischen Schrift vorweggenommen: „Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen/Iteratus ad BaronemWolzogenium sermo“ (konzipiert in Lissa schon 1638-41, veröffentlicht in Amsterdam 1659).

Die weiteren Schriften: De Chris-tianorum uno Deo (10.2. 1659); De quaestione … (20.3. 1659); De irenicoirenicorum (Januar 1660); Oculus fidei; De iteratoso ciniano irenico (März 1661); Socinismi speculum (1661); Adminitio tertia (April 1662); Brief an die Utrechter Theologische Fakultät (10./20.5.1662); A dextris et sinistris (1662).

In den Übersetzungen dieses Bandes in seinen drei durchgehend paginierten Teilen werden notwendige Korrekturen am lateinischen Text markiert, wie fehlerhafte Zitationen oder Sprachformen. Ihn hatte Schadel schon 1983 in einer Ausgabe „Ausgewählte Werke“ (Verlag Georg Olms, Hildesheim u. a.) im Reprint neu zugänglich gemacht. Reiche Register im dritten Teil, so zu Bibelstellen, Personennamen und Sachen (1221–1272), helfen ebenso wie die ausführlichen Hinweise zum Text in Fußnoten. Sie erläutern das Arsenal historischen und philosophischen Wissens, das den Kontrahenten als nicht selten polemisch in Anschlag gebrachtes rhetorisches Streitmaterial aus Antike, christlicher Überlieferung und Redensarten zu Gebote stand. Der Wert der nun vorliegenden deutschsprachigen Textausgabe wird zudem durch die ausführlichen Einleitungen erhöht. Sie erhellen sowohl die jeweilige Entstehungssituation wie den gewählten Zeitpunkt ihrer Publikation. Diese geschah im Kontext jener sich so sehr zuspitzenden Kontroverse in den frühen Jahren seines Amsterdamer Aufenthalts. Comenius war ein innerstädtisch begehrter Dialogpartner geworden, hatte er doch, vom Rat der Stadt unterstützt, gerade die Opera Didactica Omnia (ODO) in vier Bänden veröffentlicht ([1657] 2007 gedachte man dessen in Prag mit einem internationalen Symposion). Zwicker versuchte anfangs, ihn zu umwerben.

Schadel macht deutlich, wie lästig die sich hinziehende Kontroverse für Comenius wurde, der sich der weiterreichenden pansophischen Aufgabe verpflichtet sah. Und wie sehr er sich andererseits ihr nicht entziehen wollte, da er die ihm vom Gegner zunehmend zuteil werdenden Schmähungen nicht auf sich beruhen lassen und vor allen Dingen die sachliche Auseinandersetzung mit der sozinianischen Denkweise nicht unterlassen durfte. Denn er erkannte in ihr die Bestreitung des grundlegenden christologischen Bekenntnisses – daher die Bezeichnung der Sozinianer und ihre Bekämpfung als „Ebioniten“ und neue „Arianer“, damit aber des trinitarischen Gottesbegriffs. Insofern ergeben sich aus dieser konsequent und zuweilen zornig geführten Aus-

einandersetzung neu zu rezipierende Ansichten seines theologischen Denkens. Comenius erweist sich hier als Vorkämpfer der gesamten Christenheit in der Erläuterung und Verteidigung des Kerns ihres angestammten Glaubens. Er führt die Auseinandersetzung theologisch mit dem frühmodernen Rationalismus in Exegese und Gotteslehre (schon zieht der Deismus herauf), parallel aber philosophisch mit Descartes, geistesgeschichtlich mit dem Baconismus, mit einer wertfrei gedachten Naturwissenschaft.

Der Herausgeber Schadel, Dozent für Philosophie und Leiter der Forschungsstelle „Interkulturelle Philosophie und Comeniusforschung" an der Universität Bamberg, sieht in diesen Schriften das hellsichtige Manifest bereits gegen den sich später herausbildenden philosophischen Subjektivismus und Idealismus. Dieser müsse, beraubt des metaphysischen Kontrapunkts in der existierenden Welt, letztlich in den modernen Atheismus führen – mit allen Konsequenzen für eine sich darauf stützende subjektivistische Theologie (des Fideismus).

Mit seiner Edition der Antisozianischen Schriften regt Schadel somit eine eindringendere Wahrnehmung und eine weitere Neubewertung des comenianischen Denkens an – sowohl der philosophischen Implikationen seiner Theologie wie der theologischen seiner Philosophie. Um es comenianisch zu sagen: des korrelativen Verhältnisses zwischen dem „Buch der Natur" und dem „Buch des Glaubens" (der Bibel) und schließlich dem „Buch des Geistes", der Vernunft. Auch letztere will er nicht der flachen, logizistischen Logik der Sozinianer & Co. überlassen. Das Hauptwerk des Comenius, die „Consultatio Catholica, führt dies quasi eschatologisch-zeitlos aus – die „Antisozinianischen Schriften" lassen den Blick ins Getümmel des Kampfes werfen.

Manfred Richter

Pastor Sören Asmus, Helmholtzstraße 6, 42105 Wuppertal; Prof. Dr. Guido Bausenhart, Universität Hildesheim, Institut für Katholische Theologie, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim; Erzpriester Dr. Daniel Buda, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Dr. Christoph Dahling-Sander, Hanns-Lilje-Stiftung, Knochenhauerstraße 33, 30159 Hannover; PD Dr. Günter Frank, Europäische Melanchthon-Akademie Bretten, Melanchthonstr. 1–3, 75015 Bretten; Vizepräsident Dr. Thies Gundlach, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny; Christian Henkel, Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, An der Universität 2, 96074 Bamberg; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Volker Leppin, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Pfarrer Dr. Kenneth Mtata, Lutherischer Weltbund, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Kregelstraße 10, 04416 Markkleeberg; Prof. Dr. Johanna Rahner, Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel, Diagonale 9, 34109 Kassel; Pfarrer Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin; OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Prof. Dr. Herman J. Selderhuis, Theologische Universiteit Apeldoorn, Wilhelminapark 4, NL-7316 BT Apeldoorn; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211Bremen.

Titelbild: adpic Bildagentur, Bild-Nr. 419005, Original J. Röse-Oberreich (Vorlage bearbeitet)

Thema des nächsten Heftes 2/2012:

Christliche Präsenz im Nahen Osten

mit Beiträgen von Micha Brumlik, Petra Heldt, Fr. Jamal Khader, Barbara Meyer, Viola Raheb und Olav Fykse Tveit

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 April 2012.

April – Juni
2/2012
61. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

„… Das Land, das ich dir zeigen werde …“

Aspekte aus der Diskussion um das „Heilige Land“

mit Beiträgen von Micha Brumlik, Volker Haarmann, Hans Hermann Henrix, Jamal Khader, Barbara U. Meyer, Martin Stöhr, Olav Fykse Tveit



Inhalt

Zu diesem Heft 131

Olav Fykse Tveit, Frieden in Israel und Palästina 134

Hans Hermann Henrix, Juden und Christen im Heiligen Land – Ein Verhältnis im Umbruch 149

Micha Brumlik, Biblische Landverheißung und Politik 163

Barbara U. Meyer, Israelis und Christen als Zeitgenossen 172

Jamal Khader, Juden und Christen – diese Seite des Dialogs 185

Volker Haarmann, Synodalbeschluss unter Beschuss. Die Rede von einem „Zeichen der Treue Gottes" und die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit theologischer Aussagen . . 197

Dokumente und Berichte

„Ich habe dich zum Licht der Völker gemacht" (Jes 49,6) Die Christenheit und das jüdische Volk Einsichten im christlich-jüdischen Dialog (**Martin Stöhr**) 207

Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt Empfehlungen für einen Verhaltenskodex (**ÖRK, PCID, WEA**) 214

Hofgeismar-Erklärung: Gewalt im Namen Gottes? (**die Teilnehmenden der Konferenz des Ökumenischen Forums Palästina-Israel [PIEF]**) 220

Ökumenische Persönlichkeiten

Nachruf auf Professor Dr. Dr. h.c. Milton Schwantes, Pastor, Professor und Befreiungstheologe Lateinamerikas (**Claudete Beise Ulrich**) 224

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 227

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

der Besuch der Heiligen Stätten in Israel/Palästina ist emotional keine Erholungsreise. Frühmorgens in Jerusalem mit dem Gebetsruf des Muezzin aufwachen, die Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg unter Polizeibewachung besichtigen, fromme Juden an der Westmauer beim Beten sehen, eine Andacht in der Grabeskirche mitfeiern, einen Kontrollposten in der Mauer passieren, um zur nur wenige Kilometer entfernten Geburtskirche in Bethlehem zu kommen – in keinem Land der Welt trifft man auf Zeugnisse der abrahamitischen Religionen auf so wenigen Quadratkilometern. Eindrücklich, verwirrend, aber auch beklemmend. Wie gelingt hier ein friedliches Zusammenleben?

Zurück in Deutschland kommen dem Besucher wieder die Gespräche aus dem „heiligen Land" in den Sinn: mit dem jüdischen Historiker deutscher Großeltern, der von der Bedrohung durch iranische Mittelstreckenraketen sprach, die christliche Palästinenserin, die uns fragte, wie wir in unserem Land mit der Grenze und der Mauer mitten durch Deutschland einst lebten und der ehemalige Botschafter Israels in Deutschland, der die Siedlungspolitik der jetzigen Regierung in Jerusalem kommentierte. Vor dem Hintergrund persönlicher Begegnungen mit Gesprächspartnern aus Palästina/Israel versucht das aktuelle Heft der Ökumenischen Rundschau unter dem Titel *„… Das Land, das ich dir zeigen werde …" – Aspekte aus der Diskussion um das „Heilige Land"* unterschiedliche Positionen zu Wort kommen zu lassen.

Seit einem thematisch ähnlich orientierten Heft (ÖR 4/2008 „Juden und Christen – neue Zugänge zum Gespräch") ist mit der Veröffentlichung des sog. „Kairos-Palästina-Dokuments – die Stunde der Wahrheit" im Dezember 2009 die Not der christlichen Palästinenser und damit die Frage

nach dem Verhältnis zu Israel in der weltweiten Ökumene verstärkt in den Blick gekommen (vgl. auch „Christians in the Middle East", Ecumenical Review, März 2012). Nicht nur in Deutschland hat dies eine heftige theologische Diskussion in Fachzeitungen ausgelöst, zum Verhältnis vom Staat Israel zu biblischen Aussagen über das Volk Gottes, zum Thema Land, zur Suche nach einem Gerechten Frieden.

Der Literaturnobelpreisträger und international bekannte Autor Günter Grass hat mit seiner letzten Veröffentlichung neues Öl in die Flammen der öffentlichen Debatte gegossen. Auch in unserem Redaktionsteam sind die Diskussionen selten so heftig geführt worden. Was muss gesagt werden?

In diesem Heft melden sich deutsche und internationale Stimmen zu Wort, die sich mit den aktuellen Fragen zum „Heiligen Land" auseinandersetzen. Dass diese Ausgabe der ÖR nur Aspekte der Debatte herausgreifen kann, ist der Redaktion bewusst.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), *Olaf Fykse Tveit*, hat in seinem Vortrag vor den Herausgebern der ÖR auf die besondere Rolle von Jerusalem für den Frieden im Mittleren Osten hingewiesen. Er beschrieb die Grundsätze, nach denen sich der ÖRK in den letzten 60 Jahren in Israel und Palästina engagierte. Dabei spricht sich der ÖRK für eine Zwei-Staaten-Lösung aus, in der Israelis und Palästinenser nebeneinander leben und gemeinsam Zugang zu Jerusalem haben. Den internationalen jüdisch-christlichen Dialog aus römisch-katholischer Perspektive in den letzten Jahrzehnten stellt *Hans Hermann Henrix* dar. Das Besondere daran ist, dass er im islamischen Kontext stattfindet.

Der jüdische Autor *Micha Brumlik* regt im Hinblick auf das Verhältnis von biblischer Landverheißung und der Rolle des Staates Israel die Weiterentwicklung einer politischen Theologie des Judentums und der Diaspora an.

Barbara U. Meyer ist überzeugt, dass das christliche Zeitverständnis eine Schlüsselfunktion einnimmt, das Volk Israel und den dazugehörigen Staat auch von Seiten der christlichen Theologie anzuerkennen.

Als palästinensische Stimme kommt *Jamal Khader,* einer der Mit-Autoren des „Kairos-Palästina-Dokuments", zu Wort. Auch er hebt die einzigartige Bedeutung von Jerusalem als Ort der Versöhnung und des Dialogs hervor.

Die aktuelle Kritik an dem vor über 30 Jahren gefassten Rheinischen Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" greift *Volker Haarmann* auf und verteidigt ihn. Auch gegenüber der zuspitzenden Situation im Nahostkonflikt ist die theologische Aussage weiterhin zutreffend.

Unter der Rubrik „Dokumente und Berichte“ veröffentlichen wir Thesen von *Martin Stöhr,* langjähriger Gesprächspartner im jüdisch-christlichen Dialog, der die Gewalterfahrungen der Palästinenser mit in den Austausch nehmen möchte.

Die *Hofgeismar Erklärung „Gewalt im Namen Gottes?“* ist das Schlussdokument einer internationalen Konferenz in Hofgeismar, zu der das Ökumenische Forum Palästina-Israel des ÖRK (PIEF), die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die gastgebende Landeskirche von Kurhessen-Waldeck eingeladen hatten. Bei dieser Tagung mit jüdischen und christlichen Teilnehmenden, an der auch der Generalsekretär des ÖRK teilnahm, ging es um die Erörterung der theologischen Dimension des Nahostkonfliktes anhand des Buches Josua.

Die Ökumenische Rundschau wird das Miteinander der drei großen Religionen in Israel/Palästina weiterhin begleiten und hofft, in einer späteren Ausgabe auch eine muslimische Stimme zu Wort kommen zu lassen. *Die Zeit für Veränderungen und gerechten Frieden ist jetzt da!* (Olav F. Tveit).

Das Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau

Frieden in Israel und Palästina[1]



Olav Fyske Tveit[2]

- Es begegnen einander Güte und Treue; Gerechtigkeit und Frieden küssen sich. (Ps 85,11)
- Den Schaden meines Volkes möchten sie leichthin heilen, indem sie rufen: Frieden, Frieden! Aber kein Frieden ist da. (Jer 6,14)
- Erbittet für Jerusalem Frieden! Wer dich liebt, sei in dir geborgen. (Ps 122,6)
- Als er näher kam und die Stadt (Jerusalem) sah, weinte er über sie und sagte: Wenn doch auch du an diesem Tag erkannt hättest, was dir Frieden bringt. Jetzt aber bleibt es vor deinen Augen verborgen. (Lk 19,41)
- Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. (Mt 10,34)
- Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch. (Joh 14,27)

Die Bibel spricht viel von Frieden, sowohl im Alten wie im Neuen Testament. Aber sie ist sich auch sehr bewusst, welche schmerzlichen Ambiguitäten und Widersprüche dies beinhaltet und auf welch vielfältige Weise das Wort Frieden und sogar das Konzept selbst dem Missbrauch ausgesetzt sind. Nirgends tritt dies deutlicher zutage als an Jerusalem, jener Stadt, die ihren Namen als eine Vision des Friedens trägt – Jeru-salem – und die doch so oft Schauplatz von Kriegen gewesen ist. Wer Jerusalem liebt, mag in der

[1] Dieser Vortrag wurde am 24. Februar 2012 auf der Sitzung der Herausgeberinnen und Herausgeber der Ökumenischen Rundschau in Frankfurt am Main gehalten.

[2] Pfarrer Dr. Olav Fykse Tveit ist seit Januar 2010 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf. Zuvor war er Generalsekretär des Rates der Norwegischen Kirche für ökumenische und internationale Beziehungen (2002–2009).

ÖR 61 (2/2012), S. 134–148

Tat Frieden für sie erbitten nach der Aufforderung in Psalm 122, aber gerade weil sie so heftig und so hasserfüllt geliebt worden ist, ist sie in der Geschichte auch das Ziel von so qualvollen Auseinandersetzungen und Konflikten geworden.

Der Prophet Jeremia weist sehr scharfsinnig auf ein Problem hin – nämlich darauf, dass ein nur oberflächlicher Frieden, der den Begriff Frieden seiner eigentlichen Bedeutung entleert, sehr viel schädlicher sein kann als gar kein Frieden. Das ist, wie wenn man die Risse in einem zerfallenden Gebäude, das dringend der Sanierung bedarf, mit einem dünnen Putz überdeckt oder wie wenn man einen aggressiven Krebs mit Aspirin zu lindern versucht. Der zeitgenössische Dichter Brian Wren drückt etwas von diesen Gedanken in einem Lied aus, das er einmal eigens für die ökumenische Bewegung geschrieben hat:

Sag „Nein“ zum Frieden,
wenn sie mit Frieden meinen
das leise Elend des Hungers,
die erstarrte Stille der Angst
das Schweigen gebrochener Geister,
und die ungeborenen Hoffnungen der Unterdrückten.

Sag ihnen, Frieden ist
das Lärmen von Kindern beim Spiel,
das übermütige Plappern befreiter Zungen,
das Stampfen tanzender Füße,
und die Stimme eines singenden Vaters.

Sag „Nein“ zum Frieden,
wenn sie mit Frieden meinen
einen Wall glänzender Raketen,
Waffen für Kriege in fernen Ländern,
Geld im Überfluss im eigenen geschützten Haus,
und dankbare Arme am Tor.

Sag ihnen, Frieden ist
das Herabholen der Flaggen,
das Umschmieden von Schwertern zu Pflugscharen,
den Landlosen Land geben,
und Hunger ein sich auflösender Traum.

Frieden ist nach der Auffassung des jüdischen Philosophen Baruch Spinoza nicht einfach nur die Abwesenheit von Krieg. Frieden ist eine Tugend, eine Geisteshaltung, eine Neigung zur Güte, Vertrauen und Gerechtigkeit.

Vielleicht sollten wir dies im Sinn haben, wenn wir die erschreckenden Worte Jesu lesen, mit denen er verkündet, dass er nicht gekommen ist, „Frieden" zu bringen, sondern das „Schwert" – im offensichtlichen Widerspruch zu der Aussage im Johannesevangelium, „Frieden hinterlasse ich euch". Diese beiden Aussagen der Evangelien können wir nur miteinander in Einklang bringen, wenn wir tiefer gehen und anerkennen, dass wir, um den wahren „Frieden", den Frieden Jesu, zu verwirklichen, gegebenenfalls in Entwicklungen unterbrechend eingreifen müssen, um Veränderung und Umgestaltung zu bewirken, bevor ein möglicher ausgeglichener Zustand erreicht werden kann.

Frieden kann nicht von der notwendigen Gerechtigkeit getrennt werden. Wenn es an Gerechtigkeit fehlt, kann es keinen wahren Frieden geben. Darin liegt die Weisheit des wundervollen Bildes des Psalms 85, wonach sich Gerechtigkeit und Frieden „küssen" oder „umarmen", und die zusammen mit den voranstehenden Worten – „es begegnen einander Güte und Treue" – die klassische Definition dessen geworden sind (vor allem durch die Werke von John Paul Lederach), was Versöhnung ausmacht.

Darum verbindet der Ökumenische Rat der Kirchen, wenn er von seiner Vision von Frieden spricht, diese in der Regel mit dem Begriff „Gerechtigkeit" und spricht von „Frieden und Gerechtigkeit" oder einem „gerechten Frieden". In der Einleitung zum „Ökumenischen Aufruf zum gerechten Frieden", dem grundlegenden Text der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation 2011 in Jamaika, heißt es deshalb:

> Kann es Gerechtigkeit ohne Frieden geben? Kann es Frieden ohne Gerechtigkeit geben? Allzu oft verfolgen wir Gerechtigkeit auf Kosten des Friedens und Frieden auf Kosten von Gerechtigkeit. Frieden getrennt von Gerechtigkeit wahrzunehmen, heißt, die Hoffnung zu kompromittieren, dass „Gerechtigkeit und Frieden sich küssen [werden]" (Ps 85,10). Wenn Frieden und Gerechtigkeit fehlen oder wenn sie in Gegensatz zueinander gebracht werden, müssen wir unsere Handlungsweisen ändern.

Es ist auch bemerkenswert, dass die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die im Oktober 2013 im südkoreanischen Busan stattfinden wird, unter dem Thema „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" steht.

Die Bibelwissenschaftler unter Ihnen werden an dieser Stelle vielleicht darauf hinweisen wollen, dass das hebräische Wort für „Frieden", *Schalom* (wie auch das arabische *Salaam*), richtig verstanden in sich eine viel umfassendere Bedeutung hat, als das deutsche Wort „Frieden" oder das englische Wort „Peace", und dass sein Bedeutungsfeld eine wohlgeordnete Gesellschaft, ein harmonisches Zusammenleben und Übereinstimmung mit

Gottes Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit impliziert. Das ist streng genommen auch zutreffend – aber eine der bedauernswerten Folgen der Lage im heutigen Nahen Osten ist es nun einmal, dass der Begriff *Schalom* oft genug instrumentalisiert und politisiert worden ist, so dass es immer schwieriger geworden ist, ihn in seiner vollen biblischen Bedeutung wahrzunehmen. Meine Kollegen Michel Nseir und Clare Amos, die beide in Beirut (Libanon) während der israelischen Invasion dort im Sommer 1982 gelebt haben, haben mich darauf hingewiesen, dass diese militärische Operation mit ihrer beträchtlichen Zahl an Opfern und der möglichen Verwicklung in die Massaker in den Flüchtlingslagern von Sabra und Schatila, von der israelischen Regierung Operation „Shalom L'Galil" genannt worden war – Operation Frieden für Galiläa. Ihre damaligen Erfahrungen haben Auswirkungen darauf gehabt, wie sie das Wort „Schalom" seitdem hören.

Mein Thema hier ist „Frieden in Israel und Palästina". Man hat mich gebeten, über die Arbeit und das Engagement des ÖRK für diese bedeutsame Aufgabe und in diesem Arbeitsfeld zu sprechen. Aber bereits bei der Einleitung zum biblischen Hintergrund des Verständnisses von „Frieden" kam ich nicht umhin, auf gegenwärtige Ereignisse im Nahen Osten Bezug zu nehmen. Es ist eine Realität, dass Frieden oder das Fehlen von Frieden in dieser Region Auswirkungen auf den Frieden in der ganzen Welt hat.

Zunächst werde ich also die Gründe erläutern, die den ÖRK dazu bewegen, sich für „Frieden in Israel und Palästina" einzusetzen, und die Grundsätze darstellen, nach denen er dabei handelt, und schließlich kurz auf einige der Prozesse eingehen, in denen sich unser Engagement verwirklicht.

Auf den ersten Grund habe ich bereits hingewiesen – es ist die Tatsache, dass Frieden oder Nicht-Frieden in Jerusalem Auswirkungen auf die ganze Welt haben. Im Mittelalter wurde traditionell auf geografischen Darstellungen Jerusalem als im Mittelpunkt der Erde liegend abgebildet. Jerusalem wurde buchstäblich als Mittelpunkt der Welt angesehen. Das ist eine traditionelle Vorstellung, die noch sehr viel älter ist als das Mittelalter. Die Vorstellung, dass Jerusalem der „Nabel" oder der *omphalos* der Welt ist, findet sich z. B. in den Schriften Cyrills von Jerusalem, der im 4. Jahrhundert Bischof von Jerusalem war. Als ich vor wenigen Wochen Jerusalem besuchte, wurde mir tatsächlich der Stein gezeigt, der im Katholikon der Grabeskirche den *omphalos* markiert. Was bedeutet es, sich selbst im Mittelpunkt der Welt zu sehen? Er ist ein bevorzugter Ort – aber er kann auch eine ziemliche Last sein! So kurios diese Überlieferungen in unseren modernen Zeiten auch erscheinen mögen, so stellen sie nichtsdestotrotz in sichtbarer Form eine Situation dar, die auch in unserer heutigen Welt noch gilt. Der Nahe Osten und Jerusalem im Besonderen scheinen sich immer

noch im leidvollen Apex der Welt zu befinden. Ihr Wohlbefinden und ihr Schicksal und das Wohlbefinden und Schicksal der ganzen Welt scheinen wohl oder übel aufs Engste miteinander verbunden zu sein. Dies ist zum Teil oder vielleicht in großem Maße eine Wirkung der Erwartungen und Sehnsüchte, die viele Menschen weiterhin auf diese Stadt projizieren. Gerade ihre hohe Stellung und Wertschätzung macht sie zu einer Quelle von Konflikten, die über sie hinausgehen. Ich möchte Ihnen ein Beispiel aus meinen Erlebnissen im letzten Jahr nennen. Letzten Oktober besuchte ich Pakistan und traf dort mit christlichen Gemeinschaften vor Ort zusammen. Viele von ihnen müssen, wie Sie wissen, ein recht elendes und randständiges Leben als Mitglieder einer Minderheit erdulden. Man erklärte mir, das Leben würde zusätzlich noch dadurch erschwert, dass in der mehrheitlich muslimischen Bevölkerung die Ansicht vorherrsche, die demütigende Lage der Muslime in Israel/Palästina sei zum großen Teil darauf zurückzuführen, dass der christliche Westen den Staat Israel und seine Besetzung der palästinensischen Gebiete unterstütze. Es ist einfach wahr, Jerusalem sammelt auf sich irgendwie alle möglichen Vorurteile und Konfliktpotentiale, die religiös aufgeladen sind, und wirkt als Katalysator für sie. Das reicht von westlich-christlicher oder jüdischer Islamophobie bis zur muslimischen Unterstellung, die heutigen Christen seien wiedererstandene Kreuzzügler. Und doch, wenn der Mangel an Frieden in Jerusalem auch als Lackmustest für das Versagen und die Zersplitterung unserer Welt dient, so können wir umgekehrt auch hoffen – und werden in unserer Hoffnung durch die Sicht zahlreicher Autoren der Bibel bestärkt – , dass wenn Frieden eines Tages in diese geteilte Stadt einzieht, damit Stadt und Land zum Katalysator für die Einheit und die Ganzheit unserer Welt werden. Dies ist ein wichtiger Grund für das Engagement des ÖRK für diese Stadt und diese Region.

Der zweite Grund ist die christliche Gemeinschaft dort – ihre einzigartige Besonderheit, ihre Kostbarkeit und Zerbrechlichkeit. Ich zitiere aus dem Protokoll der letzten Zentralausschuss-Sitzung des ÖRK im Februar 2011:

> Der Nahe Osten als Geburtsort des Judentums, des Christentums und des Islam ist für den ÖRK schon seit seiner Entstehung eine Region von besonderem Interesse. Für die Christen ist die Region der Ort, an dem unser Herr empfangen und geboren wurde, an dem er predigte, die Kreuzigung erlitt und auferstanden ist. Sie ist auch das Land, von dem aus die Frohe Botschaft über die ganze bewohnte Erde verbreitet wurde. Unser lebendiger Glaube hat seine Wurzeln in diesem Land und wird erhalten und genährt durch das ungebrochene Zeugnis der Kirchen vor Ort, die ihre eigenen Wurzeln in apostolischer Zeit haben. Ohne diese christliche Präsenz wird die Gastlichkeit zwischen Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen

und Zivilisationen, die ein Zeichen von Gottes Liebe zu allen Menschen ist, gefährdet. Darüber hinaus wäre ihre Auslöschung ein Zeichen des Versagens der ökumenischen Familie, dem Gebot des Evangeliums zu kostbarer Solidarität Ausdruck zu verleihen.

Wie im gesamten Nahen Osten bildet die christliche Gemeinschaft in Jerusalem und in Israel/Palästina ein wundervolles Mosaik aus verschiedenen Teilen, eine Verschiedenheit mit tiefen Wurzeln in der Erde des Landes und mit Stimmen, die aus den Steinen der Stadt flüstern, fast vom Beginn christlicher Geschichte an. Aber diese geschichtsträchtige Gemeinschaft ist eine bedrohte Gemeinschaft; in den letzten 50 Jahren hat sich die christliche Präsenz in Stadt, Land und Region stark vermindert, sowohl in absoluten Zahlen als auch prozentual im Verhältnis zur Gesamtzahl der Einwohner. Dafür gibt es eine Vielzahl von Ursachen: Probleme mit dem Aufenthaltsrecht in Jerusalem und Palästina, das Bedürfnis nach Familienzusammenführung, die wirtschaftlichen Folgen der Besetzung, der Aufstieg des politischen Islam, das höhere Bildungsniveau der christlichen Gemeinschaft (das eine Emigration erleichtert), und die niedrigere Geburtenrate innerhalb der christlichen Gemeinschaft im Verhältnis zur muslimischen und jüdischen Bevölkerung. Wenn wir Jerusalem selbst als Beispiel nehmen, so ist der Anteil der christlichen Gemeinschaft an der Gesamtbevölkerung von zehn Prozent vor 30 Jahren auf einen aktuellen Anteil von kaum mehr als einem Prozent gesunken. Ähnliche Zahlen würden sich wahrscheinlich für die christlichen Gemeinschaften in der Westbank und im Gazastreifen ergeben. Und in beiden Gebieten sind die Zahlen weiter rückläufig. Obwohl die Zahlen für die christlichen Gemeinschaften in Israel selbst wahrscheinlich besser und stabiler sind – die Zahl von einwandernden Christen nach Israel könnte sich sogar erhöht haben – bleibt die demographische Situation der Christen in der Region mit Recht ein Anlass zur Sorge für die weltweite Kirche. Es ist dies nicht einfach eine sentimentale Angelegenheit und ganz gewiss auch nicht einfach ein Fall von interreligiöser Rivalität. Für mich und für den ÖRK geht es hier um eine theologische Notwendigkeit.

Das Christentum ist eine historische Religion: Im Zentrum des christlichen Glaubens steht eine Reihe von Ereignissen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Der Fortbestand christlichen Gottesdienstes und christlichen Zeugnisses an den Orten, wo diese Ereignisse geschahen, ist keine Kleinigkeit für die weltweite Gemeinschaft der gläubigen Christen. Es ist eine Art Gnostizismus, wenn wir meinen, dass uns die Präsenz unserer Schwestern und Brüder im Land Unseres Herrn nichts angeht.

Die fortdauernde Präsenz christlicher Kirchen und ihrer Gläubigen stellt ein kontinuierliches Zeugnis des geschichtlichen Ursprungs und der

geschichtlichen Dimension unseres Glaubens dar. Es wäre eine andere Form von Ungerechtigkeit, wenn dies ignoriert würde.

Nach dem Gebot des Evangeliums ist es unsere Aufgabe und Pflicht, in kostbarer Solidarität zu den Schwestern und Brüdern in Christi dort zu stehen. Wenn nicht diese Christen, mit denen wir unsere christliche Solidarität ausdrücken, indem wir das Kreuz der Ungerechtigkeit und der Friedlosigkeit tragen – welche denn dann sonst? Theologisch geht es um das stets dynamische Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung, d. h. es geht um Prinzipien und die praktischen, historischen Umstände und Gegebenheiten. Ich glaube, die Theologie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg hat dies mit außerordentlicher Klarheit gezeigt.

Nachdem ich die Gründe aufgezeigt habe, „warum" der ÖRK sich so stark für den Frieden in Israel und Palästina einsetzt, will ich nun auf die Prinzipien zu sprechen kommen, auf denen unser Engagement basiert. Nach unserer festen Grundüberzeugung ist der beste Weg, das Wohl und die Sicherheit von Israelis und Palästinensern gleichermaßen zu sichern, das Aushandeln eines gerechten Friedens unter Wahrung der Rechtsstaatlichkeit. Und diese Überzeugung ist durch die Verschärfung des Konflikts in den letzten beiden Jahrzehnten nur stärker geworden. Die politischen Leitlinien des ÖRK in Bezug auf diese Region werden von den ÖRK-Vollversammlungen, dem repräsentativen Zentralausschuss und dem Exekutivausschuss festgelegt. Unsere politischen Leitlinien basieren zunächst vor allem auf den maßgeblichen UN-Resolutionen, die von der Staatengemeinschaft über die Jahre hin verabschiedet worden sind, versuchen aber auch die besonderen Nöte der Leidenden zu berücksichtigen, wie auch die Verpflichtungen zu beachten, die die Genfer Konventionen Besatzungsmächten auferlegen.

Ich werde zunächst elf Grundsätze aufführen, die sich als politische Leitlinien des ÖRK in den letzten 60 Jahren herausgebildet haben und auf die unser politisches Eintreten, unsere Arbeit und unser Engagement in dieser Region aufbauen.

Diese elf Grundsätze sind:

1. *Die Palästinenserinnen und Palästinenser haben ein Recht auf Selbstbestimmung;* ihre ordnungsgemäß gewählten Regierungsbehörden müssen anerkannt werden, einschließlich ihrer derzeitigen Führung. Ihre Flüchtlinge haben grundsätzlich ein Recht auf Rückkehr; diesbezüglich ist eine dauerhafte Lösung erforderlich.

2. *Israel und seine legitimen Sicherheitsbedürfnisse werden anerkannt,* von der Gründung des Staates im Jahr 1948 an, in den UN-Garantien für seine Existenz, in dem Recht, das israelische Volk gemäß dem Völ-

kerrecht zu schützen, und in den Garantien für die territoriale Integrität aller Nationen in diesem Gebiet, einschließlich Israel.

3. *Leben und Zeugnis der Kirchen vor Ort sind wegweisend für die Kirchen weltweit* – im Gebet, in ihrer Unterstützung und ihrer Fürsprachearbeit für den Frieden. Die Kirchen müssen sich über den Status der heiligen Stätten mit ihren muslimischen und jüdischen Partnern einigen. Die lokalen Behörden dürfen sich nicht in innerkirchliche Angelegenheiten einmischen.

4. *Jerusalem muss* im Hinblick auf Souveränität und Staatsangehörigkeit *eine offene, integrative und gemeinsame Stadt sein*. Die Rechte seiner Gemeinschaften – Muslime, Juden und Christen, Palästinenser und Israelis – müssen garantiert sein, ebenso der Zugang zu den heiligen Stätten und die freie Religionsausübung. Der ÖRK lehnt die Annexion Ostjerusalems ab. Der endgültige Status Jerusalems liegt in internationaler Verantwortung und muss im Rahmen des Völkerrechts als Teil eines umfassenden israelisch-palästinensischen Friedensabkommens geregelt werden. Die Jerusalem-Frage hat nicht nur mit dem Schutz der Heiligen Stätten zu tun, sondern sie ist auch organisch verbunden mit den Menschen, die dort leben, ihrem lebendigen Glauben und ihren Gemeinschaften. Die heiligen Stätten sollten nicht zu bloßen Besichtigungsorten herabsinken, sondern lebendige Orte des Gottesdienstes sein, integriert und offen für alle Gemeinschaften, die weiterhin in der Stadt leben und dort ihre Wurzeln haben, sowie auch für diejenigen, die sie aus religiösen Gründen besuchen wollen.

5. *Siedlungen und ihre Ausdehnung sind rechtswidrig;* sie sind gemäß dem Vierten Genfer Abkommen verboten und mit einem Frieden unvereinbar. Die israelischen Soldaten und Siedler müssen abgezogen werden.

6. *Die Trennmauer ist rechtswidrig;* sie ist eine schwerwiegende Verletzung des Völkerrechts und des humanitären Völkerrechts und muss aus den besetzten Gebieten entfernt werden.

7. *Der ÖRK unterstützt eine Zwei-Staaten-Lösung,* im Rahmen derer Israelis und Palästinenser Seite an Seite innerhalb sicherer, anerkannter Grenzen leben und sich gemeinsam Jerusalem teilen, wie dies in den UN-Resolutionen gefordert wird.

8. *Der ÖRK unterstützt Gruppierungen auf beiden Seiten, die sich für Frieden und Versöhnung einsetzen,* darunter auch interreligiöse Initiativen.

9. *Gewalt in allen ihren Formen ist zu verurteilen,* unabhängig davon, ob sie vom israelischen Staat in den besetzten palästinensischen Gebieten oder von bewaffneten palästinensischen Gruppen innerhalb Israels

ausgeübt wird. Der Konflikt kann nicht durch Gewaltanwendung, sondern nur durch friedliche Mittel beigelegt werden.

10. *Bestimmte wirtschaftliche Maßnahmen stellen legitime Mittel zur Unterstützung von friedlichen Konfliktlösungen dar.* Der ÖRK ermutigt die Mitgliedskirchen, von Investitionen oder anderen wirtschaftlichen Verbindungen zu illegalen Aktivitäten in besetzten Gebieten abzusehen und Produkte aus den Siedlungen zu boykottieren.

11. *Der Frieden in Israel und Palästina ist untrennbar mit dem Frieden weltweit verbunden.* Der Konflikt beeinträchtigt die Stabilität und die Sicherheit im Nahen Osten und in anderen Regionen.

Die ersten drei der hier aufgeführten Grundsätze sind fundamental – die Basis, von der sich die anderen ableiten. Die ersten beiden stellen ausdrücklich klar, dass der ÖRK für die Sicherheit und die Selbstbestimmung von Israelis und Palästinensern gleichermaßen eintritt. Unser Eintreten für die potentielle Rückkehr von palästinensischen Flüchtlingen könnte als „visionär" bezeichnet werden, aber nichtsdestotrotz ist es wichtig, dies nicht von vorneherein aus den Verhandlungen für eine dauerhafte Lösung auszuklammern. Es wäre sicherlich anormal, diese Forderung a priori auszuschließen, wenn zugleich das „Rückkehrgesetz", das jeder Person, die anerkanntermaßen dem jüdischen Glauben angehört, die Einwanderung nach Israel erlaubt, Teil der israelischen Verfassung bleibt. Der ÖRK sieht allerdings auch, dass ein Zusammenhang besteht zwischen Israels Sicherheitsgefühl und den Bedrohungen, denen die weltweite jüdische Gemeinschaft ausgesetzt ist. Unser Eintreten für den Frieden im Nahen Osten muss daher ein christliches Engagement im Kampf gegen den Antisemitismus mit einschließen.

Der dritte Grundsatz ist fundamental für uns als eine christliche Organisation, die sich mit einer dezidiert christlichen Stimme in diesem Problemfeld artikulieren möchte. Wenn, wie oben angesprochen, es ein Hauptgrund für das Engagement des ÖRK in dieser Region ist, die historischen christlichen Kirchen in Jerusalem und in den umliegenden Gebieten in Leben und Zeugnis zu unterstützen, müssen wir auf das hören, was sie zu sagen haben – statt ihnen zu sagen, was sie zu tun haben, oder ihnen unsere westliche christliche Agenda aufzudrängen. Aber wir müssen auch auf *alle* hören, die etwas zu sagen haben, und es ist eine legitime und wichtige Aufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen, auch Gruppen innerhalb der Kirchen Gehör zu verschaffen – wie etwa Frauen und jungen Menschen –, deren Stimmen man sonst aufgrund der hierarchischen Struktur der Kirchen nicht so leicht hört. Ich fand besonders ermutigend, dass wir erreichen konnten, dass auf einer unlängst durchgeführten Konsultation in Antelias im Libanon, zu der wir in Partnerschaft mit dem Rat der

Kirchen im Nahen Osten eingeladen hatten, auch die Stimmen junger Aktivisten neben denen aus der Führung der Kirche zu hören waren. Ich glaube, so etwas gehört zu den besonderen Charismen des ÖRK.

Der vierte Grundsatz – er betrifft den Status von Jerusalem – folgt ganz natürlich aus dem dritten. Wir haben die unbedingte Verpflichtung, uns für die Rechte aller religiösen Gemeinschaften – Muslime, Juden und Christen, Palästinenser und Israeli – einzusetzen, und wir glauben, dass dies den Zugang zu den jeweiligen Heiligen Stätten und die freie Religionsausübung mit einschließen muss. Die Aussage, Jerusalem solle „im Hinblick auf Souveränität und Staatsangehörigkeit eine offene, integrative und gemeinsame Stadt" sein, ist ein Ausdruck von Hoffnung; die Erfordernisse der Realpolitik könnten erzwingen, dass dies nicht der Weg ist, den die Verhandlungspartner wählen werden. Die politischen Leitlinien des ÖRK stützen sich, wie erwähnt, auf UN-Resolutionen und man sollte nicht vergessen, dass die ursprünglichen UN-Resolutionen zu Jerusalem (von 1948) Jerusalem als „corpus separatum" bezeichneten. Als eine Organisation von Kirchen wird der ÖRK die Vision von dieser Stadt als eines besonderen Ortes des Gebetes für alle Menschen sicherlich nicht aufgeben wollen.

Der fünfte und sechste Grundsatz beziehen sich auf die Rechtswidrigkeit der Siedlungen auf palästinensischem Gebiet und auf die Rechtswidrigkeit der Trennmauer und gehören somit zusammen. Sie leiten über zu unserer grundsätzlichen Unterstützung einer Zwei-Staaten-Lösung. Beides, die Siedlungen und die Trennmauer, und die Teilung von Palästina in Gebiete, die an die sog. „Bantustans" erinnern, scheint darauf angelegt, einen lebensfähigen palästinensischen Staat unmöglich zu machen. Es ist an dieser Stelle jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass unsere Ablehnung der Trennmauer vor allem mit dem Verlauf zu tun hat, der für sie geplant wurde, und der darauf angelegt scheint, eine schleichende Annexion des palästinensischen Gebietes zu fördern. Sie hier in Deutschland müssen sicher nicht davon überzeugt werden, dass es grundsätzlich nicht wünschenswert ist, Menschen durch den Bau einer Mauer voneinander zu trennen. Allerdings wäre unsere Ablehnung der Mauer oder Sperranlage nicht dieselbe gewesen, würde ihr Verlauf den Grenzen Israels von 1967, der sogenannten „Grünen Linie", folgen. Der gegenwärtige Verlauf der Mauer jedoch erweitert nicht nur die israelische Kontrolle, indem er tief in palästinensisches Gebiet einschneidet – und natürlich die Stellung einer Reihe israelischer Siedlungen stärkt – sondern verschlimmert unmittelbar die wirtschaftliche und soziale Notlage in den palästinensischen Dörfern und Städten, indem er in manchen Fällen eine Gemeinschaft von ihrem Land abschneidet. Als ich kürzlich in Jerusalem war, nahm ich an einer katholischen Messe teil, die jeden Freitag auf einem Feld bei Cremisan in der

Nähe von Beit Jala abgehalten wird. Die Messe soll sichtbar daran erinnern und ein Zeichen für die Welt sein, dass die geplante Trennmauer – die hier noch gebaut werden soll – nicht der Grünen Linie folgen, sondern den größten Teil eines Berghanges abtrennen wird, der für die Einwohner von Beit Jala das Hauptumland bildet. Es war eine beeindruckende Erfahrung, mit dieser Gruppe palästinensischer Christen in ihrem Gottesdienst zusammen zu sein.

Die Auffassung des ÖRK, bestimmte wirtschaftliche Maßnahmen seien legitime Mittel zur Unterstützung von friedlichen Konfliktlösungen, gehört sicherlich zu den umstrittensten der von uns vertretenen Grundsätze. Wir reden hier natürlich nur von Sanktionen oder zurückgehaltenen Investitionen in Bezug auf Güter, die in israelischen Siedlungen auf palästinensischem Gebiet produziert werden, oder wirtschaftlichen Unternehmen, die dazu beitragen, Siedlungen und militärische Präsenz in diesen Gebieten aufrechtzuerhalten und auszudehnen. Es ist vielleicht erwähnenswert, dass erst letzte Woche das Europäische Parlament eine Entschließung verabschiedet hat, durch die die „technische Vereinbarung" zwischen der EU und Israel dahingehend modifiziert werden soll, dass Israel verpflichtet ist, deutlich zwischen Gütern aus Israel selbst und aus den acht Siedlungen zu unterscheiden. Es ist wichtig hier anzumerken, dass der ÖRK klar herausgestellt hat, dass solche wirtschaftlichen Maßnahmen Teil einer umfassenderen Strategie von friedensstiftenden Maßnahmen sein müssen, dass die Verhältnismäßigkeit gewahrt sein muss und dass sie die klar erkennbare Antwort auf flagrante und andauernde Verletzungen von Rechten darstellen muss; weiterhin bedarf ihre Ausführung der Transparenz und einer adäquaten Kontrolle.

Die Grundsätze acht und neun sind wie die zwei Seiten einer Medaille: unsere Ablehnung von Gewalt in all ihren Formen und von welcher Seite auch immer und unser Wille, alle Gruppierungen zu unterstützen und mit ihnen zu arbeiten, die sich für Frieden und Versöhnung einsetzen. Angesichts des besonderen Profils des ÖRK, seiner Interessen und Belange, wird es nicht überraschen, dass dies ein interreligiöses Engagement einschließt.

An dieser Stelle ist die Bemerkung angebracht, dass wir uns die von einigen an uns herangetragene Bitte nach „ausgewogenen Stellungnahmen" nicht in dem Sinne zu eigen machen können, als ob wir es hier mit gleichrangigen Konfliktparteien zu tun hätten. Die eine Seite ist Besatzungsmacht, die andere ist der Besetzung unterworfen. Wir setzen uns jedoch für ein rechtes Verständnis und ein starkes Engagement im Hinblick auf einen gerechten und dauerhaften Frieden für alle ein. Die vorrangige Option für die weniger Privilegierten findet hier Anwendung. Das heißt aber

nicht, dass die Notwendigkeit eines zukünftigen wirklichen Friedens für alle zu vernachlässigen ist.

Der letzte Grundsatz, der den Frieden in Israel und Palästina mit dem Frieden weltweit verbindet, bringt uns zu unserem Ausgangspunkt zurück, dem Hauptgrund für das Engagement des ÖRK – nämlich zu der Feststellung, dass wir uns hier in gewissem Sinne im Mittelpunkt der Welt befinden. Unser Beitrag besteht u. a. darin, die Nationen daran zu erinnern, dass bei der Konfliktbewältigung nicht nur Zweckmäßigkeitserwägungen – seien sie politischer, strategischer, oder wirtschaftlicher Natur – eine Rolle spielen dürfen, sondern dass es wichtig ist, seine ethische und spirituelle Dimension zu erkennen, die an den zentralen Nerv des religiösen Lebens der ganzen Welt rührt.

Dies sind elf Grundsätze, aber wie erfüllt sie der ÖRK nun mit Leben?

Uns fällt eine besondere Schlüsselrolle als Katalysator zu. Ein Meilenstein des Engagements des ÖRK in dieser Region ist der „Aufruf von Amman" – ein Appell, der aus einer Konferenz heraus entstand, die der ÖRK im Juni 2007 einberufen hatte, wobei er sich auf seine besonderen Möglichkeiten stützte, in gleicher Weise Vertreter der Kirchen des Nahen Ostens wie auch solche der weltweiten Christenheit zu versammeln. Der „Aufruf von Amman" ist von Bedeutung, zunächst weil es ihn gibt – nichts Vergleichbares hatte es vorher gegeben – , dann aufgrund seines Inhalts und aufgrund der daraus folgenden Entwicklungen. Der „Aufruf von Amman" ist vor allem ein Aufruf der internationalen Teilnehmer dieser Konferenz – aber er ist ein Aufruf, der auf einem intensiven Hören der Stimmen und Klagen der Christen vor Ort beruht. Er geht von einer Reihe von Grundsätzen aus, ganz ähnlich denen des ÖRK und plädiert für die Entwicklung einer globalen Strategie der Fürsprache und Lobbyarbeit, in der Bildungsmaßnahmen für die weltweite christliche Gemeinschaft mit Förderung theologischer und biblischer Perspektiven angesichts des Konflikts ein bedeutender Aspekt sind.

Eine direkte Folge des Aufrufs von Amman war die Bildung des „Ökumenischen Forums für Palästina und Israel" (Palestine Israel Ecumenical Forum – PIEF) als eines international tätigen, durch den ÖRK geförderten Zusammenschlusses, um „neue und bestehende Friedensinitiativen der Kirchen, die auf die Beendigung der rechtswidrigen Besetzung in Übereinstimmung mit den UN-Resolutionen abzielen, anzuregen und zu koordinieren und dem Engagement für interreligiöses Handeln im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit zum Wohl aller Völker der Region Ausdruck zu verleihen". Das Mandat des Ökumenischen Forums für Palästina und Israel ist es, einen Rahmen zu schaffen, in dem umfassende strategische Ansätze zu den beiden Prozessen der Friedensstiftung und Friedenskonsolidierung

entwickelt werden können. Das PIEF hat in vielfacher Weise die wichtige Arbeit theologischer Reflexion zu dem dornigen Thema „Verheißenes Land" initiiert und gefördert, beginnend mit einer Theologischen Konferenz in Bern im September 2008. Dieser theologische „Pfad" zusammen mit dem „Aufruf von Amman" war für Christen in Palästina ein Ansporn, ihre Stimmen nun gemeinsam zu erheben. Man kann mit Recht behaupten, dass das sogenannte Kairos-Palästina-Dokument „Die Stunde der Wahrheit", das im Dezember 2009 veröffentlicht wurde, eine Frucht der Ermutigung von Christen vor Ort durch den „Aufruf" ist – weil dieser ihnen bestätigte, dass ihre Stimmen von Bedeutung sind und gehört werden. Dieses ökumenische multilaterale theologische Denken hat dazu geführt, den sogenannten „christlichen Zionismus" infrage zu stellen – ob man darunter nun den endzeitlich orientierten Dispensationalismus im engeren Sinne versteht oder eine im weiteren Sinne christliche Unterstützung des „Zionismus" aus theologischen Gründen. Erst vor Kurzem nahm ich an der Eröffnung einer gemeinsam von ÖRK, EKD und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck organisierten Konferenz teil, einer großangelegten interreligiösen Zusammenkunft, in der zahlreiche Christen und Juden gemeinsam das Buch Josua lasen und studierten – eines jener biblischen Bücher, das für viele eine besondere Herausforderung darstellt, wenn es darum geht, Analogien zwischen biblischen Zeiten und der Gegenwart zu ziehen.

Zur Eröffnung der Konferenz wurde auf die Bedeutung hingewiesen, die anstehenden Fragen aus unterschiedlichen Kontexten heraus zu diskutieren. Eine Reflexion aus einer südafrikanischen Perspektive zeigte, wie biblische Texte benutzt wurden, um Kolonialismus und Siedlungsprojekte zu legitimieren und die Landrechte der indigenen Bevölkerung in anderen Teilen der Welt zu missachten. Der ÖRK seinerseits bringt den ökumenischen Kontext ein, und damit wesentliche Perspektiven für die Diskussion.

Basisorientiertes Handeln des ÖRK wie heute gab es allerdings schon lange vor den Auswirkungen des Aufrufs von Amman. In Folge der Erfahrungen aus der Zweiten Intifada, die im Herbst 2000 begonnen hatte, wurde das EAPPI etabliert – das Ökumenische Begleitprogramm in Palästina und Israel (The Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel). Dieses Programm, das nun seit zehn Jahren besteht, ist ein wichtiger Teil des Engagements des ÖRK für Frieden in Palästina und Israel. Das Programm ermöglicht es Personen aus anderen Ländern, am Leben in der Westbank unter der Besatzung teilzunehmen. Die Besucher leben drei Monate in engem Kontakt mit den Menschen dort, die sie zugleich unterstützen. Ökumenische Begleitpersonen sind eine schützende Präsenz für die gefährdeten Gemeinden, sie registrieren und melden Menschenrechtsverletzungen und unterstützen Palästinenser und Israelis, die gemeinsam für den Frieden

arbeiten. Nach ihrer Rückkehr setzen sich diese ökumenischen Begleitpersonen für eine gerechte und friedliche Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts ein: durch ein Ende der Besetzung, die Respektierung des Völkerrechts und Umsetzung der UN-Resolutionen. Das EAPPI stützt sich auf die Grundsätze des humanitären Völkerrechts und auf die Menschenrechtsgesetzgebung, einschließlich der Resolutionen des UN-Sicherheitsrates, der UN-Generalversammlung und der UN-Menschenrechtskommission. Eines der wichtigsten Prinzipien von EAPPI ist die „grundsätzliche Unparteilichkeit". Der EAPPI-Verhaltenskodex bekräftigt dies: „Wir ergreifen in diesem Konflikt für keine Seite Partei und diskriminieren niemanden. Wir sind aber nicht neutral, wenn es um die Einhaltung der Menschenrechtsgrundsätze und der Prinzipien des humanitären Völkerrechts geht. Wir stehen den Armen, Unterdrückten und Ausgegrenzten solidarisch zur Seite. Wir wollen alle Parteien in diesem Konflikt auf faire, unvoreingenommene Weise in Wort und Tat unterstützen."

Es ist bemerkenswert, dass in den letzten zehn Jahren eine Vielzahl von Menschen aus vielen Ländern und vielen unterschiedlichen Lebensbereichen als ökumenische Begleitpersonen an diesem Programm teilgenommen haben. Es gehört zu den Erfolgen des Programms, dass es eine Reihe von Personen zu einer aktiven Teilhabe geführt hat, die man sonst nicht zu den „Aktivisten", sondern eher zum Establishment zählt. So schrieb z. B. Bischof Richard Llewellyn, der ehemalige Stabschef des Erzbischofs von Canterbury nach seiner Rückkehr nach Großbritannien in einem weit verbreiteten Artikel, nachdem er drei Monate als ökumenische Begleitperson verbracht hatte:

> „Was taten wir Gutes? Ohne Zweifel wurde unsere Anwesenheit von den Palästinensern, die wir in der relativ kurzen Zeit, die wir dort waren, kennenlernten, wert geschätzt, ebenso von israelischen Friedensaktivisten. Ich bin überzeugt, dass unsere Aufgaben am Kontrollpunkt wichtig waren, und dass wir verlässliche und objektive Statistiken geliefert haben.
> Wir sind nicht nach Israel/Palästina gereist, um ‚Partei' zu ergreifen. Mein Respekt und meine Wertschätzung des jüdischen Volkes sind unverändert. Und ich habe mehr und mehr die Widerstandskraft und den Humor der Palästinenser bewundert.
> Ohne mich dafür entschuldigen zu wollen, sehe ich die Politik der israelischen Regierung gegenüber den Palästinensern in der Westbank und im Gazastreifen zutiefst kritisch. Das legitime Sicherheitsbedürfnis der israelischen Gesellschaft rechtfertigt in einer Vielzahl von Fällen nicht die Beschränkungen, Demütigungen und Diskriminierungen, denen die palästinensische Bevölkerung ausgesetzt ist.
> Ich werde alles in meinen Kräften stehende tun, um die Menschen davon zu überzeugen, dass die fortdauernde militärische Besetzung ungerecht ist und sowohl der palästinensischen wie der israelischen Gesellschaft Schaden zufügt."

Frieden in Palästina und Israel? Diejenigen unter uns, die sich seit Jahrzehnten mit der Lage im Nahen Osten und in Israel/Palästina persönlich oder beruflich befassen, sind angesichts der gegenwärtigen Situation zutiefst deprimiert. Selbst im Vergleich mit der Situation vor 30 oder 20 Jahren sind die Barrieren zwischen Palästinensern und Israelis, Arabern und Juden, materiell wie psychologisch höher geworden. Manchmal ist es sehr schwer, einen Weg in die Zukunft zu sehen.

Aber ob im Guten oder im Schlechten: der „Arabische Frühling" wird Palästina/Israel nicht unberührt lassen. Die Veränderungen des letzten Jahres im weiteren Umfeld des Nahen Ostens werden sicher auch auf dieses Gebiet Auswirkungen haben. Eines der Motive für den „Arabischen Frühling" war das Verlangen weiter Teile der arabischen Bevölkerung nach Würde und Freiheit, Demokratie und Menschenrechten. Man registriert in diesen Ländern des Nahen Ostens sehr wohl, dass es den Palästinensern in besonderem Maße an solchen Merkmalen eines „erfüllten Lebens" mangelt. Sicher wird dies einerseits Menschen in Israel und Palästina ermutigen, ihre Stimmen noch lauter für Gerechtigkeit zu erheben. Wenn andererseits nicht bald eine Veränderung in Palästina eintritt, werden die Gefühle von Demütigung und Wut, die viele im Nahen Osten angesichts der Situation ihrer palästinensischen Brüder und Schwestern empfinden, zu einem Anwachsen des islamischen Radikalismus in einigen Ländern führen – mit Folgen weit über den Nahen Osten hinaus. Eine neue Generation wächst heran, die eine neue Sprache spricht und versteht. Diese Generation hat eine neue Vision des Nahen Ostens. Veränderungen und gerechter Frieden haben zu lange auf sich warten lassen. Jetzt ist die Zeit da. Wenn wir nicht die Hoffnung und die Vision von etwas, das die Erfahrung übersteigt, weitergeben – getragen durch Gottes Ruf an uns, Frieden zu stiften – wer sollte es dann sonst tun? Jetzt ist der Kairos.

Übersetzung aus dem Englischen: Wolfgang Neumann

Juden und Christen im Heiligen Land – Ein Verhältnis im Umbruch



Hans Hermann Henrix[1]

Einleitung

Als katholischer Theologe, der viele Jahre am internationalen christlich-jüdischen Dialog beteiligt ist und im Kontext dieser Dialogbeteiligung an ökumenischen Begegnungen in Israel teilnimmt, machte ich bei letzteren u. a. zwei Grunderfahrungen, welche eine mehr als zufällige Aussagekraft haben. Zum einen wird der Austausch in Israel wie eine Berührung der Wurzeln oder wie eine Kontaktnahme mit den Ursprüngen des christlichen Glaubens erfahren, was einem als große Bereicherung der Spiritualität und Theologie entgegenkommt.[2] Und zum anderen folgen jüdisch-christliche Tagungen oder Symposien in Israel – wie Daniel Rossing einmal zu Recht feststellte – einer „westlich geprägten Art des Dialogs": Die jüdischen Gesprächspartner stammen meist aus Europa, und die christlichen Kolleginnen und Kollegen sind ausländische Christen aus Europa oder den USA, die länger in Israel leben und tätig sind. Die – jüdischen wie christlichen – Gesprächspartner/innen haben kaum Kontakt mit einheimischen arabischen Christen.[3] In einer ähnlichen Konstellation konnte ich z. B. ein hochrangiges Symposium in Jerusalem aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums der Konzilserklärung „Nostra Aetate" miterleben: Das Zentrum des

[1] Prof. Dr. Hans Hermann Henrix war bis November 2005 Akademiedirektor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen. Er ist Konsultor der *Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden* und Mitglied des Beirats der Internationalen Martin-Buber-Stiftung.

[2] Mit einer Fülle von Erfahrungen belegt dies *Josef Wohlmuth* in seinem schönen Buch: Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch, Paderborn 2008.

[3] Das Verständnis fördern – Christlich-jüdischer Dialog der Religionen in Israel. Ein Gespräch mit Daniel Rossing: www.ekiba.de/3229_8318.php.

Studiums des Christentums an der Hebräischen Universität Jerusalem zeichnete gemeinsam mit der Stiftung Johannes XIII. für religiöse Studien in Bologna für das Symposium vom 30. Oktober bis 1. November 2005 verantwortlich. Unter dem Titel „Nostra Aetate: Entstehung, Promulgation, Auswirkungen auf die jüdisch-christlichen Beziehungen" legten Gelehrte aus Israel, Belgien, Deutschland, Italien, Russland und den Vereinigten Staaten facettenreiche Analysen und Interpretationen der christlich-jüdischen Beziehungen vor. Experten aus den Reihen arabischer Christen waren nicht vertreten.[4] Hier ist nun ein gewisser Umbruch bzw. eine Umorientierung im Verhältnis von Juden und Christen im Heiligen Land im Gang. Israelisch-jüdische Dialogiker öffnen sich dem Kontakt mit arabischen Christen. Und das lateinische Patriarchat führt in seinen Lehräußerungen und synodalen Prozessen seine mehrheitlich arabischen Gläubigen an die Rezeption von „Nostra Aetate" heran[5] und beteiligt sich am dialogischen Austausch von Kirche und Judentum. Das Faktum des in Gang seienden Umbruchs, aber auch seine Labilität, die nicht zuletzt vom weitergehenden israelisch-palästinensischen Konflikt herrührt, sei in der Vergegenwärtigung zweier grundlegender synodaler bzw. dialogischer Vorgänge aus der katholischen Kirche erläutert.

I. Die Sonderversammlung der Bischofssynode für den Nahen Osten im Oktober 2010

Ein bemerkenswertes Ereignis synodaler Tradition der katholischen Kirche brachte den Fortschritt, aber auch bleibende Belastungen aus der Geschichte im Verhältnis von Christen und Juden zur Anschauung. Die Sonderversammlung der Bischofssynode für den Nahen Osten vom 10. bis

4 Siehe den Dokumentationsband: *Neville Lamdan/Alberto Melloni* (Hg.): Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations (Christianity and History 5), Berlin 2007.

5 Als Beispiele der Lehrverkündigung seien genannt: Patriarch Michel Sabbah, Lateinischer Patriarch von Jerusalem, Hirtenbrief „Im Land der Bibel heute die Bibel lesen und leben" vom 1. November 1993 (Auszug), in: *Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus* (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 234–238 und Patriarch Michael Sabbah and the Theological Commission of the Latin Patriarchate of Jerusalem, Letter „Reflections on the Presence of the Church in the Holy Land" (Jerusalem 2003), in: *Jamal Khader/David Neuhaus:* A Holy Land Context for Nostra Aetate. Studies in Christian-Jewish Relations 1 (2005–2006), 67–88, 84–88; im Sprachgebrauch dieses Briefes meint „Heiliges Land" „Israel, Palästina und Jordanien". Da es in Palästina, d. h. im Palästinensischen Autonomiegebiet im Westjordanland und im Gazastreifen, sowie in Jordanien keinen christlich-jüdischen Austausch gibt, meint der im vorliegenden Zusammenhang benutzte Begriff „Heiliges Land" vor allem Israel.

24. Oktober 2010 führte Patriarchen, Kardinäle und Bischöfe von Ägypten bis zum Iran zu Austausch und Beratung in Rom zusammen. Die Kirchenführer erörterten die prekäre Lage der Christen und Kirchen in der Region, nahmen die Möglichkeiten verstärkter zwischenkirchlicher Communio in den Blick und reflektierten die Gegenwart und Zukunft der Christen im Nahen Osten. So hatte die erste synodale Versammlung mit eigenem Gewicht der mit Rom verbundenen orientalischen Kirchen vorrangig seelsorgliche Anliegen. Ihr Bemühen galt der Festigung des Glaubens ihrer Glieder und der Standfestigkeit ihrer bedrängten Gemeinschaften, die mit dem Phänomen der Emigration konfrontiert sind. Zugleich stand die Synode vor der Aufgabe, das gesellschaftliche und politische Umfeld sowie die Gefährdung der Sicherheit der Länder und Menschen der Region zu analysieren. Dabei spielte der israelisch-palästinensische Konflikt eine erhebliche Rolle.

1. Eine jüdische Gastadresse

So war es Ausdruck des fortgeschrittenen Vertrauens in der katholisch-jüdischen Beziehung, dass Papst Benedikt XVI. Rabbiner David Rosen – Berater des Oberrabbinats Israels und Direktor für interreligiöse Angelegenheiten des American Jewish Committee – zu einer Ansprache an die Synode einlud. David Rosen war zwar nicht der erste Rabbiner, der vor einer Bischofssynode referierte,[6] hatte sich aber u. a. als Mitglied der Kommission des Staates Israel und des Apostolischen Stuhls zur Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen und als mehrjähriger Präsident des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen, dem Partnergremium der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, eine große Vertrautheit mit kirchlicher Mentalität und Sichtweise erworben. Aus dieser Vertrautheit entwickelte er seinen Synodenbeitrag zum Thema „Die jüdisch-christliche Beziehung und der Nahe Osten". Jedoch zeigten Bilder und Berichte aus der Synodenaula[7] zum Auftritt des jüdischen Gastes eine eher unfreundliche Reaktion unter den nahöstlichen Patriarchen und Bischöfen; sie verstanden ihn offenbar

[6] Dieses Privileg gebührt dem Oberrabbiner von Haifa, Shear Yashuv Cohen, der bei der Generalversammlung der Bischofssynode über das „Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche" vom 5. bis 26. Oktober 2008 zur jüdischen Lesart und Auslegung der heiligen Schrift aus Tora, Propheten und Schriften gesprochen hatte; vgl. nur: www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/05_tedesco/b02_05.html.

[7] *Stephan U. Neumann/Jürgen Springer:* Katholisch-synodale Kirche, Christ in der Gegenwart 62 (2010), 491 f.

als Repräsentanten des Staates Israel, und einige von ihnen führten ihre informellen Gespräche während Rosens Ausführungen weiter, als ob sie ihren Unwillen zur Präsenz eines jüdischen Synodengastes zum Ausdruck bringen wollten.

Dabei würdigte David Rosen das Verhältnis zwischen dem Christentum und dem jüdischen Volk als einen „gesegneten Wandel in unserer Zeit", der ohne historische Parallele sei.[8] Am deutlichsten sei dies in den USA, wo Juden und Christen in einer offenen Gesellschaft Seite an Seite als selbstbewusste und bürgerlich engagierte Minderheiten leben. Demgegenüber finde in den Ländern, wo der Katholizismus die dominante gesellschaftliche Kraft stelle und die jüdische Gemeinschaft eine kleine Minderheit sei, die Beziehung zwischen der Kirche und dem Judentum kaum Aufmerksamkeit. Er zeigte sich von seinen Gesprächserfahrungen mit katholischen Klerikern und Bischöfen überrascht, wo ihm eine Unkenntnis nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern auch gegenüber der Konzilserklärung „Nostra Aetate" und den nachfolgenden vatikanischen Lehräußerungen zu Juden und Judentum begegnet sei. Ohne Umschweife ergänzte er, dass es in der jüdischen Welt eine weit verbreitete Unkenntnis gegenüber dem Christentum gebe.

Das einzige Gemeinwesen in der Welt, wo Juden die Mehrheit bildeten, sei der Staat Israel, der freilich die Tendenz der Gesellschaften des Nahen Ostens teile, in ihren eigenen sprachlichen, kulturellen und religiösen Einstellungen je für sich zu leben. In Israel käme hinzu, dass die christlichen Araber eine Minderheit in einer Minderheit seien. Israels arabische Bevölkerung mit ihren etwa eineinhalb Millionen Angehörigen sei überwiegend muslimisch. Nur etwa 120.000 arabische Bürgerinnen und Bürger Israels sind Christen, die unter dem Aspekt der sozioökonomischen Lage und des Bildungsstandards eine erfolgreiche religiöse Minderheit darstellen. Das tägliche Leben der großen Mehrheit der Araber und Juden Israels verbleibe in den jeweiligen Kontexten. „Dennoch hat diese Situation sich im letzten Jahrzehnt signifikant zu ändern begonnen." Für Rosen sind besonders zwei Gründe dafür maßgebend. „Der erste ist der Einfluss des Besuchs des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. im Jahr 2000 … Es war die Macht der Bilder, auf deren Bedeutung sich der Papst so gut verstand, so dass der Mehrheit der israelischen Gesellschaft jener Wandel sichtbar wurde, der in der christlichen Haltung und Lehre gegenüber dem jüdi-

[8] Vgl. *David Rosen:* The Jewish-Christian Relationship and the Middle East. Presentation to the Special Vatican Synod on the Middle East – October 13, 2010, in: www.rabbidavidrosen.net/Articles/Christian-Jewish%20Relations/The_Jewish-Christian_relationship_and_the_Middle_East_October_2010.pdf. Daraus sind auch die nachfolgenden Zitate.

schen Volk stattgefunden hatte." Den zweiten Grund machte Rabbiner Rosen in der Zuwanderung anderer Christen aus, welche die Zahl der Christen Israels ansteigen ließ. Er bezog sich damit zunächst auf die etwa 50.000 praktizierenden Christinnen und Christen, die in den beiden letzten Jahrzehnten Bestandteil der Einwanderung nach Israel aus der früheren Sowjetunion seien. Diese Christen seien wie die arabischen Christen israelische Bürger, die sich des Stimmrechts und der Gleichheit vor dem Gesetz erfreuten. Eine dritte bedeutende christliche Gruppe in Israel gehöre zu den etwa ein Viertel Millionen Wanderarbeitern aus den Philippinen, Osteuropa, Lateinamerika und Afrika südlich der Sahara.[9] Die genannten drei Faktoren haben in Israel allgemein „zu einer wachsenden Vertrautheit mit dem zeitgenössischen Christentum" beigetragen. Die Vertrautheit werde durch zahlreiche Einrichtungen interreligiöser Begegnung gefördert, in denen die christliche Präsenz prominent und bedeutsam sei.

Die Lage der christlichen Gemeinden in Israel unterscheide sich – so David Rosen weiter – sehr von der Situation der Schwestergemeinden in der palästinensischen Gesellschaft, „die um ihre Unabhängigkeit kämpfen und unausweichlich und täglich in den israelisch-palästinensischen Konflikt verwickelt sind". An der Schnittstelle von israelischer und palästinensischer Jurisdiktion seien einige von ihnen durch die Sicherheitsmaßnahmen besonders belastet. Und es sei nur natürlich, dass die palästinensischen Christen in Bezug auf ihre Situation ihre Ängste und Hoffnungen zum Ausdruck bringen. Diese Äußerungen stünden jedoch nicht immer im Einklang mit dem Geist und Buchstaben des Lehramtes. Es gebe bei vielen arabischen Christen ein Unbehagen gegenüber der kirchlichen Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln der Kirche. „Dennoch sollte die Bedräng-

[9] Vgl. dazu: *Hans-Christian Rössler:* Weihnachten in der Kellerkirche – Zehntausende Christen aus Südasien und Afrika leben im Heiligen Land, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 300 vom 24. Dezember 2011, 9. Das Lateinische Patriarchat veröffentlichte zu Weihnachten 2011 statistische Angaben zu Christen in Israel: „Am Weihnachtsabend 2011 lebten in Israel 154.500 Christen, was zwei Prozent der Bevölkerung des Staates Israel entspricht (Statistik des Zentralen Israelischen Amts für Statistik). 80,4 Prozent der Christen in Israel sind arabische Christen. Die Übrigen sind Christen, die im Rahmen des Rückkehrgesetzes mit ihren jüdischen Familienmitgliedern eingewandert sind (auch ihre in Israel geborenen Kinder sind mitgezählt). Die meisten von ihnen kamen in der Einwanderungswelle der 1990er Jahre aus der ehemaligen Sowjetunion. Die Städte mit der größten Anzahl arabischer Christen sind Nazareth (circa 22.200), Haifa (13.800), Jerusalem (11.600) und Shfaram (9.300) (Stand Ende 2010)… Die Wachstumsrate der gesamten christlichen Bevölkerung liegt bei 0,9 Prozent (ein Prozent für die arabischen und 0,7 Prozent für die übrigen Christen) – gegenüber 1,7 Prozent der jüdischen und 2,7 Prozent der muslimischen Bevölkerung": www.lpj.org/index.php?option=com_content &view= article&id=1766%3Achretiens-en-israel-noel-2011&catid=1%3Aactualite-locale& Itemid= 124&lang=de.

nis der Palästinenser im Allgemeinen und die der palästinensischen Christen im Besonderen Gegenstand tiefer Sorge für Juden sowohl in Israel wie auch in der Diaspora sein." Denn das Judentum habe der Welt die Anerkenntnis gebracht, dass jede menschliche Person als Abbild Gottes geschaffen sei; und wer – so sage der Talmud – eine andere Person gering schätzt, schätzt Gott den Schöpfer selbst gering. Als stolzer Mit-Gründer der Organisation „Rabbiner für Menschenrechte" wolle er – so Rosen – nicht aufhören, für die Menschenwürde aller und besonders der Gefährdeten zu kämpfen.

„Es gibt eine jüdische Pflicht, dafür zu sorgen, dass die christlichen Gemeinschaften in unserer Mitte gedeihen; die Achtung des Sachverhalts, dass das Heilige Land das Land der Geburt des Christentums und seiner heiligen Stätten ist, wird durch unsere zunehmend wiederentdeckte Brüderlichkeit gestärkt. Doch auch jenseits unserer besonderen Beziehung spielen Christen als eine Minderheit sowohl in jüdischen als auch in muslimischen Kontexten eine besondere Rolle für unsere Gesellschaften als Ganzes." Der Rabbiner unterstrich die Bedeutung der Christen nicht nur mit dem Hinweis, dass sie eine unverhältnismäßig große Rolle bei der Förderung der interreligiösen Verständigung und Zusammenarbeit in Israel spielen. „Das Wohlergehen der christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten ist nichts weniger als eine Art Barometer des moralischen Zustandes unserer Länder." Er sprach vom „Metier" der Christen, zur Überwindung von Vorurteilen und Missverständnissen beizutragen, welche das Heilige Land so sehr belasten. Er erhoffte dafür die Unterstützung der christlichen Minderheit durch die universale Kirche und ihre zentrale Autorität. Als ein erstes Zeichen dazu kennzeichnete er die katholische Vorreiterrolle bei der Errichtung des Rates der religiösen Institutionen des Heiligen Landes, welcher das Oberrabbinat Israels, die Häupter der Ortskirchen des Heiligen Landes und das Ministerium für religiöse Angelegenheiten und Gerichte der palästinensischen Autorität zusammenbringt.[10] Dieser Rat möchte eine Kraft der Versöhnung und des Friedens sein, „so dass zwei Nationen und drei Religionen in diesem Land in voller Würde, Freiheit und Ruhe leben können".

[10] Der Rat der religiösen Institutionen des Heiligen Landes wurde 2005 gegründet. Damit erfuhr das historische Treffen religiöser Führer der jüdischen, christlichen und muslimischen Gemeinschaft des Heiligen Landes vom 21./22. Januar 2002 im ägyptischen Alexandria eine Institutionalisierung. Die Religionsvertreter forderten in ihrer „Erklärung von Alexandria" ein Ende der Gewalt und des Blutvergießens im Israel-Palästina-Konflikt und nannten eine Ausübung von Gewalt im Namen der Religionen eine Entweihung der Religion selbst. Zum Treffen von Alexandria siehe: *Hans Hermann Henrix:* Wider die Indienstnahme der Religionen durch Hass und Gewalt, Freiburger Rundbrief NF 9 (2002),

David Rosens Darstellung vor der Bischofssynode zeichnete ein Diagramm zum Verhältnis von Juden und Christen in Israel. Er ging eigens auf die Wirklichkeit und Lage der arabischen Christen ein und wertete den vorgetragenen Befund positiv, insofern er eine wachsende Vertrautheit der israelisch-jüdischen Gesellschaft mit dem zeitgenössischen Christentum im Lande konstatierte. Vielleicht lag es u. a. am konstruktiven Charakter der Synodenadresse von Rabbiner Rosen, dass die Schlussbotschaft der Synode unter dem Titel „Botschaft an das Volk" Spuren eines mehrfachen Echos auf seine Ausführungen enthält.

2. Die synodale Reaktion

Synodenbeobachter berichteten, dass es zur Schlussbotschaft der Synode zunächst einen sehr pro-palästinensischen Entwurf gegeben habe, der mit wenigen Worten auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum eingegangen sei. Eine Intervention von europäischen bzw. kurialen Synodenvätern habe eine Überarbeitung des Entwurfs bewirkt.[11] Die verabschiedete Schlussbotschaft enthält nun mehrere Elemente eines Echos auf die Ausführungen des jüdischen Synodengastes. So darf man eine erste indirekte Resonanz im Abschnitt, der Herausforderungen und Erwartungen der Kirche benennt, sehen. Dort heißt es u. a.: „Wir haben über das Leid und die Unsicherheit nachgedacht, in der Israelis leben." Der unmittelbare Zusammenhang dieser Aussage ist jedoch israelkritisch: „Wir haben die Auswirkung des israelisch-palästinensischen Konfliktes auf die ganze Region in Betracht gezogen, vor allem auf die Palästinenser, welche die Konsequenzen der israelischen Okkupation erleiden: das Fehlen der Bewegungsfreiheit, die Trennungsmauer und die Militärkontrollen, die politischen Gefangenen, die Zerstörung der Häuser, die Behinderung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens sowie die tausenden Flüchtlinge ... Wir haben die Situation der heiligen Stadt Jerusalem in den Blick genommen. Wir sind über die einseitigen Initiativen besorgt, welche die Zusammensetzung ihrer Bevölkerung und ihren Stand zu verändern drohen. Im Blick auf all das

166–176; Juden, Christen und Muslime gemeinsam für den Frieden. Diskussion mit Vertretern der „Alexandria-Erklärung". Podiumsdiskussion am 29. Mai in der Universität der Künste, in: *Theodor Bolzenius* u. a. (Hg.): Ihr sollt ein Segen sein. Ökumenischer Kirchentag. 28. Mai – 1. Juni 2003 in Berlin. Dokumentation, Gütersloh/Kevelaer 2004, 380–387. Zur Geschichte und zu den Mitgliedern, Zielen und Aktivitäten des „Council of Religious Institutions of the Holy Land" (CRIHL) siehe: www.crihl.org/.

11 *Stefan von Kempis:* Nahost-Kirchenführer wollen stärker zusammenarbeiten, siehe: www.kas.de/wf/doc/kas_20959-1522-1-30.pdf?101029165742.

erkennen wir, dass ein gerechter und definitiver Friede das einzige Heilmittel für alle ist, für das Wohl der Region und seiner Völker."[12] Eine israelische Kritik hat u. a. aus diesen Sätzen die Folgerung gezogen, die Synode sei eher politisch als seelsorglich, was jedoch von weiteren Aussagen der Schlussbotschaft nicht so recht gedeckt wird.

So beginnt ein eigener Abschnitt „Kooperation und Dialog mit unseren jüdischen Mitbürgern" mit der Erinnerung an dieselbe Heilige Schrift, „welche das Wort Gottes für Euch und für uns ist". Der Glaube, dass das Alte Testament Gottes Offenbarungswort ist und dieses ewig bleibt, wird bekräftigt. Die dann folgenden Sätze erscheinen wie eine Aufnahme der Klage von Rabbiner Rosen, der bei Kirchenleuten weder eine Kenntnis von *„Nostra Aetate"* noch eine solche der nachfolgenden kirchenamtlichen Äußerungen angetroffen habe, wenn sie sagen: „Das II. Vatikanische Konzil veröffentlichte das Dokument Nostra aetate, das sich auf den interreligiösen Dialog mit dem Judentum, dem Islam und den anderen Religionen bezieht. Andere Dokumente haben in der Folgezeit die Beziehungen zum Judentum präzisiert und entwickelt. Es findet ein fortlaufender Dialog zwischen der Kirche und den Repräsentanten des Judentums statt." Die Synodenväter äußern die Hoffnung, dass dieser Dialog die eigene Zusammenarbeit fördert, um bei den Verantwortlichen darauf hinzuwirken, „dem politischen Konflikt ein Ende zu setzen, der nicht aufhört, uns zu trennen und das Leben unserer Länder zu behindern".

In einer direkten Anrede an die jüdischen „Mitbürger" halten die Synodenväter die Zeit für reif, „dass wir uns gemeinsam für einen ehrlichen, gerechten und permanenten Frieden einsetzen. Alle beide sind wir durch das Wort Gottes aufgerufen. Es lädt uns ein, auf die Stimme Gottes zu hören, der ‚Frieden verkündet': ‚Ich will hören, was Gott redet: Frieden verkündet der Herr seinem Volk und seinen Frommen, den Menschen mit redlichem Herzen' (Ps 85,9)." Die dann folgende Aussage formuliert allgemein: „Die Berufung auf biblische und theologische Positionen, die das Wort Gottes nutzen, um fälschlicherweise Ungerechtigkeiten zu rechtfertigen, ist unakzeptabel", was von israelischer Seite als ein Satz kritisiert wurde, „der sich gegen theologische Begründungen für israelischen Siedlungsbau im Westjordanland zu richten scheint".[13] Die von den Synodenvä-

[12] Special Assembly for the Middle East of the Synod of Bishops – 10–24 October 2010, Message to the People of God: http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-oriente-2010/02_inglese/b23_02.html#MESSAGE_TO_THE_PEOPLE_OF_GOD. Die Zitate sind Übersetzungen aus diesem Dokument.

[13] *Stefan von Kempis,* a. a. O. Der Satz löste bei einer Pressekonferenz zur Vorstellung der Schlussbotschaft durch den melkitisch-griechischen Erzbischof Cyrille Salim Bustros,

tern angeschlossene Gegenposition nimmt sachlich, wenn auch in positiver Mahnung den von David Rosen erinnerten Zusammenhang auf, demzufolge jede Missachtung einer anderen Person ein Akt der Missachtung des Schöpfers sei: „Im Gegenteil: die Berufung auf die Religion muss jede Person dahin bringen, das Antlitz Gottes in anderen zu sehen und sie gemäß der ihnen von Gott gegebenen Rechte und gemäß der Gebote Gottes zu behandeln, nämlich nach Gottes unendlicher Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe zu uns."

Schaut man auf das Geschehen der Nahost-Sonderversammlung der Bischofssynode vom Oktober 2010 zurück, wird man die Aussagen und Gespräche nicht zum „Meisterstück" eines Dialogs von Christen und Juden im Nahen Osten stilisieren können. Es hat hier Unwillen, Kritik, Abwehr und Polemik gegeben. Jedoch konnte auf Initiative von Papst Benedikt XVI. hin ein jüdischer Synodengast aus Israel in freier Rede seine Position, Analyse und Perspektivik zur jüdisch-christlichen Beziehung vortragen. Und er machte nachhaltig auf die Existenz und Lage der palästinensischen Christen aufmerksam. Weiterhin ergab sich bei der Lektüre der Schlussbotschaft der Synode, dass diese jüdische Äußerung nicht ohne Echo blieb, sondern offenbar gegenüber einem ersten Entwurf korrigierend und erweiternd gewirkt hat. Und in den Tagen der Synode hat sich noch ein Weiteres zur Beziehung zwischen Juden und Christen im Heiligen Land begeben. Denn neben seinem Patriarchen Fouad Twal und seinen Weihbischöfen war das Lateinische Patriarchat zu Jerusalem auch durch den vom Papst eingeladenen Patriarchalvikar der Hebräisch sprechenden Katholiken, P. David Neuhaus, vertreten.[14] In seiner synodalen Intervention machte P. Neuhaus auf die Existenz des Vikariats der Hebräisch sprechenden katholischen Gemeinden aufmerksam. Das Vikariat, das Gemeinden in Jerusalem, Haifa, Beerscheba und Tel Aviv-Jaffa hat, verstehe sich „als eine Brücke zwischen der vorwiegend Arabisch sprechenden Kirche und der jüdisch-israelischen

heute Erzbischof von Beirut und Jbeil, eine Kontroverse aus; siehe dazu *Stephan U. Neumann/Jürgen Springer,* a. a. O., und die Artikel „Vatikan/Israel: Kritik an Wortmeldungen, aber nicht am Vatikan": www.vaticanhistory.de/wordpress/?p=2312 und „Vatikan weist Vorwürfe Israels gegen Nahostsynode zurück": www.kathpress.at/site/focus/archivmeldungen/nahostsynode/article/675.html.

14 Siehe die Teilnehmerliste: www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-oriente-2010/02_inglese/b01_02.html. Diese Teilnehmerliste bringt auch zur Anschauung, dass die Katholiken unter der Jurisdiktion des Lateinischen Patriarchen von Jerusalem nur ein Teil der katholischen Bevölkerung Israels sind. Die meisten Katholiken in Israel sind melkitisch-griechische Katholiken; kleinere Gemeinschaften sind die mit Rom verbundenen Maroniten, Armenier, Syrer und Chaldäer. Die christliche Ökumene umfasst neben den katholischen Christen besonders die orthodoxe Kirche, die Anglikanische Gemeinschaft und die Evangelisch-lutherischen Kirchen.

Gesellschaft, um sowohl eine Lehre des Respekts für das Volk des ersten Bundes und eine Sensibilität gegenüber dem Schrei nach Gerechtigkeit und Frieden für Israelis und Palästinenser zu fördern. Gemeinsam müssen Arabisch sprechende und Hebräisch sprechende Katholiken Zeugnis geben und in Gemeinschaft für die Kirche im Land ihrer Geburt wirken".[15] Diese kurze Intervention brachte der Mehrheit der versammelten Synodenväter aus Nahost wohl erstmals die Existenz der Hebräisch sprechenden katholischen Gemeinschaft als einer eigenen israelischen Ortskirche zu Bewusstsein. So erfuhren sie ansatzhaft etwas von der Funktion dieser kleinen Kirche. Hebräisch sprechende Katholiken zeigen mit ihrer Existenz und Teilhabe an der israelischen Kultur und am sozialen und politischen Leben des Landes, dass die Kirche dem Judentum nicht von ihrer Natur her feindselig gesonnen ist. Sie sind eine Brücke zwischen der universalen Kirche und dem Volk Israel und zugleich Sachwalter des Bewusstseins der jüdischen Wurzeln der Kirche, was zur inneren Dimension der Beziehung von Juden und Christen in Israel gehört.[16]

II. Das Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee als Forum der Wortmeldung der Ortskirche von Israel

Einige Monate nach der Sonderversammlung der Bischofssynode für den Nahen Osten gab es eine andere internationale Zusammenkunft, bei der ein weiterer Einblick in die Beziehung von Juden und Christen im Heiligen Land gegeben wurde. In Paris fand vom 27. Februar bis 2. März 2011 das 21. Treffen des Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees unter dem Thema „Vierzig Jahre des Dialogs – Reflexionen und künftige Perspektiven" statt. Das Verbindungskomitee war als Organ des offiziellen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum zum ersten Mal 1971 in Paris zusammengekommen. Es konnte beim Pariser Jubiläumstreffen 40 Jahre später die seitherige Entwicklung der katholisch-jüdischen Beziehung prüfen und bilanzieren. Sowohl die jüdischen wie auch die katholischen Voten waren voller Anerkennung über den erzielten Fort-

15 Übersetzt nach: www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-oriente-2010/02_inglese/b06_02.html#-_Rev._F._David_NEUHAUS_S.I.,_Vicar_of_the_Patriarch_of_Jerusalem_of_the_Latins_for_the_pastoral_care_of_the_Hebrew-speaking_Catholics_(JERUSALEM)_.

16 Informationen zum Selbstverständnis und zu den Gemeinden, Priestern, Gottesdiensten und Tätigkeiten der Hebräisch sprechenden katholischen Gemeinschaft sind einsehbar in: www.catholic.co.il/.

schritt des Verstehens, Vertrauens und Zusammenarbeitens.[17] Die Gespräche waren von einer Atmosphäre freundschaftlicher Kollegialität geprägt. Und zum ersten Mal in der Geschichte des Verbindungskomitees war das Lateinische Patriarchat zu Jerusalem als Ortskirche von Israel mit einer eigenen Delegation vertreten und erhielt die Gelegenheit zur Darlegung seiner Sicht und Erfahrungen der Beziehung zum jüdischen Volk und Judentum.

Unter der Moderation von Patriarch Fouad Twal wurde die Situation der jüdisch-christlichen Beziehung in Israel erörtert. Pater Pierbattista Pizzaballa OFM, Kustos des Heiligen Stuhls im Heiligen Land, wies eingangs seines Referates darauf hin, dass die Katholiken nicht die christliche Mehrheit in Israel stellen; diese läge bei der christlichen Orthodoxie im Lande. Im Heiligen Land bestünden die jüdisch-christlichen Beziehungen nicht so sehr in formellen Dialogen, sondern in Aspekten des sozialen Lebens von Christen und Juden. Dabei hätten sich positive Entwicklungen eingestellt. Es besteht Freiheit der Religionsausübung, die lediglich von ultraorthodoxen Talmudschulen, Jeschiwot, attackiert würde. Die christliche Bevölkerung in Israel wachse, nicht zuletzt durch die Zuwanderung von Arbeitern und ihren Familien aus Asien und Afrika. Die christlichen Schulen im Land dienten dem Erhalt und der Pflege christlicher Identität und übten eine vermittelnde Rolle aus. In den Textbüchern israelischer Schulen sei in letzter Zeit eine positivere Darstellung des Christentums zu finden. Das Christentum und die Kirchen kämen in kulturellen Ereignissen oder auch Lehrangeboten etwa der Universitäten von Beerscheba, Tel Aviv und Jerusalem vor.[18] Zunehmend sprechen die Kinder christlicher Familien Hebräisch. Freilich seien Probleme der jüdisch-christlichen Beziehungen nicht zu verkennen. Dazu zählten Identitätsprobleme von Christen, die mit der Zuwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion zu Tausenden ins Land gekommen seien und zum Teil ein säkularisiertes Selbstverständnis hätten. Weiterhin gibt es soziale Probleme der zugewanderten Arbeiter aus Asien oder Afrika und ihrer Kinder; diese würden besonders deutlich in Tel Aviv, wo etwa

17 Vgl. Joint Declaration of the 21st International Catholic-Jewish Liaison Committee Meeting – Paris, 27 February – 2 March 2011: The Pontifical Council for Promoting Christian Unity Information Service N. 136 (2011/I), 22.

18 Vgl. hierzu nur die unterschiedlichen Beiträge zur Lehrtätigkeit als evangelische Theologin an israelischen Universitäten von *Barbara U. Meyer:* Eine andere Verantwortung – Christentum an israelischen Universitäten, in: *Deutscher Koordinierungsrat* (Hg.): Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist. 60 Jahre Staat Israel, Themenheft 2008, Bad Nauheim 2008, 46–48; Die Lehre des Christentums im jüdischen Staat: Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum (2009), Heft 2; Luther in Herzliya. Das Studium reformatorischer Texte in Israel, in: ebd. (2011), Heft 1.

zehn Prozent der Einwohner Christen seien. Zum Alltag arabischer Christen gehöre die Erfahrung von Diskriminierung und dies nicht nur bei der Wohnungssuche. Als innerchristliche Probleme seien wahrzunehmen u. a. eine Zurückweisung des Alten Testamentes als jüdische Schriften wie auch die Tatsache, dass in den 40 Jahren nach der Konzilserklärung „Nostra Aetate" ein christlich-jüdischer Dialog im Nahen Osten nicht stattgefunden hätte. Auch sei die Unsicherheit sehr groß, wie man religiös den Glauben, das Volk, das Land und den Staat Israel verstehen soll. Und unter den Christen im Heiligen Land hätte die Kritik in Israel an der Sonderversammlung der Bischofssynode für den Nahen Osten vom Oktober des Vorjahrs 2010 als anti-israelisch und anti-jüdisch erhebliche Frustrationen ausgelöst.[19]

In ihrem jüdischen Koreferat ging Deborah Weissman, Mitglied im Interreligiösen Koordinierungsrat in Israel und Präsidentin des Internationalen Rates für Christen und Juden (ICCJ), kaum auf die Beziehungen von Juden und Christen in Israel ein, sondern benannte einige Beobachtungen im internationalen Verhältnis von Juden und Christen. Eingangs erinnerte sie an die Position von Jonathan Sacks, Großrabbiner der „United Hebrew Congregations" des Commonwealth, demzufolge das Judentum die Stimme der Hoffnung im Gespräch der Menschheit sei. Das begonnene neue Jahrtausend werde Gefahren für das Judentum mit sich bringen, aber ebenso auch Chancen, welche dem Judentum einen positiven Ort in der Welt zuweisen. Gleichwohl beklagte sie, dass Teilnehmerinnen und Teilnehmer am jüdisch-christlichen Dialog oft in ihren eigenen Gemeinschaften eine Marginalisierung erfahren. Die sich am Dialog beteiligenden jüdischen und christlichen Frauen und Männer hätten 70 Jahre nach Beginn des Zweiten Weltkriegs und der Schoa eine „Zeit zur Neu-Verpflichtung" empfunden, was sie im ICCJ zur Erarbeitung von sogenannten „Zwölf Berliner Thesen" gedrängt habe.[20] Diese Erklärung rage dadurch heraus, dass sie gemeinsam von Juden und Christen erarbeitet wurde und beide zum Handeln aufrufe. Und dort, wo sie kritisch sei, falle ihre Kritik verständnis-, ja liebevoll aus.

19 Die Skizze der Ausführungen von Pater Pizzaballa wie auch von Deborah Weissman folgt den Stichworten des Autors, welche er als Mitglied der Vatikanischen Delegation beim Pariser Treffen angefertigt hatte.

20 *Konrad-Adenauer-Stiftung* (Hg.): Zeit zur Neu-Verpflichtung. Christlich-Jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn und Shoah/A Time for Recommitment. Jewish Christian Dialogue 70 Years after War and Shoah, Sankt Augustin/Berlin 2009.

Die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Heiligen Land bzw. in Israel befinden sich offenbar in einer Phase des Umbruchs bzw. der Neujustierung. Beide Seiten brechen die Tendenz auf, in den eigenen sprachlichen, kulturellen und religiösen Milieus zu verbleiben. In katholischer Sicht machten Synodal- und Dialogprozesse der jüngsten Zeit deutlich, dass die kirchliche Wirklichkeit des Lateinischen Patriarchats von Jerusalem eine arabische und eine hebräische Verwurzelung enthält. Wie die anderen Kirchen des Nahen Ostens das Faktum einer Hebräisch sprechenden Ortskirche in Israel wahrzunehmen beginnen, so ist die israelische Öffentlichkeit offener für das Christentum und dessen Präsenz im eigenen Land geworden. Dies wurde nicht zuletzt durch unterschiedliche Zuwanderungsschübe von Christen aus der früheren Sowjetunion, aber auch aus Asien und Afrika befördert. Die katholische Kirche in Israel nimmt teil an der Rezeption der neuen kirchlichen Haltung und Lehre des Respekts gegenüber dem jüdischen Volk und Judentum, wie sie in der Konzilserklärung „Nostra Aetate" angebahnt und in nachfolgenden Lehräußerungen der universalen Kirche fortgeschrieben wurde und wird. Das hat seine Auswirkungen auch auf die anderen Kirchen im Heiligen Land. Aber auch der internationale jüdisch-christliche Dialog und Austausch entwickelt seine Sensibilität für die innerkirchliche und jüdisch-christliche Ausdifferenzierung in Israel. Diese Entwicklungen und Vorgänge „passieren" nicht einfach so, sondern schaffen sich ihre Instrumente oder werden durch bewusste Initiativen pointiert. Auf die Bildung des „Rats der religiösen Institutionen des Heiligen Landes" wurde bereits hingewiesen. Er macht gleichsam institutionell darauf aufmerksam, dass die jüdisch-christliche Beziehung in Israel einen islamischen Kontext hat, der anderswo kaum so nah und unübersehbar ist, und dass der fortdauernde israelisch-palästinensische Konflikt seine unleugbare Relevanz für die interreligiösen Beziehungen vor Ort hat. Und dennoch behält die jüdisch-christliche Beziehung ihre eigene Kontur, was beispielsweise das Jerusalem-Zentrum für jüdisch-christliche Beziehungen institutionell verkörpert. Dieses Zentrum wurde 2004 gegründet. Ihm ist besonders an der Verbesserung der Beziehungen zwischen israelischen Juden und einheimischen christlichen Gemeinden gelegen; es will den Kreis der interreligiös interessierten und engagierten Bürgerinnen und Bürger erweitern.[21] Rückhalt finden diese Anliegen in der

21 Zu den Zielen, Kooperationspartnern, Programmen, Aktivitäten und Diensten des Zentrums siehe nur: www.jcjcr.org/.

Forschung und durch den Dialog zwischen Forschung und Öffentlichkeit, wofür besonders die ökumenische theologische Forschungskommunität in Israel (ETRFI) steht. Sie ist eine Dachorganisation von im christlich-jüdischen Dialog engagierten Christinnen und Christen. Das dort gebündelte Engagement begründet sich aus einer Überzeugung, die wie ein christliches Fazit zum Verhältnis von Juden und Christen in Israel erscheint, nämlich der Empfindung, „dass die jüngere Geschichte eine grundlegende Betrachtung der christlichen Haltung gegenüber dem jüdischen Glauben und Volk erfordert und dass der Staat Israel ein einzigartiges Szenario zur Aufnahme dieser Aufgabe darstellt“.[22]

[22] Zitiert nach: www.etrfi.org/Overview.htm.

Biblische Landverheißung und Politik



Micha Brumlik[1]

1. Vorbemerkung

Im bis zum Junikrieg 1967 zum Staat Jordanien gehörigen Westjordanland siedeln inzwischen etwa 500.000 mehrheitlich israelische Juden. Nach überwiegender völkerrechtlicher Lehre widerspricht dies internationalem Recht, politisch wird dadurch nach Auffassung vieler Beobachter die Chance für eine sogenannten „Zweistaatenlösung" immer unwahrscheinlicher. Die in sich durchaus differenzierte Siedlerbewegung, mit ihrem Kern aus der nationalreligiösen Partei „Gusch Emunim" hervorgegangen, beruft sich zur Legitimierung dieses Tuns keineswegs ausschließlich oder auch nur vor allem auf sicherheitspolitische Erwägungen, sondern vor allem auf die biblischen Landverheißungen. Diesen Argumenten haben sich auch christliche Theologen, keineswegs nur evangelikal fundamentalistischer Provenienz, angeschlossen – am deutlichsten der linksbarthianische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt.[2]

Nun hat ein amerikanisch-jüdischer, eindeutig propalästinensischer Friedensaktivist, der Psychotherapeut Mark Braverman in einem eindrucksvollen, soeben auch auf Deutsch erschienenen Band den Versuch unternommen, aus einer – wie er meint – jüdischen Sicht heraus christliche Sympathisanten des jüdischen Staates davon zu überzeugen, ihre Soli-

[1] Micha Brumlik ist Professor für Soziologie und Religionswissenschaften an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt am Main.

[2] *Friedrich-Wilhelm Marquardt:* Die Juden und ihr Land, Gütersloh 1978; *Dieter Vetter:* Die Bedeutung des Landes in der jüdischen Überlieferung, in: Kirche und Israel, 2/92, 107–118.

darität zumindest mit der Siedlerbewegung aufzukündigen und ihre Solidarität den palästinensischen Christen zuzuwenden – eine Praxis, für die Braverman selbst beispielhaft steht. Unter Berufung auf den Alttestamentler Walter Brueggemann[3] geht es Braverman darum, Christen davon zu überzeugen, ihr christliches Bekenntnis eben nicht so zu lesen, als sei es Teil des Evangeliums, nein:

> „Die Torah ist kein Evangelium. Auserwählung ist nicht das Gleiche wie Gnade. Der alttestamentliche Bund ist nicht das neutestamentliche Heilsgeschenk. Die Verheißung im Judentum handelt nicht von der Vergebung der Sünde. Vielmehr geht es hier um Segnung in dem Sinn, wie die antike Welt diesen Begriff verstand: um Volkstum, Nachkommenschaft, Wohlstand und – im Fall des Judentums – Land."[4]

Nun ist Bravermans politischer Kritik an der völkerrechtswidrigen und intransigenten Besatzungs- und Siedlungspolitik Israels im Westjordanland durchaus zuzustimmen; freilich fragt sich, mit welchen Argumenten Braverman, der ja bewusst als Jude und nicht einfach nur als vernünftiges politisches Subjekt argumentiert, seinen Protest untermauern will. Eine seiner Gewährsleute ist der jüdische „Befreiungstheologe" Marc Ellis, der die jüdische Öffentlichkeit in einer durchaus witzigen Wendung davor warnte, einem gleichsam „konstantinischem", d. h. staatsgebundenem Judentum seine Unterstützung zu gewähren. Braverman freilich, der sich auf Ellis beruft, verfügt nicht über die theologischen Mittel, sein Programm „jüdisch" zu begründen und zwar deshalb nicht, weil er – hier durchaus typisch für politisch-theologisches Räsonnieren in den USA – sich ausschließlich auf die Bibel bezieht und noch nicht einmal willens und in der Lage ist, die universalistischen Gehalte prophetischer Verkündigung für seine Solidarität mit den Palästinensern aufzubieten, ganz zu schweigen von jener Tradition, die die jüdische Religion – im Unterschied zur altorientalisch israelitischen Überlieferung wesentlich prägt: die Schriften des rabbinischen Judentums.

Im Folgenden soll daher gefragt werden, ob und wie sich die rabbinische Tradition, die ja zur selben Zeit, nämlich der späten Antike ihrer Vollendung entgegensah wie das konstantinische Christentum, zur biblischen Landverheißung und ihren politischen Konsequenzen verhielt.

3 *Walter Brueggemann:* The Land, Minneapolis 2002.

4 *Mark Braverman:* Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen. Mit einem Geleitwort von Mitri Raheb, Gütersloh 2011. (S. auch Rezension von Volker Haarmann i. d. H., 237 f.)

5 Zu dieser These kritisch: *Erhard Blum:* Volk oder Kultgemeinde. Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft, in: Kirche und Israel 1/95, 24– 42.

Die Juden, also die Anhänger der von Esra und Nehemia nach der Rückführung der judäischen Oberschicht ins Land Israel gegründeten Religion[5] leben und lebten bis ins einundzwanzigste Jahrhundert hinein in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht im Land Israel, sondern diasporisch in anderen Ländern. Das war in der Antike nicht anders als heute. So schreibt der Historiker Joseph Klausner, nach der Gründung des Staates Israel Kandidat der rechtsgerichteten Cheruth Partei Menachem Begins für das Amt des Staatspräsidenten in seinem erstmals 1950 auf Englisch, 1980 auf Deutsch erschienenen Buch „Von Jesus zu Paulus" nachdem er die Grundzüge der jüdischen Diaspora im augustäischen Zeitalter skizziert hatte:

> „Zu dieser Diaspora kam es nicht nur deshalb, weil die Könige von Assyrien und Babylonien einen gewissen Teil der Einwohner Israels und Judäas ihrem Mutterland entrissen hatten, sondern auch als Folge einer freiwilligen Zerstreuung, die mit ihren Handelsgeschäften zusammenhing. So wie sich die Phönizier schon in früher Zeit fast über die ganze Welt verbreitet hatten, zerstreuten sich auch Bewohner Israels und Judäas über verschiedene Länder."[6]

Besonders anschaulich wird dieser Umstand in einem von Philo überlieferten Brief Agrippas I. an den römischen Kaiser Caligula geschildert:

> „Jerusalem ist die Mutterstadt nicht nur Judäas, sondern auch der meisten Länder wegen der Kolonien, die es zu geeigneter Zeit in die Nachbarländer aussandte: nach Ägypten, Phönizien, Syrien, Coelesyrien und in die noch entfernteren Länder: Pamphylien, Kilikien, in viele Teile Asiens bis Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; ebenso nach Europa: nach Thessalien, Böotien, Makedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, in viele der besten Landstriche des Peloponnes. Und nicht nur sind diese Hauptländer voll jüdischer Kolonien, sondern auch die höchst geschätzten Inseln Euböa, Kypros und Kreta. Ich spreche nicht über die Länder jenseits des Euphrat, da es in Babylon und anderen Satrapien von einem kleinen Teil abgesehen überall jüdische Einwohner in einem höchst fruchtbaren Landstrich gibt."[7]

Jerusalem und sein Tempel freilich blieben das Kultzentrum dieser Religion, ein zentraler Wallfahrtsort,[8] wie es deren in der Antike, etwa in Ephesus,[9] durchaus mehrere gab. Die Theologie der Landverheißung und Landnahme aber, wie sie in unterschiedlichen Schriften der Hebräischen

6 *Joseph Klausner:* Von Jesus zu Paulus, Königstein 1980, 26.
7 *Philo:* Legatio ad Cajum, § 281–282; The Embassy to Gaius, Harvard 1962, 143, eigene Übersetzung.
8 *Shmuel Safrai:* Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981.
9 *Theodora Jenny-Kappers:* Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesos, Einsiedeln 1986.

Bibel, besonders deutlich im Buch Josua entfaltet wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach im babylonischen Exil entstanden – historisch/archäologisch jedenfalls gibt es nicht den mindesten Beweis für eine gewaltsame Landnahme.[10]

Das geographisch-demographische Missverhältnis zwischen dem Land Israel und der Diaspora im Hinblick auf jüdische Präsenz änderte sich sowohl nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 als auch vor allem nach der Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes im Jahre 135. Zwar kann inzwischen die Behauptung, dass die Juden in der Folge dieser militärischen Niederlage aus der zunächst noch „Judäa" genannten Provinz planvoll deportiert worden sind, als widerlegt gelten.[11] Gleichwohl bleibt festzustellen, dass hunderttausende jüdischer Bewohner des Landes im Verlauf des Krieges umgekommen sind und so viele jüdische Kriegsgefangene gemacht wurden, dass die Preise für jüdische Sklaven dramatisch gesunken sind.[12] Jüdisches Leben im Land Israel entfaltete sich jetzt und für die nächsten drei-, vierhundert Jahre nun im Rahmen des römischen Imperiums, in der jetzt „Palästina" genannten Provinz und zwar vor allem in Galiläa, nicht mehr in der für Juden verbotenen Stadt Jerusalem, die Kaiser Hadrian in „Aelia Capitolina" umbenennen ließ. Unter diesen Bedingungen entstand die politische Theologie der Rabbinen,[13] sowohl im Lande Israel – Galiläa[14] – als auch vor allem in Babylon.[15]

Die politische Verfassung der Juden in Galiläa schon nach der Zerstörung des Tempels kann als ein spannungsreiches Nebeneinander einer von den Römern geduldeten, quasi monarchischen Herrschaft, dem Haus des Patriarchen auf der einen Seite sowie einer gleichsam regierenden Gelehrtenaristokratie, den Rabbinen betrachtet werden.[16] Welchen Blick hatten nun vor allem die Rabbinen auf die (theologische) Bedeutung des Landes Israel?

10 *Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman:* The Bible Unearthed, N. Y./London 2001, bes. 27–122; vgl. *Herbert Donner:* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen 1984, 117–145, anders *Manfred Clauss:* Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems, München 1986, 31–39.

11 *Shlomo Sand:* The Invention of the Jewish People, London 2009, 129 f.

12 *Peter Schäfer:* Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart/Neukirchen 1983, 174.

13 *Jacob Neusner:* Rabbinic Political Theory. Religion and Politics in the Mishnah, Chicago 1991.

14 *Lee I. Levine* (ed.): The Galilee in Late Antiquity, Harvard 1992; *Martin Goodman:* The Roman State and the Jewish Patriarch in the Third Century, in: a. a. O., 127–139; *Shaye J. D. Cohen:* The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century, in: a.a.O., 157–173; *Gedaliah Alon:* The Jews in their Land in the Talmudic Age, Harvard 1989.

15 *Jacob Neusner:* Israel and Iran in Talmudic Times. A political history, Lanham 1986, 114 f.

16 *Michal Avi-Yonah:* Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, Berlin 1962; *Gedaliah Alon,* a. a. O., 308–322; 461–514.

Als grundlegend darf der Traktat „Kelim" der wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert redigierten Mischna gelten, in dem die Heiligkeitsgrade von Orten genannt werden: endend mit dem Allerheiligsten des damals schon nicht mehr bestehenden Tempels und beginnend mit dem Land Israel im Vergleich zu allen anderen Ländern der Welt: „Zehn Heiligkeitsgrade gibt es: das Land Israel ist heiliger als alle anderen Länder. Worin besteht seine Heiligkeit? Darin, dass man von ihm das Omer Opfer, die Erstlinge und die zwei Brote darbringt, was man in allen anderen Ländern nicht tun kann."[17]

Diese Passage gilt als eine „utopische Vision…, Idealvorstellung der verlorenen Tempel-Epoche und Projektion in eine messianische Zukunft gleichermaßen".[18]

In dieser rabbinischen Sicht galt die materiale Erde selbst als im theologischen Sinne besonders rein, weshalb Juden, die im Lande Israel begraben liegen, als entsühnt[19] bzw. als unter dem Altar des Allerheiligsten begraben liegende[20] gelten, während manche Rabbanim meinten, dass die Toten außerhalb des Landes nicht auferstehen werden.[21]

In einem Midrasch, also einer bild-und lehrhaften Auslegung, die in der späten Antike verfasst wurde, gilt das Land Israel in kosmischer Perspektive geradezu als Nabel der Welt:

„So wie sich der Nabel in der Mitte des Menschen befindet, so befindet sich das Land Israel in der Mitte der Welt, wie es heißt (Ez 38,12): *Das wohnt auf dem Nabel der Erde.* Von ihm geht die Gründung der Welt aus, wie es heißt (Ps 50,1.2.): *Ein Psalm Asaphs: Der Gott der Götter, der Herr hat geredet, und er rief die Erde vom Aufgang der Sonne und bis zu ihrem Untergang* – woher? – *vom Zion her, der vollendetsten Schönheit ist Gott erschienen.* Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt, Jerusalem liegt in der Mitte des Landes Israel, der Tempel liegt in der Mitte Jerusalems, das Allerheiligste liegt in der Mitte des Tempels, die Bundeslade steht in der Mitte des Allerheiligsten, und der Grundstein befindet sich in der Bundeslade, und aus ihm ist die Welt gegründet worden."[22] In

17 mKelI, 6–9.

18 *Gabrielle Oberhänsli-Widmer:* Bindung ans Land Israel – Lösung von der Eigenstaatlichkeit. Der Umgang der Rabbinen mit einer virtuellen Heimat, in: *Martin Ebner* u. a. (Hg.): Heiliges Land, Neukirchen-Vluyn 2009, 157.

19 Berachot Rabba 96,5.

20 bKet 111a.

21 bKetubot 111a.

22 Tan, Qodaschim, zitiert nach *Oberhänsli-Widmer,* a. a. O., 166.

diesem Sinne auch waren die Rabbanim davon überzeugt, dass das Land Israel zuerst, vor allen anderen Ländern der Welt erschaffen wurde. Im Lande Israel zu leben – und keineswegs, dort nur begraben zu sein – hat damit schon ewige Seligkeit erreicht. Nach Aussage von Rabbi Jochanan im Traktat Ketuboth gilt: „Jeder, der vier Schritte im Lande Israel macht, der ist sich seines Platzes in der kommenden Welt sicher."[23]

Auffällig ist, dass die Bedeutung des Landes Israel im rabbinischen Schrifttum der späten Antike vor allem dort betont wird, wo es um familienrechtliche Fragen, zumal um – wie man das in juristischer Fachsprache nennen würde – das Aufenthaltsbestimmungsrecht geht. Die Mischna unterscheidet für das Eherecht zwischen drei Regionen – Judäa, Transjordanien und Galiläa sowie zwischen Groß- und Mittelstädten und erörtert penibel, wozu ein Eheherr seine Frau zwingen darf, wohin sie also ggf. mit ihm zu ziehen hat, wenn er eine Ortsveränderung wünscht.[24] Insbesondere befasst sich die Mischna in diesem Kontext mit den Ansprüchen von Familien-, von Hausvätern, Angehörige ihres Haushalts, auch Sklaven, zum Umzug zu zwingen:

> „Man kann jeden zwingen, mit ihm nach dem Israellande zu ziehen, niemand aber fortzuziehen; man kann jeden zwingen, mit ihm nach Jerusalem zu ziehen, niemand aber fortzuziehen, einerlei ob Männer oder Frauen. Wer eine Frau im Israellande geheiratet hat und sich von ihr im Israellande scheiden lässt, zahle sie in israelländischem Geld aus: Wer eine Frau im Israellande geheiratet hat und sich von ihr in Kappadokien scheiden lässt, zahle sie in israelländischem Gelde aus; R. Simon b. Gamliel sagt, er zahle sie in kappadokischem Gelde aus; wer eine Frau in Kappadokien geheiratet hat und sich von ihr in Kappadokien scheiden lässt, zahle sie in kappadokischem Geld aus."[25]

In weiteren Ergänzungen dieses Trakats in Mischna und Tosefta wird festgelegt, dass Ehepartner, gleichgültig ob Mann oder Frau, bei widerstrebenden Aufenthaltswünschen in jedem Fall gezwungen werden sollen, entweder mit dem Ehepartner ins Land Israel zu ziehen oder es nicht zu verlassen.[26]

Diese zivilrechtlichen Klauseln werden in der Gemara, ihrer erbaulichen und oft narrativen Kommentierung durch die Rabbinen theologisch vereindeutigt, etwa wenn den Rabbinen insgesamt eine grundsätzliche Option zugunsten der Heiligkeit des Landes Israel zugeschrieben wird, eine Option, die auf der Materialität des heiligen Bodens beharrt, aber gerade das, was der nationalreligiöse Zionismus oder gar der Siedlerfundamentalismus etwa siebzehnhundert Jahre später anstrebten, nicht zur Folge hat:

23 bKet 111a.
24 bKet 110a.
25 b.Ket 110 b.
26 Vgl. *Oberhänsli-Widmer*, 170.

„Die Rabbanan lehrten: Man wohne stets im Israellande, selbst in einer Stadt, die in der Mehrzahl aus Nichtjuden besteht, und wohne nicht außerhalb des Landes, selbst in einer Stadt, die in der Mehrzahl aus Israeliten besteht. Wer nämlich im Israellande wohnt, dem ist es so, als habe er einen Gott, und wer außerhalb des Landes wohnt, dem ist es so, als habe er keinen Gott.“[27]

Freilich bildeten sich auch und gerade in rabbinischer Zeit andere Vorstellungen aus, Vorstellungen, die in gewisser Weise auf Stellungnahmen in der Zeit des babylonischen Exils zurückreichen, etwa die des Propheten Jeremia, der aus Jerusalem an die Verbannten schrieb und Gottes Worte so wiedergab: „Und strebt nach dem Wohl der Stadt, dahin ich euch fortgeführt habe und betet für sie zu dem Ewigen, denn mit ihrem Wohl wird auch euch wohl sein.“[28] In dieser Tradition stehen eine Reihe babylonisch-rabbinischer Äußerungen, so etwa, wenn Rav Jehuda gesagt haben soll „wer aus Babylonien nach dem Israellande hinaufzieht, übertrete ein Gebot, denn es heißt: *‚nach Babel sollen sie gebracht werden und daselbst bleiben, bis zum Tage, da ich ihrer gedenke, spricht der Herr‘*“.[29]

Derselbe Rav Jehuda postulierte nicht nur, dass es verboten sei, aus dem Land Israel nach Babylonien zu ziehen, sondern auch, dass es verboten sei, aus Babylonien in andere Länder zu ziehen.[30] Mehr noch: Rabbi Jehuda sagte auch: „Wenn jemand aus Babylonien wohnt, so ist es ebenso, als würde er im Israellande wohnen, denn es heißt: *‚O Zion, rette dich, Tochter Babyloniens‘.*“ (Zach 2,11), während ein anderer Rabbi behauptete, dass Babylonien von den leidvollen Wehen des Messias verschont bleiben werde.[31] Es war wiederum Rabbi Jehuda, der für die messianische Zeit vor allem eine Zerstörung Galiläas prognostizierte.[32] Im Jerusalemer Talmud wird gar das Verbot Rabbi Jehudas für seinen Schüler Rav Seiri tradiert, ins Land Israel zu ziehen: „Jeder, der aus Babylonien nach dem Land Israel zieht, vergeht sich an einem positiven Gebot, da geschrieben steht: *‚Sie sollen nach Babel geführt werden und dort bleiben‘.*“ (Jer 27,22) Tatsächlich sind rabbinische Stimmen überliefert, die eine besondere Reinheit der Judenheit Babyloniens sogar im Vergleich zur Judenheit Palästinas behaupteten, während abwägendere Rabbinen eine realistische Sicht auf das Verhältnis von Land Israel und babylonischer Diaspora befürworteten. So wird im Jerusalemer Talmud R. Nahman im Namen von R. Manna zitiert:

27 bKet 110b.
28 Jer 29,7.
29 bKet 111a.
30 bKet 111a.
31 A. a. O.
32 bSyn 97a.

„Die Welt kann nicht bestehen, wenn in ihr nicht mindestens dreißig Gerechte leben. Manchmal lebt die Mehrzahl davon in Babylonien und eine Minderzahl im Lande Israels; manchmal die Mehrzahl im Lande Israels und die Minderheit in Babylonien. Es ist ein gutes Zeichen für die Welt, wenn die Mehrzahl im Lande Israels wohnt."[33]

Deutet man die entsprechenden Texte der Mischna sowie die in der Gemara überlieferten Aussagen zur Bedeutung des Landes im Blick auf die reale Lebenssituation der im dritten Jahrhundert in Galiläa bzw. persischen Babylonien lebenden Juden politisch, so wird vor allem eine Theologie der Selbstbehauptung der jeweiligen Gemeinschaften deutlich: für beide Zentren galt es vor allem, Abwanderung zu verhindern und evtl. sogar Zuwanderung zu ermöglichen. Für die Autoren und Tradenten dieser Auffassung aber galt eines mit Gewissheit nicht, dass sie die Sicherung ihres jeweiligen Aufenthalts von der Übernahme der Gewalt im Staate abhängig machten – nach den Erfahrungen des zelotischen Aufstandes, der zur Zerstörung des Tempels führte, nach dem Scheitern des sog. von Traian blutig niedergeschlagenen Quietus Aufstandes in Anrainern und Inseln des östlichen Mittelmeers,[34] war den Rabbinen sowohl in Galiläa als auch in Babylon klar, dass das messianische Streben nach Eigenstaatlichkeit nur ins Verderben führen kann. Umso ironischer wirkt es, dass ausgerechnet Hadrian, der Bar Kochba besiegte, den Juden den Zugang nach Jerusalem verbot und die Provinz Judäa in „Palästina" umbenannte, in einigen rabbinischen Quellen ausgesprochen wohlwollend dargestellt wird. Ob sich dahinter eine inverse Eschatologie verbirgt, wie Peter Schäfer meint[35] oder nicht doch die Genugtuung darüber, dass die zelotischen Abenteuer aller Art beendet wurden, wäre noch näher zu erforschen.

4. Politische Theologie

Die erörterten Passagen rabbinischer Literatur zur Heiligkeit des Landes Israel entstanden in der späten Antike, im Zeitalter der Kirchenväter im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft, die im Rahmen großer Imperien ihre Fortdauer zu garantieren hatte und die Erfahrung blutigst gescheiterter Eigenstaatlichkeit hinter sich hatte. So war eine politische Antwort auf die Frage zu finden, welchem Normensystem die grundsätzliche Loyalität auch der Juden, die alle Mal den Weisungen der Tora zu willfahren hat-

32 Zitiert nach Avi-Yonah, vgl. FN 14, 124.
34 Vgl. *Pater Schäfer,* a. a. O., 155 f.
35 *Peter Schäfer:* Der Bar Kokhba-Aufstand, Tübingen 1981, 237–244, bes. 244.

ten, gelten sollte, auch und gerade dann, wenn es zu möglichen Kollisionen zwischen den Ansprüchen des imperialen römischen oder persischen Staates und den Weisungen der Tora kommen sollte.

Während das politisch siegreiche Christentum spätestens seit Augustinus eine politische Theologie schon alleine deshalb entwickelt hat und auch entwickeln musste, da es – jedenfalls im römischen Westen und, bis 1453 auch im byzantinischen Osten – in gewisser Weise immer mit an der Macht gewesen ist, waren solche Überlegungen im diasporischen Judentum – wie oben gezeigt – in aller Regel, wenn überhaupt, hypothetischer Art. Das konnte und musste sich erst ändern, als das Judentum im späten 19. Jahrhundert mit der in sich vielfältigen zionistischen Bewegung ebenfalls in das nationalstaatliche Zeitalter eintrat. Damit stellten sich nun die üblichen, mit Nationalstaatsgründungen verbundenen Fragen: nach Ort und Grenzen des Territoriums, der ethnischen Identität der vorgesehenen Nationalstaatsbevölkerung, ihrer Sprache und nicht zuletzt ihrer Herrschafts- und Regierungsform. Nachdem Ende des 19. Jahrhunderts die zionistische Bewegung mehrheitlich Theodor Herzls eher flexible, auf beliebige Territorien setzende Konzeption zurückgewiesen und sich auf ein Territorium am ungefähren Ort der in der Hebräischen Bibel benannten Königreiche Israel und Juda festgelegt hatte, war eine auch biblisch/rabbinisch/theologische Rückbesinnung auf die Bedeutung von „Eretz Israel" unabweisbar geworden. Jedoch gilt für die erneuerte politische Theologie des Landes ebenso wie für die unterschiedlichen, zum Teil kontroversen politischen Theologien im Bereich des Christentums, dass sie stets Ausdruck ihrer Zeit sind, grob gesagt der ganz unterschiedlichen Verhältnisse in imperialer Antike, feudalem Mittelalter und kapitalistisch-nationalstaatlicher Neuzeit – vor und nach der Französischen Revolution.

Derzeit jedenfalls ist im Zuge der Globalisierung mit all ihren rechtlichen, ökologischen und ökonomischen Aspekten und Problemen ein deutliches Veralten des nationalstaatlichen Paradigmas zu beobachten, was nicht bedeuten muss, dass es nicht noch auf weitere, nicht genau absehbare Zeit einzelne klassische Nationalstaaten geben wird, auch wenn deren Prinzip weltgeschichtlich abgelaufen sein dürfte. In dieser Situation könnte eine politische Theologie des Judentums, die im Gegensatz zum klassisch nationalstaatlich-religiösen Zionismus zwar die Heiligkeit des Landes bejaht, sie aber nicht mehr mit dem Gedanken einer souveränen Herrschaft verbindet und eine politische Theologie der Diaspora, wie sie in griechisch-römischer Antike bzw. persischer Spätantike entwickelt wurde, neue Anregungspotentiale für ein Selbstverständnis jüdischer Gemeinschaften in der globalisierten Welt liefern.

Israelis und Christen als Zeitgenossen



Barbara U. Meyer[1]

Gibt es einen Zusammenhang zwischen der christlichen Wahrnehmung Israels und einer israelischen Wahrnehmung des Christentums? Zunächst handelt es sich um zwei grundverschiedene Phänomene. Die christliche Wahrnehmung der israelischen Zivilgesellschaft und des israelischen Staates stellt einen besonderen Aspekt des christlich-jüdischen Verhältnisses dar. Dabei gibt es in der christlichen Haltung gegenüber dem modernen Israel große Unterschiede zwischen europäischen und amerikanischen Christen, vor allem aber zwischen biblizistisch-fundamentalistisch geprägten Gläubigen und Mitgliedern der traditionellen Kirchen. Synoden, Kirchenleitungen und der Vatikan haben sich in den letzten Jahrzehnten nicht nur zur Lage und Politik, sondern auch zur Bedeutung der Existenz des israelischen Staates zu Wort gemeldet. Die israelische Wahrnehmung des Christentums ist hingegen selten explizit und daher nicht ohne weiteres festzustellen, auch schwer messbar. Eine Einschätzung ist auf Beobachtungen des öffentlichen Lebens in Israel, und damit auf die schwierige Interpretation von Nicht-Wahrnehmung angewiesen. Nur die Curricula israelischer Schulen und Lehrangebote der Universitäten geben nähere Auskunft über das Interesse, Wissen über diese Religion zu vermitteln.[2]

1 Dr. Barbara U. Meyer lehrt an der Universität in Tel Aviv. Davor war sie Dozentin an der Privatuniversität IDC Herzliya, am Hebrew Union College und an der Hebräischen Universität Jerusalem.

2 Vgl. hierzu *Barbara U. Meyer:* Die Lehre des Christentums im jüdischen Staat, in: Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum (2009/2), 2–9 (Online: www.compass-infodienst.de; Text 101).

An einem Punkt jedoch überschneiden sich die christliche Wahrnehmung Israels und die israelische Wahrnehmung des Christentums: In beiden Fällen stellt die aktuelle Gegenwart des Anderen die größte Herausforderung dar. Israelis haben kritische und auch innovative Zugänge zur Vergangenheit des Christentums entwickelt, und für Christen ist das Volk Israel Teil ihrer eigenen Geschichte. Doch welchen Platz kann der jeweils Andere in der Gegenwart einnehmen?

Seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts versuchen zahlreiche Theologen und Theologinnen die christliche Wahrnehmung des Judentums zu verändern. Die Schwerpunktsetzungen dieser Theologien, die sich einer Heilung[3] der jüdisch-christlichen Beziehung verpflichtet wissen, sind allerdings sehr unterschiedlich. Wie kann christlicher Antijudaismus nachhaltig vermieden werden? Und wie konstituiert sich ein Christentum, das sich nicht als Fortsetzung und Korrektur des Judentums versteht?

Besonders in Deutschland wurden jahrzehntelang die Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum betont: der eine Gott, die gemeinsame Schrift, geteilte Erinnerungen und Hoffnungen.[4] In den USA wurde vor allem die Substitutionstheologie („supersessionism") für den Antijudaismus verantwortlich gemacht.[5] Weltweit wurde und wird das Judesein Jesu als Brücke zwischen Christentum und Judentum betont.[6] Erst seit den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts haben christliche Theologen unter dem Einfluss des Philosophen Emmanuel Levinas begonnen, die Andersheit des Anderen als spirituellen Wert zu erkennen.[7] Die christliche Formulierung eines affirmativen Verhältnisses zum Judentum steht seither vor einer weiteren Herausforderung.

3 Oft wird hier der ursprünglich kabbalistische Begriff des Tikkun gebraucht.

4 Ein zentrales Beispiel dafür ist der Synodalbeschluss von 1980 der Evangelischen Kirche im Rheinland. (Vgl. *V. Haarmann,* i. d. H., 196 ff.)

5 Die Diskussion wird dort unter dem kritischen Begriff des „supersessionism" geführt. Vgl. bes. *Christopher Leighton:* Christian Theology After the Shoah, in: *Tikva Frymer-Kensky/David Novak/David Fox Sandmel/Michael A. Signer* (Hgg.): Christianity in Jewish Terms, Boulder, Colorado: Westview Press 2000, 36–48.

6 Die eigentliche Begründung dafür, dass das Bekenntnis zum jüdischen Jesus tatsächlich den Antijudaismus verhindert, wird allerdings nur selten formuliert. Vgl. dazu *Barbara U. Meyer:* The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, in: *Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary C. Boys, Hans Hermann Henrix and Jesper Svartvik* (Hgg.): Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships, Grand Rapids, Michigan 2011, 144–156.

7 Vgl. besonders *Philipp Cunningham:* Judaism as the Sacrament of Otherness, website JC relations, www.jcrelations.net/Judaism_as__Sacrament_of_Otherness.2816.0.html? page=4.

In diesem Essay werde ich zeigen, dass das christliche Zeitverständnis eine Schlüsselfunktion in der Entwicklung einer affirmativen christlichen Haltung zum Judentum einnimmt: Antijudaismus, Enterbung und Substitutionstheologie sind in ihrem Kern von der Vorstellung geprägt, das Judentum sei obsolet. Diesen Gedanken eines aktuellen Christentums, das ein überkommenes Judentum ablöst, hat die amerikanische Theologin Rosemary Radford Ruether bereits 1974, noch vor der Hauptphase christlicher Post-Shoah Theologien, als genozidal analysiert.[8] Das Christentum kann den Antijudaismus nur überwinden, wenn es dem Judentum Gegenwart gibt – diese Auffassung findet heute, zumindest in ihrer theoretischen Form, in katholischer und evangelischer (nicht-fundamentalistischer) Theologie weite Zustimmung.

Historisch-kritisch und gegenwartsbewusst

In den verschiedenen akademischen Disziplinen, die von der grundlegenden Veränderung der christlichen Haltung zum Judentum betroffen sind, wird diese Grundeinsicht auch in der Forschung bestätigt. Sowohl die historische Jesusforschung als auch die christologische Reflexion ihrer Ergebnisse, die historisch-kritische Exegese der paulinischen Briefe und die Hermeneutik des Alten Testaments stehen im Zentrum dieser Neupositionierung.

In der kritischen Revision all dieser Disziplinen ist die Wahrnehmung der Zeit und der verschiedenen zeitlichen Perspektiven entscheidend. David Flusser konnte zeigen, dass sich Jesus innerhalb des halachischen Diskurses seiner Zeit bewegte.[9] Die Tendenz, ihn in Spannung zum jüdischen Gesetz z. B. zur Shabbatgesetzgebung darzustellen, kennzeichnet eine spätere Tendenz der Evangelienredaktion. Bei der Idee eines gesetzesfeindlichen Jesus handelt es sich um einen Anachronismus. Auch die antinomistische Exegese der paulinischen Briefe wird in der neutestamentlichen Forschung zunehmend als antijudaistische Projektion angesehen.[10] Der Rö-

8 *Rosemary Radford Ruether:* Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974, 258.

9 Vgl. *David Flusser:* Jesus, The Hebrew University Magnes Press: Jerusalem ^{3}2001.

10 Vgl. *Lloyd Gaston:* Legicide and the Problem of the Christian Old Testament, siehe: www.jcrelations.net/Legicide.2192. 0.html?L=3.

merbrief ist die Quelle und zugleich die beste theologische Belegstelle für eine Anerkennung der Gegenwärtigkeit der Erwählung: Sie *sind* Israeliten (Römer 9, 4).

Auch die Einsicht, dass vor allem die Christologie einer Zeitenwende bedarf, ist Rosemary Radford Ruether zu verdanken. Sie identifizierte das Phänomen einer Zeitverschiebung in der christlichen Tradition als potentiell antijüdisch und bezeichnete die Problematik als Historisierung des Eschatologischen. Damit kritisierte sie die sekundäre christliche Tradition, in der Glaubensinhalte der Endzeit, wie die Erlösung, als bereits geschehene Fakten dargestellt werden.[11]

Vierzig Jahre nach dem Erscheinen von Ruether's einschlägiger Analyse findet die Kritik der Substitutionstheologie Zustimmung nicht nur unter Theologen und Theologinnen, deren Referenzrahmen der jüdisch-christliche Dialog ist.

Demgegenüber wird die Frage, *wie* dem Anderen Raum zu geben ist und wie die Anerkennung des Judentums in der christlichen Theologie Ausdruck finden soll, weiterhin hoch kontrovers diskutiert. Auch bei den auf diese Thematik spezialisierten Theologinnen und Theologen ist eher ein fortgesetzter Diskurs als eine bereits festgelegte Position zu beobachten.[12]

Dass für eine tragfähige Anerkennung des Judentums die Wahrnehmung jüdischen Lebens in der Gegenwart essentiell ist, lässt sich als Konsens dieser so unterschiedlich formulierten christlichen Theologien festhalten.

Dennoch haben nur wenige nicht-fundamentalistische Theologen den Versuch unternommen, die theologische Bedeutung jüdischer Existenz in der heutigen israelischen Gesellschaft zu thematisieren. Für diese theologische Lücke gibt es mannigfache Gründe wie vor allem die berechtigte Sorge, sich einer religiösen Rechtfertigung eines Staates anzunähern. Letztlich haben jedoch die kritisch denkenden Theologen und Theologinnen mit ihrer Scheu, diese zentrale Existenzform jüdischen Lebens seit 1948 christlich-theologisch zu reflektieren, dieses Feld den Gegnern des jüdischen Staates und den christlichen Fundamentalisten überlassen.

11 Vgl. *Rosemary Radford Ruether:* Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974.

12 Aus der Fülle der Literatur sei hier exemplarisch eine aktuelle Aufsatzsammlung zur Christologie genannt: *Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary C. Boys, Hans Hermann Henrix and Jesper Svartvik* (Hgg.): Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships, Grand Rapids, Michigan 2011.

Ein seltenes und herausragendes Beispiel für die theologische Reflexion jüdischen Lebens im Staat Israel gibt der amerikanische Theologe Paul van Buren. Weder das Land noch der Staat stehen im Mittelpunkt seiner Überlegungen, obschon er beide in seine Theologie einbezieht. Vielmehr reflektiert van Buren die vielfache Gestalt jüdischen Lebens heute, zu denen sowohl die Option der Diaspora als auch der israelischen Staatsbürgerschaft gehören. Dementsprechend geht es ihm weniger um die Frage einer theologischen Bedeutung des Staates oder des Landes, noch versucht er, die Gültigkeit der biblischen Landverheißungen zu beurteilen. Ihn interessiert vielmehr die besondere Verantwortung, die die neu-alte Situation jüdischer Souveränität mit sich bringt.

Van Buren führt diese Diskussionen vor allem im zweiten Band seiner Trilogie, die den programmatischen Titel „Theologie der jüdisch-christlichen Wirklichkeit“[13] trägt (*A Christian Theology of the People Israel*).

Ein Beispiel für dieses Interesse an der neugewonnenen Verantwortung ist seine Rede vom „landed life“, ein ungewöhnlicher Ausdruck für eben diese Situation politischer Autonomie und Macht. Jenseits der Alternativen einer Idealisierung oder Verharmlosung der politischen Probleme, steht der Ausdruck „landed life“ für die Ambivalenz, die eine nationale Heimstätte in Palästina mit sich bringt.

Anstatt die politische Tragfähigkeit biblischer Aussagen für das zionistische Projekt christlich zu werten, nimmt van Buren Anteil an der jüdischen Selbstreflexion, die ein breites Spektrum jüdischer Denker in Israel und den USA verbindet. Für diese Rabbiner und Philosophen stellt die jüdische Souveränität sowohl eine politische als auch eine halachische, ethische und theologische Herausforderung dar.[14] Christliche Theologie, die hier vor allem ihr eigenes Urteil hinsichtlich des Landes und des Staates fällt, steht in der Gefahr, den spannungsvollen innerjüdischen Diskurs nicht wahrzunehmen. Wie auch in anderen Bereichen jüdischer Denktradition, ist es aber gerade die Diskussion selbst, die eine weltliche Frage zu einer jüdischen Thematik macht.

13 *Paul van Buren:* A Theology of the Jewish Christian Reality, Vol II: A Theology of the People Israel, New York 1983.

14 Vgl. *Michael Walzer, Menachem Lorbeerbaum et. al:* The Jewish Political Tradition, Yale University 2001.

Van Buren sieht es als seine christlich-theologische Aufgabe an, dieser Diskussion zuzuhören. Vor allem aber befähigt ihn das Interesse an jüdischer Souveränität, ein tieferes Verständnis für die amerikanisch-jüdische Post-Shoah Philosophie zu gewinnen.

Staatsgründung und Bundesgeschichte

Für Emil Fackenheim, den Begründer der ursprünglich so genannten „Holocaust-Theologie“[15], aber auch für den weniger bekannten modernen orthodoxen Rabbiner Irving Greenberg, ist diese Souveränität auch Gegenstand philosophischer Reflexion. Die beiden sehr unterschiedlichen Philosophen messen dem neuen Kapitel jüdischer Staatlichkeit auch theologische Bedeutung zu. Ihre theologischen Interpretationen sind dabei klar zu unterscheiden von einer Theologisierung oder theologischen Rechtfertigung des jüdischen Staates. Emil Fackenheim hat, in bemerkenswert christlicher Sprache, die Wahrnehmung der israelischen Staatsgründung nach der Shoah als „Auferstehung der Hoffnung“ beschrieben. Dies ist keine theologische Qualifizierung eines jüdischen Staates, sondern eine Aussage über die Wirkung der neugewonnenen Souveränität auf die jüdischen Staatsbürger. Die mit der Staatsgründung verbundene Hoffnung hat eine spirituelle Dimension und verdient, theologisch reflektiert zu werden. Eine solche Reflexion ist keineswegs an ein beschönigendes Narrativ des Unabhängigkeitskrieges von 1948 und den Vertreibungen von Palästinensern gebunden. Fackenheim konnte die Forschungsergebnisse der israelischen Neuen Historiker nicht mehr rezipieren, und sie hätten seine politische Einstellung nicht mehr verändert. Es besteht aber keineswegs ein grundlegender Widerspruch zwischen einer positiven Haltung zur Staatsgründung Israels und einer kritischen historischen Sicht auf die Ereignisse von 1948. Es ist genau dieser Mangel der Wahrnehmung innerjüdischer Diskurse, der christliche Theologen heute veranlasst, zum Thema jüdischer Souveränität zu schweigen oder eine schlichte Bewertung der Staatlichkeit Israels vorzunehmen.

Das Beispiel des originellen New Yorker Denker und Rabbiner Irving Greenberg ist hier noch treffender, da der Zionismus Greenbergs weder nationalistisch noch idealistisch ausgerichtet ist.

15 Vgl. *Emil L. Fackenheim:* To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought, New York 1989.

Greenberg teilt die Geschichte des Gottesbundes Israels in drei Phasen: In einer ersten Phase, der biblischen, ist Gott wortführend, und das Volk Israel lebt nach seinem Gebot und Recht.

Die zweite Phase, die rabbinische, ist von Diskussion und gleichberechtigter Auseinandersetzung geprägt: Gott und seine Bundespartner ringen gemeinsam um die Auslegung der Tora. Nach Gottes Nicht-Handeln in der Shoah hat das Volk Israel die Initiative übernommen und ist nun selbst die treibende Kraft der Bundesbeziehung.[16] In seinem hier nur schemenhaft zusammengefassten Bundesdenken gelingt es Greenberg, der Verlassenheit Israels als Enttäuschung über Gott Ausdruck zu verleihen. Ohne sich einer Gott-ist-tot-Theologie zu verschreiben, vor allem aber ohne jegliche neuaufgelegte Theodizee, stellt diese Theologie die aktuelle Vertrauenskrise in den Mittelpunkt. Die kollektive Verantwortungsübernahme, am Beispiel der Staatsgründung, ist direkt auf den Gottesbund bezogen. Nicht der Staat als solcher erfährt eine theologische Interpretation, sondern der aktuelle Stand der Gottesbeziehung wird mit dem Beispiel der Staatsgründung interpretiert.

Für die christliche Auseinandersetzung mit der Gegenwart Israels ist die Theologie Greenbergs besonders wertvoll, da die Rede vom Bund auch christlich-theologisch anschlussfähig ist.

Die Gegenwart des Bundes

In der dogmatischen Tradition der christlichen Konfession gibt es nicht viele Kategorien, die geeignet sind, eine Würdigung des Judentums theologisch auszudrücken. Mit der Rede vom ungekündigten Bund konnte die ökumenische Theologie eine tragfähige und biblisch fundierte Kategorie finden. In den meisten kirchlichen Erklärungen zur Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses wird der lebendige Bund Israels bekräftigt und zweifelsohne stellt diese Bestätigung eine wichtige Korrektur eines traditionellen theologischen Fehlers dar: Zwar war eine Auflösung des ‚alten' Bundes nie Dogma, doch hatte sich diese Mentalität einer christlichen Ablösung des Judentums über Jahrhunderte hinweg in der Theologie festgesetzt.

In den meisten Theologien bleibt diese richtige und notwendige Korrektur der unbiblischen Auffassung allerdings abstrakt: Was bedeutet die

[16] Vgl. *Irving Greenberg:* The Third Great Cycle of Jewish History, in: *Steven Katz/Shlomo Biderman/Gershon Greenberg* (Hgg.): Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust, Oxford University Press 2007.

Gültigkeit und Aktualität des Bundes Israels für das Verhältnis von Juden und Christen?

Eine christlich-theologische Konsequenz dieser Vergegenwärtigung ist offensichtlich: Bei einer Anerkennung der intakten, vollständigen und lebendigen Gottesbeziehung des Anderen ist nicht nur die Praxis, sondern schon der Wunsch, das Gegenüber zu der eigenen religiösen Gemeinschaft zu missionieren, theologisch nicht mehr sinnvoll.

Doch die christliche Anerkennung der Gegenwart des jüdischen Volkes bedeutet für die Kirche mehr als nur einen Rückzug auf sich selbst. Dass christliche Auslegung und Interpretation nicht mehr die Zeit des Judentums definieren, ist ein bedeutsamer Schritt in der Theologiegeschichte, der geistlich noch längst nicht ausgeschöpft ist.

Das christliche Bekenntnis zum ungekündigten Gottesbund Israels ist keineswegs nur eine Bestätigung des Judentums, etwa als exegetische Wiedergutmachung für zwei Jahrtausende Enterbungstheologie. Vielmehr handelt es sich um eine theologische Einsicht mit weitreichenden Konsequenzen. Die Anerkennung der Gegenwart des Israelbundes ist eine theologische Erkenntnis, die zweifach über den traditionellen Definitionsbereich des Christentums hinausgeht: Nicht nur geben Christen die unpaulinische Idee auf, den geistlichen Status Israels festlegen zu können. Sondern die Kirche besinnt sich darauf, dass ihre Zeit in Gottes Händen steht. Zugleich erinnert sich die Kirche daran, dass nicht sie die Beziehungen Gottes definiert. Dass sie hingegen selbst vom Bundesverhalten Gottes bestimmt ist, hat christliche Theologie bisher nur ansatzweise zu denken begonnen: Das christliche Bekenntnis zum ungekündigten Bund Israels bedeutet, dass Gott nicht nur geschichtlich von seinem ersten Bundespartner geprägt ist. Es bedeutet vielmehr, dass der Gott der Christen gegenwärtig und fortwährend von Nicht-Christen bestimmt wird.

Es geht also in der christlichen Beziehung zum Judentum nicht nur um eine affirmative Einstellung zum Judentum, sondern darum, Gott selbst gegenwärtig und in Zukunft von dem Anderen bestimmt sein zu lassen.

Während diese theologische Konsequenz des Bekenntnisses zum ungekündigten Bund in Bezug auf das ‚Judentum' zustimmungsfähig sein mag, scheuen sich Christen, hier von ‚Israelis' zu sprechen. Dafür gibt es mehrere gute Gründe, wie die Vorsicht, Theologie und Politik zu vermischen, eine bestimmte nationale Identität zu theologisieren, sowie auch die Diskrepanz zwischen der säkularen israelischen Gesellschaft und religiöser Deutung.

Dennoch müssen sich christliche Theologen und Theologinnen kritisch anfragen lassen, ob sich hinter dieser zunächst berechtigten Zurückhaltung nicht auch dieselbe alte Gewohnheit verbirgt, das jüdische Volk in

die Vergangenheit abzuschieben – eine Tendenz, die mit der Rede von jüdischen „Israelis“ aufgebrochen würde.

Doch wenn die Kirchen es ernst meinen mit ihrer Affirmation des ungekündigten Bundes Israels, dann bedeutet das, dass alle, die sich heute zum jüdischen Volk zählen, in theologischer Perspektive zu diesem Bund gehören. Die Bundeszugehörigkeit und die israelische Staatsbürgerschaft beschreiben zunächst zwei grundverschiedene Gemeinschaftsgrößen und es geht hier nur um eine selbstkritische christliche Wahrnehmung des jüdischen Anderen. In der affirmativen christlichen Hermeneutik des Judentums umfasst der ungekündigte Gottesbund säkulare und religiöse Israelis gleichermaßen. Der Sinn dieser theologischen Aussage ist nicht eine Intervention in die Selbstbestimmung eines atheistischen Israeli, sondern eine Korrektur der christlichen Anmaßung die jüdische Gottesbeziehung de-finieren zu wollen und Gottes Urteil über das Volk Israel zu sprechen. Tatsächlich betonen sowohl Emil Fackenheim als auch der modern-orthodoxe Rabbiner Irving Greenberg, dass die Kategorien ‚religiös‘ und ‚säkular‘ nach der Shoah theologisch nicht ausschlaggebend sind: Jüdische Existenz ist als solche Zeugnis Gottes.[17]

Das christliche Bekenntnis zum Bund Israels, und damit auch der Juden, die im modernen Staat Israel leben, zielt nicht auf eine erneute Festlegung des Anderen auf eine bestimmte Identität, die jeder und jede in Israel für sich selbst zu formulieren weiß. Vielmehr geht es um die Anerkennung einer Kontinuität bei Gott, die sich dem menschlichen Urteil entzieht, dem christlichen Zeugnis für den Anderen aber dank Paulus vertraut und damit auch anvertraut ist.

Die Befürchtung von Theologen und Theologinnen, sich mit Bundesaussagen zum heutigen jüdischen Volk in Israel in das ungemütliche Terrain des Nahostkonfliktes zu begeben, ist nachvollziehbar. Dennoch hat die Vermeidung einer theologischen Reflexion der Kontinuität des Volkes Israel dazu geführt, dass die Interpretation der Gegenwart Israels heute von christlichen Fundamentalisten (und Antisemiten) dominiert wird.

Israelis und Christen

Zweifelsohne stellen die christlichen Fundamentalisten, die den Staat Israel und die Siedlungsbewegung in den 1967 eroberten Gebieten enthusiastisch unterstützen, die deutlichste christliche Stimme für Israelis dar.

17 Vgl. *Emil Fackenheim:* The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem, New York 1978, 53.

Ihre Versammlungen und Kundgebungen sind lauter als die vatikanischen Konzilsentscheidungen. Dass die katholische Kirche aus theologischen Gründen jeglicher organisierter Judenmission entsagt hat, wird in der israelischen Gesellschaft kaum wahrgenommen. Die protestantischen Fundamentalisten hingegen verbinden ihre Begeisterung für Israel mit dem Wunsch der Bekehrung aller Juden zu Jesus Christus. Wieviel Zeit dieser Prozess in Anspruch nehmen kann, variiert bei den sehr unterschiedlichen Gruppen, die oft als christliche Zionisten zusammengefasst werden: Das Spektrum reicht von aktiver Missionstätigkeit unter Juden bis zu endzeitlicher ‚Hoffnung' für die ‚Rettung' Israels.[18] Doch ob die Fürsprecher der christlichen Judenmission auf die unmittelbare oder eine endzeitliche Zukunft setzen, ob sie praktisch oder nur theoretisch das Ideal der Judenbekehrung aufrechterhalten – eines ist ihnen gemeinsam: Ihre bevorzugte Zeitform für das Judentum ist die Vergangenheit. Heilszeit ist für Judenmissionare immer die Zeit, in der das Judentum zur Vergangenheit gehört. Ob diese Vergangenheit zur fernen oder zur endzeitlichen Zukunft gehört – christliche Judenmissionare sind nicht in der Lage, die Gegenwart Israels als gottbestimmte Zeit anzuerkennen. Vielmehr weiten sie ihre Definitionsmacht über die erste Bundesbeziehung Gottes in die endzeitliche Zukunft aus. Darin besteht der Hochmut christlicher Judenmission – praktisch tätiger sowie theoretisch sympathisierender – gegenüber Gott selbst.

Israelische Politiker, vor allem des rechtsnationalen Spektrums, blicken großzügig über diese unterschwellige Ablehnung des Judentums hinweg, manche lassen sich gar von den christlichen Israel-Nationalisten feiern. Doch diese bizarre Koalition entbindet Christen, die der wahrhaftigen jüdisch-christlichen Versöhnung verpflichtet sind, nicht von ihrer Verantwortung einen alternativen Diskurs zu entwickeln, der auf Friedensverhandlungen ausgerichtet ist.

Die Gegenwart des Anderen und die eigene Gegenwart

Nicht zufällig konstatiert Paul van Buren in seiner innovativen Theologie der jüdisch-christlichen Wirklichkeit das Präsens als die erste Zeitform der Christologie.[19] Gemeinhin haben Christen die Tendenz, neben der Präsenz des Anderen auch die eigene Gegenwart in den Schatten zu stellen –

18 Vgl. *Shalom Goldman:* Zeal for Zion. Christians, Jews, & the Idea of the Promised Land, Chapel Hill 2009.

19 *Paul van Buren:* Christ in Context, San Francisco 1988, 18.

entweder mit dem oben beschriebenen Phänomen der Historisierung des Eschatologischen, in dem die endzeitlich verheißene Allversöhnung als bereits geschehen behauptet wird, oder aber mit einem eschatologisierten Triumph über das Judentum wie in der judenmissionarischen Ambition. In beiden Zeitverschiebungen entbehrt die Gegenwart der Fülle des göttlichen Segens. Dies mag ein Hinweis darauf sein, dass eine erfüllte christliche Gegenwart nicht mit einer Verdrängung der Anderen in Einklang zu bringen ist.

Der Kairos der palästinensischen Christen

Im christlich-israelischen Beziehungsgeflecht gibt es auch Christen, die unter der Nichtachtung ihrer Präsenz leiden: die palästinensischen Christen.

Im Dezember 2009 veröffentlichte eine ökumenische Gruppe palästinensischer Theologen eine christlich-theologische Stellungnahme zu ihrer damaligen politischen Situation – fast zwei Jahre vor dem palästinensischen Antrag auf UN-Mitgliedschaft.[20] Dieses Dokument mit dem Titel ‚Kairos' ist vor allem an ‚westliche' Christen gerichtet und nicht in erster Linie für Israelis verfasst – auf der Internetseite dieser Initiative finden sich Übersetzungen des Dokuments in viele Sprachen, jedoch nicht ins Hebräische. Seit der Veröffentlichung wird ‚Kairos' besonders in Deutschland aber auch in anderen europäischen Ländern intensiv diskutiert. Zwei Aspekte sind bei der reichen und vielfältigen Rezeption des Dokumentes bisher zu kurz gekommen:

In ihrem Dokument beziehen sich die palästinensischen Theologen auf das Alte Testament als ersten Teil ihrer Bibel und zitieren die Propheten, speziell Jesaja, Jeremia und die Psalmen als ihre eigenen Textzeugen. Das ist grundsätzlich kein erwähnenswertes Faktum für einen christlichen Text, im Kontext des Nahostkonfliktes jedoch zeigt sich hier eine bedeutungsvolle Veränderung: Nach jahrzehntelanger Entfremdung von der Hebräischen Bibel, die als fremd-okkupiert empfunden wurde, sind palästinensische Pastoren, Priester und Professoren zum Alten Testament als dem auch ihnen heiligen Text zurückgekehrt. Nicht alle emotionalen und sprachlichen Probleme einer palästinensischen Hermeneutik des Alten Testaments – wie z. B. die alttestamentlichen Ortsnamen, die häufig neuen

20 Website „Kairos": www.kairospalestine.ps/?q=content/document.

Siedlungen als Namen dienen – sind damit gelöst.[21] Doch mit der Wiederbewohnung der Geschichte wird das Alte Testament auch in den palästinensischen Christen präsent: Die Enteigneten und Vertriebenen gewinnen Gegenwart, denn es ist auch ihre Geschichte. Die Stilllegung der Hebräischen Bibel hingegen führt zum Markionismus und damit zum Exodus aus dem Christentum.

Der zweite bedeutungsvolle Aspekt dieses Dokumentes ist sein Titel. Zweifelsohne steht die Frage des Landes mit allen historischen und rechtlichen Aspekten im Mittelpunkt der israelisch-palästinensischen Verhandlungen. Mit der Wahl der Zeitkategorie „Kairos" wird hier ein interessanter Aspekt gesetzt. Palästinensische Christen beanspruchen das Gegenwartsbewusstsein westlicher Christen, sie betonen das Momentum ihrer aktuellen Situation mehr als die konkurrienden historischen Narrative.

Christliche und jüdische Zeit

Eine Revision der Zeitdimensionen ist der Schlüssel für die christliche Anerkennung des Anderen. Besonders in der jüdisch-christlichen Beziehung spielt die Bestätigung der Gegenwart des Anderen eine zentrale Rolle.

In seiner Philosophie des Schabbats hat Abraham Joshua Heschel das Judentum als „Religion der Zeit" charakterisiert.[22] Ohne den Schabbat zu idealisieren – es handelt sich um eine halachische Ordnung – entwickelt Heschel eine Philosophie der Heiligung der Zeit.[23] Die Heiligung der Zeit bietet eine Alternative zur Heiligung des Raumes, auch wenn sie ihr nicht direkt entgegengesetzt ist. Während die Kategorie des Raumes mit Konkurrenz und Selbstbehauptung verbunden ist, lädt Zeit zum Teilen ein: "Through my ownership of space, I am a rival of all other beings, through my living in time, I am a contemporary of all other beings."[24] Heschel sieht in der Dimension der Zeit eine Möglichkeit des Teilens, eine Alternative zur "There is a realm of time where the goal is not to have but to be, not to own but to give, not to control but to share, not to subdue but to be in ac-

21 *Jamal Khader* hat wiederholt auf diese Problematik hingewiesen, u. a. in seinem Vortrag in Neve Shalom 2008. (Vgl. seinen Aufsatz i. d. H., 185 ff.)

22 *Abraham Joshua Heschel:* The Sabbath. The Meaning for Modern Man, New York 1951.

23 A. a. O., 16.

24 A. a. O., 99.

25 A. a. O., 3.

cord."[25]

Zeit teilen

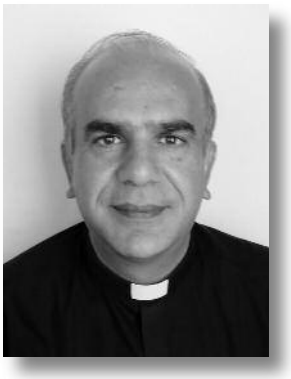
Weder eine Philosophie der Zeit noch eine Theologie der Gegenwart des Anderen enthalten Wundermittel und fertige Rezepte für direkte Verhandlungen zwischen Israelis und Palästinensern. Doch können diese grundlegend theoretischen Ansätze helfen, einen Diskurs zu entwickeln, der die Wahrnehmung des Anderen fördert und seiner Delegitimierung entgegenwirkt.

Eine Theologie der Gleichzeitigkeit wird nicht die Landproblematik lösen. Sie kann aber eine Alternative zur theologischen Sprachlosigkeit bieten, anstatt die Diskussion Fundamentalisten und Extremisten zu überlassen.

Für Christen beginnt die Anerkennung des Anderen mit der Affirmation jüdischer Gegenwart. Von den konzentrischen Kreisen christlicher Anerkennung ist der erste Kreis das Judentum – und von da aus können sich weitere Kreise entwickeln, die sich auf Israelis beziehen, auf nichtjüdische Israelis, den Islam etc. Das kirchengeschichtliche Faktum christlicher Schuldgeschichte gegenüber dem Judentum – die Schuld der Enterbungstheologie betrifft alle Kirchen – schließt nicht aus, dass auch manche Christen ihre Präsenz einklagen müssen, wie der Fall der palästinensischen Christen zeigt.

Die Zeitgenossenschaft von Israelis und Christen beruht nicht auf einer Symmetrie der Identitäten. Eine Gemeinsamkeit zwischen einer jüdischen Philosophie der Zeit und einer christlichen Theologie der Gegenwart des Anderen besteht allein in ihrem grundlegend selbstkritischen Impuls.

Juden und Christen – diese Seite des Dialogs



Jamal Khader[1]

Vorbemerkungen

Der christlich-jüdische Dialog erlebte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und mit der Gründung des Staates Israel einen neuen Anfang. Juden hatten schon immer in Palästina gelebt, zusammen mit Christen und Muslimen. Die zionistische Bewegung und die Niederlage der Palästinenser im Krieg von 1948 mit dem Verlust von 78 Prozent ihres historischen Gebiets veränderten die Art der Beziehungen zwischen Juden und christlichen Palästinensern. 85 Prozent der christlichen Palästinenser waren nach der Katastrophe von 1948 gezwungen, Palästina zu verlassen. 1967 okkupierte Israel die Westbank und den Gazastreifen; damit leben heute alle Palästinenser unter der Besatzung oder in der Diaspora.

Für die Palästinenser sind Juden die Zionisten des Staates Israel, die unser Land besetzt haben und unser Leben durch das Militär kontrollieren, die längste und letzte militärische Besetzung des 20. Jahrhunderts. Christliche Palästinenser haben sich am nationalen Kampf für die Befreiung Palästinas beteiligt, in der PLO oder durch Aktivitäten in der Zivilgesellschaft, besonders im Bildungsbereich. Diese Umstände von Unterdrückung und Besatzung blieben nicht ohne schwerwiegende Einflüsse auf das christliche Denken und Theologisieren. Moderne theologische Konzepte wie „die jüdischen Wurzeln des Christentums“, „das Jüdischsein Jesu“ und „die

[1] Fr. Jamal Khader ist Palästinenser und katholischer Priester des Lateinischen Patriarchats von Jerusalem; er ist Vorsitzender des Department of Religious Studies und Dekan der Faculty of Arts der Bethlehem University; einige Jahre lang war er Mitglied des Diözesankomitees für den Dialog mit dem Judentum, er ist Mitverfasser des Kairos-Palästina-Dokuments.

Treue Gottes zu seinem Volk“ erschienen wie ein Luxus für die palästinensisch- christliche Theologie. In unserem Kontext können wir kaum von einem christlich-jüdischen „Dialog“ sprechen; wir können von christlich-jüdischen Beziehungen im Kontext des palästinensisch-israelischen Konflikts sprechen.

Unser Dialog unterscheidet sich von dem üblichen westlich christlich-jüdischen Dialog. Können beide Dialoge komplementär sein und sich gegenseitig bereichern? Unser Beitrag zum Dialog basiert auf unseren Erfahrungen; unser christlicher Glaube inspiriert uns und ist uns eine Führung auf unserer Suche nach einer besseren Zukunft in diesem Land, Palästina.

1. Dialog, Lebenserfahrung

Als mich mein Bischof 2004 bat, Mitglied im Diözesanausschuss für den Dialog mit Juden (*Diocesan Committee of Dialogue with Jews*) zu werden, akzeptierte ich ohne Zögern; das war ein Lernprozess für mich. Wir trafen uns gewöhnlich jeden Monat. Diese Treffen waren zweigeteilt: zunächst eine Begegnung mit einem Juden, der uns Kenntnisse über das Judentum vermitteln sollte; er oder sie konnte ein orthodoxer, reformierter oder liberaler Vertreter des Judentums sein. Nach einem Vortrag dieses Gastes (oder Gastgebers) und einer anschließenden Runde mit Fragen und Antworten, setzte der Ausschuss dann die Sitzung in einem zweiten Teil fort mit einer Diskussion der Themen, die der Gast angesprochen hatte. Ich lernte hier die großen Unterschiede innerhalb des Judentums kennen und die verschiedenen Ansichten über das Verhältnis von Religion, Politik und Koexistenz. Diese Treffen zeigten mir, der ich vorher keinen direkten Kontakt mit Juden gehabt hatte, dass es beim Dialog nicht um die Diskussion „abstrakter“ theologischer Fragen geht, sondern um die Beziehung zwischen Religion, praktischer Weltanschauung und politischer Realität.

Diese Treffen zeigten mir das menschliche Antlitz der „Feinde“ und ihre tiefe Hingabe an ihren Glauben. Andererseits erklärte einmal auf einem dieser Treffen ein ultra-orthodoxer Gast „menschliches Leben ist nicht meine erste Priorität, sondern meine jüdische Identität: Land, Volk und Bibel. Wenn es um meine jüdische Identität geht, habe ich keine Probleme damit, jemanden zu töten“. Das war ein Schock für mich.

Eine weitere Erfahrung war die Teilnahme an der *Rainbow Group,* einer Gruppe aus christlichen und jüdischen Intellektuellen, die sich in den frühen 1970er Jahren einmal monatlich zu treffen begann. Die Abende begannen mit einem Vortrag von einem Christen oder Juden, dem eine Diskussion folgte. Ich war der einzige Palästinenser in der Gruppe, alle an-

deren Christen hatten einen westlichen Hintergrund, mit einer entsprechenden Geschichte und Denkweise. Das rückte mich mitunter in den Mittelpunkt des Interesses, wenn die palästinensische Situation thematisiert wurde. Bei der Frage „was denken palästinensische Christen über Jesus als Juden?“ war ich der einzige Kandidat für eine Antwort.

Als Vorsitzender des *Department of Religious Studies* ist der Dialog mit dem Judentum für mich ein wichtiger Teil des Curriculums. Wir haben einige Lehrveranstaltungen zur Bibel, darunter zwei zum Alten Testament und eine zum Judentum. Kein jüdischer Dozent könnte diese Lehrveranstaltung halten, da die Bethlehem University auf palästinensischem Gebiet liegt und kein Jude aufgrund des Militärgesetzes palästinensisches Gebiet betreten darf. Wir sind froh, dass Fr. David Neuhaus diese Lehrveranstaltungen hält. Bruder David organisiert ein „jüdisches Wochenende“ für die Studenten mit dem Besuch einer Synagoge und des Holocaust-Museums und der Begegnung mit Juden. Obwohl es langwierig, mühsam und zufallsabhängig ist, von den israelischen Militärbehörden Genehmigungen zu bekommen, gelang es uns doch einige Male, unseren Studenten eine Erfahrung des Judentums als lebendiger Realität zu vermitteln. Das katholische Priesterseminar in Bethlehem führt eine ähnliche Lehrveranstaltung durch und nimmt an ähnlichen Aktivitäten teil.

Ein besonderer Moment war für mich der Besuch von *Auschwitz* im Juli 2011. Wir verbrachten den ganzen Tag an diesem Ort des Schreckens, und ich lernte viel über menschliches Leiden und darüber, wie unmenschlich Menschen gegenüber einer Rasse oder ethnischen Gruppe handeln können. Die Lehre daraus war: „Das sollte nie wieder passieren ... niemandem!“

2. Diese Seite der Geschichte

Der christlich-jüdische Dialog stellt eine sehr positive Entwicklung im kirchlichen Leben der letzten 60 Jahre dar. Leider ist er vor allem durch die Reaktionen auf den Holocaust motiviert. Im Westen ist das ein Dialog zwischen einer christlichen Mehrheit und einer jüdischen Minderheit, wobei die Minderheit unter der Mehrheit leiden musste. In unserem Kontext ist es ein Dialog zwischen einer jüdischen Mehrheit und einer christlichen Minderheit, wobei die Minderheit durch die Mehrheit Leid erfuhr und immer noch erfährt. Denken wir daran, dass Israel immer noch palästinensisches Gebiet besetzt hält und die Unabhängigkeit Palästinas verhindert. So schrecklich auch der Holocaust war, er ist nicht Teil unserer Geschichte als Palästinenser; wir haben indirekt durch seine Folgen gelitten, als Opfer der Opfer des Holocaust.

Im Westen gibt es Theologen, die das Verhältnis zum Judentum und seiner Lesart des Alten Testaments einer Neubewertung unterzogen, um jeden Anschein einer Substitutionstheologie zu vermeiden. Im Blick auf die Verheißungen, die Erwählung und das Land bekräftigen sie, dass das jüdische Volk immer noch das Volk Gottes sei, und dass dieses Land das verheißene Land sei für das jüdische Volk. Sie gehen so weit, dass sie sogar „versuchen, das uns zugefügte Unrecht biblisch und theologisch zu legitimieren“[2]. Diese Post-Holocaust-Theologien wurden nicht speziell gegen die Palästinenser entwickelt, sondern man ignorierte sie meist einfach. Die Äußerungen palästinensischer Theologen und besonders das Kairos-Dokument waren dann eine Herausforderung für diese Theologen. Einige sahen in dem Dokument eine theologische Herausforderung, andere attackierten es oder ignorierten es einfach. Die „andere Seite der Geschichte“ konfrontiert diese Theologien mit schwierigen Fragen.

Die christlichen Fundamentalisten, vor allem die „christlichen Zionisten“ in den USA, vertreten eine eschatologische Theologie, in der Israel eine zentrale Rolle spielt. Um die Wiederkehr Christi vorzubereiten, unterstützen sie den Staat Israel finanziell, moralisch und politisch, weil sie in ihm ein Werkzeug Gottes im Kampf gegen den „Antichrist“ sehen. Diese Theologie ist gefährlich, für Israel, die Palästinenser und für den Frieden im Nahen Osten. Sie ist auch gefährlich, weil ihre Ideen sich in anderen Teilen der Welt, in Afrika und Europa, verbreiten. Für diese Theologie existieren die palästinensischen Christen einfach nicht, oder sie haben bestenfalls dieselbe Wahl wie die Muslime: sich zu dieser Version des Christentums zu bekehren und der endzeitlichen Schlacht am Armageddon entgegenzusehen.

Diese westlichen Theologien brachten die christlichen Palästinenser in eine unangenehme Lage: Sie mussten sich verteidigen und eine eigene Theologie entwickeln, was sie mit Nachdruck auch taten. Zahlreiche theologische Konferenzen wurden von regionalen christlichen Organisationen veranstaltet, um sich dieser Aufgabe zu stellen,[3] darüber hinaus war der theologische Dialog mit den westlichen Kirchen eine gegenseitige Bereicherung.

Noch wichtiger ist und bleibt allerdings der direkte Dialog mit dem Judentum. Die öffentliche Präsentation des Kairos-Dokuments im Dezember 2009 war zugleich eine Gelegenheit des Dialogs mit israelischen Juden.

[2] Kairos-Palästina-Dokument 2.3.3. Das Dokument findet sich unter www.kairospalestine.ps.

[3] Beispielsweise veranstalteten das Sabeel Center, das Dar Annadwa, das Bethlehem Bible College, die Kairos-Gruppe und das Al-Liqa’ Center verschiedene Konferenzen zu diesen Themen.

Die Kairos-Gruppe traf sich mit Rabbinern und jüdischen Gelehrten in Jerusalem und zweimal im Rahmen des International Councils of Christians and Jews (ICCJ).[4] Diese Treffen waren sehr ertragreich und zeigten ein neues Ziel: eine gemeinsame Botschaft von Christen und Juden vor Ort, in der gemeinsame biblische Werte vertreten werden. Diese Botschaft bedarf allerdings noch der Formulierungsarbeit.

3. Das Alte Testament lesen

Palästinensische Christen haben immer das Alte Testament gelesen; die Bibel erzählt unsere Geschichte mit Gott oder die Geschichte Gottes mit uns und von seinem Heil. Wir waren in Ägypten, wir kamen in das Gelobte Land und wir hielten Gottes Gebote nicht.[5] Dann sandte der Gnädige und Barmherzige Gott sein Wort, Jesus Christus, um die Verheißungen der Propheten zu erfüllen. In diesem geistigen Verständnis sind wir Gottes Volk; Abraham, Isaak und Jakob sind unsere Vorfahren und der Segen Gottes besteht in Jesus Christus fort.

Mit der Gründung des Staates Israel 1948 und besonders mit der Besetzung der palästinensischen Gebiete 1967 wurden wir mit einer anderen Lesart des Alten Testaments konfrontiert: Dies ist das „Gelobte Land", das „Gott uns Juden gab". Eine neue Realität wurde geschaffen, der neue Staat trägt den biblischen Namen „Israel", die Siedlungen auf palästinensischem Gebiet tragen gleichfalls biblische Namen (Shilu, Beit El, Alon Moreh …), und Jerusalem wird „Jeruschalajim" genannt, die Stadt Davids. Einige fundamentalistische Gruppen haben sogar die Gewalt gegen Palästinenser mit Stellen aus der Bibel gerechtfertigt, in denen Gott befiehlt, die Bewohner des Landes zu töten.[6] Angesichts der religiösen Rechtfertigung der Besetzung und Besiedlung unseres Landes fingen wir an uns zu fragen, ob das Wort Gottes unsere Unterdrückung und Besetzung legitimiert. Ist es wirklich so, dass Gott mein Land anderen Menschen gegeben hat? Ist das der Gott Jesu Christi, den wir in unserem Glauben erfahren?

Durch die verschiedenen Dialogtreffen wurde mir bewusst, dass Christen das Alte Testament anders als Juden lesen, obwohl Juden selbst wieder verschiedene Lesarten haben. Es kompliziert die Dinge aber, wenn westliche Christen die jüdische wörtliche Lesart des Alten Testaments überneh-

4 Im Juli 2010 in Istanbul (Türkei) und im Juli 2011 in Krakau (Polen). Siehe www.iccj.org/Rev-Dr-Jamal-Khader-Promised-Land-Land-of-Israel-Land-of-Palestine-Holy-Land.3341.0.html.

5 Siehe Dtn 6, 21–25.

6 Siehe zum Beispiel Ex 23, 23–33; Jos 6, 17-21; 8, 20–29; 11, 21–25.

men. „Gott gab dieses Land dem jüdischen Volk“, so sagte es mir ein niederländischer Christ 2009 in Utrecht. „Dieses Land“ meint „Mein Land“. Wie kann ich ein solches Verständnis der Bibel akzeptieren, in der ich doch die frohe Botschaft, das Wort der Befreiung und nicht der Unterdrückung sehe? Die Fragen der palästinensischen Christen könnten wir etwa so zusammenfassen:

> Welche Beziehung besteht zwischen biblischer Geschichte und unserer Gegenwart? Ist das biblische Israel dasselbe wie der gegenwärtige Staat Israel? Was bedeuten die Verheißungen, die Erwählung, der Bund und insbesondere „die Verheißung und die Gabe des Landes“ an Abraham und seine Nachkommen? Rechtfertigt die Bibel die heutigen politischen Ansprüche? Sind wir etwa Opfer unserer eigenen Heilsgeschichte, die das jüdische Volk zu bevorzugen und uns zu verdammen scheint? Ist das wirklich der Wille Gottes, dem wir uns fügen müssen, der von uns verlangt, dass wir verzichten zugunsten eines anderen Volkes, ohne Einspruchsmöglichkeit und Diskussion?[7]

Manche palästinensischen Christen wollten das Alte Testament nicht mehr lesen und die Bibel auf das Neue Testament beschränken. Msgr. Michel Sabbah, der Lateinische Patriarch von Jerusalem hat in seinem Pastoralbrief „Reading the Bible Today in the Land of the Bible“ darauf eine klare Antwort gegeben:

Für die Christen bilden die zwei Testamente zusammen ein einziges Buch, das die Offenbarung Gottes zum Heil der Menschheit enthält. Kein Teil des Alten oder des Neuen Testaments kann aus ihm abgelöst werden, sei es aus politischen oder aus irgendwelchen anderen Gründen. Alles in der Heiligen Schrift ist das Wort Gottes. (Nr. 9)

Einige Theologen haben wichtige Beiträge zu einem Verständnis des Alten Testaments geleistet, das die Lage der Palästinenser mit bedenkt.[8] Nur wenige Theologen haben versucht, die Bibel mit den Augen der Kanaaniter zu lesen; andere bevorzugten eine allegorische Interpretation; wieder andere nahmen den Text als Heilsgeschichte in ihrer Beziehung zum Neuen Testament.

7 *Michel Sabbah:* Reading the Bible Today in the Land of the Bible (Pastoralbrief, 1993), Nr. 7. Text unter www.lpj.org/newsite2006/patriarch/pastoral-letters/1993/readingthebible_en.html.

8 Zum Beispiel *Naim Ateek:* Recht, nicht als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie, Fribourg/Brig 1990; *Mitri Raheb:* I Am a Palestinian Christian, Minneapolis 1995; *Salim Munayer:* „Reading the Old Testament in Palestine“, unter www.musalaha.netvision.il; *Monika Slajerova:* „Palestinian Church Reads the Old Testament: The Triangle of Ethnicity, Faith, Land – and Biblical Interpretation“, in: Communio Viatorum 46:1(2004), 34–62.

Im Pastoralplan der Katholischen Kirche (des Heiligen Landes)[9] heißt es:

> *Die Heilige Schrift* schließt das Alte Testament mit ein, das die gemeinsame Grundlage für Christen und Juden ist,[10] ungeachtet der grundsätzlichen Unterschiede in der Auslegung. Christen lesen das Alte Testament im Lichte der Heilsgeschichte, die ihre Erfüllung in Jesus Christus findet, der das Gesetz nicht aufhebt, sondern es erfüllt (Mt 5, 17).

Die Bibel wird stets in einem Kontext gelesen und interpretiert; unser Kontext ist ein Kontext von Besetzung und Unterdrückung. Wie können wir die Bibel als Befreiung, als Gute Nachricht, lesen? Das Kairos-Palästina-Dokument unternimmt eine christologische Lektüre des Alten Testaments. Es erklärt:

> „Unser Herr Jesus Christus ... brachte ‚eine neue Lehre' mit (Mk 1, 27), die ein neues Licht auf das Alte Testament, auf die Themen warf, die sich auf unseren christlichen Glauben und unser tägliches Leben beziehen, auf Themen wie die Verheißungen, die Erwählung, das Volk Gottes und das Land."[11]

Das Kairos-Dokument sieht „das Land" als etwas mit einer universalen Mission. Diese Universalität steht nicht im Gegensatz zu seiner „Partikularität", seiner Besonderheit. Dieses Land ist etwas Besonderes für uns: „Unsere Präsenz in diesem Land als christliche und muslimische Palästinenser und Palästinenserinnen ist kein Zufall, sondern ist tief in der Geschichte und Geographie dieses Landes verwurzelt und verbindet uns mit diesem Land so, wie jedes Volk mit dem Land verbunden ist, in dem es lebt." Ohne aus dieser Verbundenheit einen Ausschließlichkeitsanspruch abzuleiten, stellt es fest: „Unsere Verbundenheit mit diesem Land ist keine bloße ideologische oder theologische Frage, sondern ein natürliches Recht."[13]

Andererseits ist es das Land, das Gott auserwählt hat, um es durch

9 „Relations with Believers of Other Religions", Kapitel 13 des General Pastoral Plan, Assembly of Catholic Ordinaries in the Holy Land (Jerusalem 2001).

10 Wie Patriarch Michel Sabbah schrieb: „Die ganze Bibel, das Neue und das Alte Testament (die Tora), ist das Wort Gottes, offenbart zum Heile der Menschheit. Die beiden Testamente sind auf das engste miteinander verbunden und können nicht voneinander getrennt werden – unter welchem Vorwand auch immer" (Reading the Bible Today in the Land of the Bible, Nr. 35).

11 Kairos-Palästina-Dokument 2.2.2.

12 Kairos-Palästina-Dokument 2.3.2.

13 Kairos-Palästina-Dokument 2.3.4.

seine Gegenwart zu heiligen.

> Es [unser Land] ist heilig, weil Gott darin gegenwärtig ist, denn Gott allein ist heilig und Gott allein heiligt. Wir, die wir hier leben, haben die Pflicht, Gottes Willen für dieses Land zu befolgen. Wir haben die Pflicht, es von dem Übel des Krieges zu befreien.
>
> Es ist Gottes Land, und deshalb muss es ein Land der Versöhnung, des Friedens und der Liebe sein. Und das ist auch möglich. Gott hat uns als zwei Völker hierher gestellt, und Gott gibt uns, wenn wir es nur aufrichtig wollen, auch die Kraft, zusammenzuleben und Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen, das Land wahrhaft in Gottes Land zu verwandeln: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen" (Ps 24,1).[14]

4. Streben nach Gerechtigkeit und Frieden

Nach einem Dialogtreffen zwischen christlichen Studenten des Department of Religious Studies der Bethlehem University und jüdischen Studenten des Department of Religions der Hebrew University in Tantur (zwischen Jerusalem und Bethlehem gelegen) sagte ein jüdischer Student: „Das war das erste Mal, dass ich Palästinenser getroffen habe, die Christen sind. Ich dachte bisher, alle sind Muslime."[15] Eine christliche palästinensische Studentin sagte, es sei „das erste Mal, dass ich Juden treffe, die weder Soldaten noch Siedler sind!" So traurig das ist, das ist die Realität der Beziehungen zwischen palästinensischen Christen und Juden im Heiligen Land.

Die Kirche hier betrachtet den Dialog nicht vom selben Ausgangspunkt wie die europäischen Kirchen, die von der Geschichte des Anti-Judaismus und Antisemitismus stark geprägt sind. Die Christen im Heiligen Land sehen sich frei von dem Makel des Antisemitismus und von der Verantwortung für das Schicksal der europäischen Juden. Es leben nicht nur wenige Christen im Heiligen Land, sondern sie sind dazu noch eine Minderheit gegenüber einer jüdischen Mehrheit (in Israel) und stehen unter jüdischer militärischer Besatzung (in der Westbank). Das ist eine absolut einmalige historische Situation. Nirgendwo sonst in der Welt unterstehen Christen unmittelbar jüdischer politischer Herrschaft und Macht und niemals hat es dies bisher in der Geschichte gegeben, da politische jüdische Herrschaft

14 Kairos-Palästina-Dokument 2.3.1.

15 Derselbe Student gab an, erst vor wenigen Wochen seinen Militärdienst in den palästinensischen Gebieten beendet zu haben.

und Macht erst mit der Schaffung des Staates Israel im Jahre 1948 wiedererstanden ist.

Diese einzigartige Situation muss Auswirkungen auf den Dialog zwischen Christen und Juden in diesem Land haben, vor allem in Israel. Für viele Gläubigen im Heiligen Land ist ein Jude unglücklicherweise zuerst einmal und vor allem ein Polizist, ein Soldat oder ein Siedler.[16]

Der christlich-jüdische Dialog im Heiligen Land hat eine andere Agenda als der Dialog in Europa oder im Westen generell. Wir können nicht theologische Fragen in einem akademischen Rahmen diskutieren ohne Rücksicht auf die politische und humanitäre Lage. Darum sind Gerechtigkeit und Frieden wichtige und vorrangige Themen im Dialog.

Eine gemeinsame Lektüre der Bibel hilft beiden Seiten im Aufeinanderhören und kann eine gegenseitige Bereicherung sein. Aber jede Lektüre hat ihre eigenen Implikationen. Fundamentalisten lesen die Bibel auf ihre eigene Weise: eine Lesart, die den Text wortwörtlich nimmt, ohne Berücksichtigung des Kontextes und mit einer willkürlichen Auswahl von Textstellen. Eine solche Lesart ignoriert die gesellschaftspolitischen Realitäten, das Resultat ist Ungerechtigkeit den Palästinensern gegenüber. Es ist dies eine Landtheologie, die sich auf die Texte des Alten Testaments stützt und in der Schaffung des modernen Staates Israel die Erfüllung der Prophezeiungen der Bibel sieht. In Anwendung dieses Verständnisses auf die gegenwärtige Situation werden die Israeliten des Alten Testaments zu den heutigen Israelis und die Philister zu den heutigen Palästinensern. Eine solche biblische Theologie verweigert den Palästinensern, die palästinensischen Christen eingeschlossen, ihre nationalen Rechte und fügt ihnen im Namen des Wortes Gottes ein großes Unrecht zu.

Der fortdauernde Konflikt hat einen negativen Einfluss auf die gegenseitigen Beziehungen. Die Christen dieser Region finden sich in einer Schicksalsgemeinschaft mit ihren muslimischen Brüdern und Schwestern und tragen wie sie die Narben des Exils und der Vertreibung, der Beschlagnahme von Land, von alltäglichen Diskriminierungen und der Verletzung legitimer menschlicher Rechte.

Die gegenseitige Wahrnehmung von Christen und Juden in diesem Land wird bestimmt durch unterschiedliche geschichtliche Erinnerungen. Die Christen in unserem Land sehen die Juden vor dem Hintergrund ihrer leidvollen Erfahrungen in der neueren Zeit (die Katastrophe von 1948, Be-

[16] *Jamal Khader/David Neuhaus S. J.:* „A Holy Land Context for Nostra Aetate", in: Studies in Christian-Jewish Relations, E-journal des Council of Centers in Jewish-Christian Relations, Veröffentlichung des Center for Christian-Jewish Learning at Boston College, Volume 1 (2005-2006), 67–88, http://escholarship.bc.edu/scjr/vol1/iss1/art8.

setzung usw.). Juden andererseits nehmen die Christen vor Ort vor dem Hintergrund ihrer traumatischen Erfahrungen in den Ländern wahr, aus denen sie hierher gekommen sind (Antisemitismus, Massenmord an Juden während der Naziherrschaft usw.), obwohl die Bewohner dieses Landes an diesen Taten nicht beteiligt waren, oder auch vor dem Hintergrund ihrer Positionen in den anhaltenden Konflikten und Spannungen (Gewalt). In beiden Fällen haben wir es mit erinnerten Verletzungen zu tun aufgrund von Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Gewalt und Kriegen.[17] Aufrichtiges Streben nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden sind angesichts des politischen Konflikts und der andauernden Spannungen unabdingbare Voraussetzungen jeder wahrhaftigen Beziehung.

5. Das Kairos-Palästina-Dokument: ein neuer Zugang zum Dialog?

Als das Kairos-Palästina-Dokument im Dezember 2009 veröffentlicht wurde, gab es viele Reaktionen darauf, auch viele Reaktionen von jüdischen Organisationen. Die Verfasser des Dokuments waren christliche Palästinenser, und das Dokument war in erster Linie an die christlichen Palästinenser selbst gerichtet. Die breite Vielfalt der Reaktionen jedoch gab Gelegenheit zu neuen Dialogen.

Da ist zum ersten der Dialog zwischen palästinensischen Christen und israelischen Juden. In Kenntnis der Lage der Palästinenser und in Sorge über die Zukunft des Landes war eine Anzahl von israelischen Juden bestrebt, die Botschaft des Kairos-Dokuments besser zu verstehen. Nachdem sie zunächst ihre Bedenken hinsichtlich einiger Aussagen in dem Dokument vorgebracht hatten, suchten sie nach Wegen, um ihre anfänglichen Reaktionen hinter sich zu lassen und die Kernbotschaft des Dokuments wahrzunehmen. Es handelte sich dabei vor allem um religiöse Juden, darunter auch Rabbiner, und vor allem solche, die im christlich-jüdischen Dialog schon tätig waren. Dieser Dialog wurde von der Kairos-Gruppe begrüßt, und es gibt Versuche, diesen Dialog fortzuführen. Es muss wohl nicht erwähnt werden, dass die offiziellen Medien dem Dokument gegenüber feindlich eingestellt waren und dass die meisten Israelis es erst gar nicht zur Kenntnis nahmen.

Der zweite durch das Kairos-Dokument initiierte Dialog war der mit westlichen Kirchen im Kontext des westlichen christlich-jüdischen Dia-

[17] „Relations with Believers of Other Religions“, Kapitel 13 des *General Pastoral Plan,* Assembly of Catholic Ordinaries in the Holy Land (Jerusalem 2001).

logs. Bis dahin hatte dieser Dialog ohne Beteiligung der palästinensischen Christen stattgefunden. Diese Kirchen erkannten die Notwendigkeit einer Reaktion auf das Kairos-Dokument und initiierten einen Dialog mit der Kairos-Gruppe, in Europa und Palästina und auch im Zusammenhang mit dem christlich-jüdischen Dialog. Das ICCJ (International Council for Christians and Jews) spielte dabei eine wichtige Rolle. Die Beteiligung der palästinensischen Christen an diesem Dialog ist nicht einfach nur eine Ergänzung um einen weiteren Partner, sondern wird das Paradigma dieses Dialogs verändern. Wiedergutmachungen für das, was Juden in Europa zugefügt wurde, können nicht auf unsere Kosten und in unserem Land erfolgen. Eine Ungerechtigkeit kann nicht durch eine neue Ungerechtigkeit ausgeglichen werden.[18]

Christliche Zionisten und viele amerikanische Juden warfen dem Dokument „Antisemitismus" vor und sahen in ihm eine Erneuerung der Substitutionstheologie (sic!). Man sah in dem Dokument eine Gefahr für den christlich-jüdischen Dialog, und jede Unterstützung des Dokuments von Seiten christlicher Kirchen wurde als Rückkehr zum Antisemitismus bezeichnet. Das Kairos-Dokument mit Antisemitismus oder der Substitutionstheologie in Verbindung zu bringen, heißt es gründlich misszuverstehen. Dasselbe gilt für den Aufruf zu Boykott, Desinvestition und Sanktionen (BDS). Es geht nicht darum, Israel seine Rechtmäßigkeit abzusprechen, denn wir wollen ja Seite an Seite mit Israel in Frieden und Sicherheit leben, es geht um die Unrechtmäßigkeit der militärischen Besetzung. Wir rufen Israelis und Juden zur Zusammenarbeit auf, um die Besetzung zu beenden und Gerechtigkeit in diesem Land walten zu lassen.[19]

Christliche Palästinenser sind keine „kleine Minderheit, die um ihr Überleben kämpft und zwischen zwei großen Mehrheiten, den Muslimen und Juden, gefangen ist". Sie bilden vielmehr eine lebendige Gemeinschaft, die die Leiden und Hoffnungen der Bevölkerung teilt, eine Gemeinschaft, die eine Mission hat: eine neue Wirklichkeit entstehen zu lassen, die auf Gleichheit, Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung gründet.

Schlussbemerkungen

„Gott hat das Gebiet des Nahen Ostens in besonderer Weise gewürdigt, indem er es zum Schauplatz seines Dialogs mit der ganzen Mensch-

18 Vgl. Kairos-Palästina-Dokument 2.3.2.
19 Vgl. Kairos-Palästina-Dokument, 5.4.2.

heit gemacht hat. In diesem gesegneten Land entwickelten sich die drei monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum, Islam. In Vergangenheit und Gegenwart führten die Umstände oft dazu, dass sich die Vertreter dieser Religion bekämpften. Wir müssen alle daran mitarbeiten, diese Missstände zu überwinden und die notwendigen Voraussetzungen zu schaffen für wahrhaftige Begegnungen und eine Zusammenarbeit zum Wohle der Menschen hier und in der ganzen Welt."[20] Jerusalem ist der Ort *par excellence*, an dem diese historische Versöhnung geschehen kann, auf der Grundlage von Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden. Dann würde Jerusalem verwandelt; aus einem Ort des Streits und der Spannungen würde ein Ort des Dialogs und der Versöhnung, fern von allem Eigensinn und allen Monopol- und Exklusivitätsansprüchen, ein Ort, wo ein Geist der Aufrichtigkeit, Verständigung und Offenheit herrscht. Inmitten all dessen sind unsere Kirchen aufgerufen, eine Form des Zusammenlebens zu entwickeln und vor Gott und der ganzen Menschheit ein neues Verhältnis zueinander zu bezeugen, zur Ehre Gottes und im Dienste der Menschheit.[21]

Das Fundament unserer Vision und unseres ganzen Lebens ist Jerusalem. Dieser Stadt hat Gott in der Geschichte der Menschheit eine ganz besondere Bedeutung beigemessen. Alle Menschen sind auf dem Weg in diese Stadt – wo sie sich in Freundschaft und Liebe und in der Gegenwart des Einen und Einzigen Gottes zusammenfinden werden. Die Anerkennung Jerusalems als heiliger Stadt und ihrer Botschaft wird eine Quelle der Inspiration für die Lösung des Gesamtproblems sein, das weitgehend ein Problem gegenseitigen Vertrauens und der Fähigkeit ist, in diesem Land Gottes ein neues Land zu schaffen.[22]

Inmitten von Leiden und einer politisch verzweifelten Situation wagen wir es, unsere Hoffnung lebendig zu halten; wir wagen es, an eine bessere Zukunft für uns und unsere Gegner zu glauben. In unserer Lage ist Dialog keine akademische Übung; Dialog ist eine lebenswichtige Tat der Kirche in ihrer Mission am Reich Gottes mitzubauen.

20 „Together before God", Pastoralbrief des Katholischen Patriarchen für den Nahen Osten, 1995.

21 „Relations with Believers of Other Religions", Kapitel 13 des *General Pastoral Plan*, Assembly of Catholic Ordinaries in the Holy Land (Jerusalem 2001).

22 Kairos-Palästina-Dokument 9.5.

Synodalbeschluss unter Beschuss

Die Rede von einem „Zeichen der Treue Gottes“ und die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit theologischer Aussagen über den Staat Israel

Volker Haarmann[1]



Der im Januar 1980 von der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland gefasste Beschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“[2] gerät in letzter Zeit wieder zunehmend unter Beschuss. Dabei fokussieren sich die Angriffe häufig auf eine Passage, in der es um die Formulierung von vier Gründen geht, die die Evangelische Kirche im Rheinland nach der Shoa dazu veranlasst haben, „ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk“ gewinnen zu wollen. Als einer dieser Gründe wird die Einsicht benannt, „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind.“[3]

1. Kritik an der Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ und der dahinter stehende Ruf nach einem Paradigmenwechsel im christlich-jüdischen Dialog

Vor dem Hintergrund des bis an die Grenze der Hoffnungslosigkeit zugespitzten Nahostkonflikts wurde in jüngster Vergangenheit immer wieder angefragt, inwieweit die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ im Zu-

1 Dr. Volker Haarmann ist Landespfarrer für den christlich-jüdischen Dialog der Evangelischen Kirche im Rheinland.

2 Vgl. *Evangelische Kirche im Rheinland:* Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf [2]1985; neu abgedruckt auch in: *Evangelische Kirche im Rheinland*: Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern. Arbeitshilfe, Düsseldorf 2008 [www.ekir.de/christen-juden].

3 Ebd., 97.

sammenhang mit Aussagen über den Staat Israel angemessen sein kann oder nicht. Auslöser für diese mit neuer Intensität gestellte Frage ist sicherlich auch der Appell, den palästinensische Theologen im Dezember 2009 unter der Überschrift „Stunde der Wahrheit" u. a. an die Kirchen der Welt gerichtet haben. Die Autoren dieses sogenannten „Kairos-Palästina-Dokuments" mahnen uns, das Leid unserer palästinensischen Geschwister nicht zu vergessen und rufen zur Solidarität.[4] Mitri Raheb, Mitautor von „Stunde der Wahrheit" und enger Gesprächspartner auch der Rheinischen Kirche, formulierte unlängst die damit verbundene Erwartung, „dass es höchste Zeit für einen Paradigmenwechsel im christlich-jüdischen Dialog" sei, wobei die „deutsche[n] Israel-Theologen aus ihrer babylonischen Gefangenschaft befreit" werden müssten.[5] – Mit diesem Ruf nach einem „Paradigmenwechsel" bringt Mitri Raheb etwas auf den Punkt, was offensichtlich auch von mehreren anderen Seiten im vergangenen Jahr in Auseinandersetzungen mit dem Rheinischen Synodalbeschluss (und insbesondere mit der Rede von den „Zeichen der Treue Gottes") gefordert wurde. Einige der einschlägigen Stimmen seien hier kurz in Erinnerung gerufen:

Im August 2011 sprach Jochen Vollmer von dem vermeintlichen Ansinnen der Rheinischen Kirche, den Staat Israel „religiös […] als Zeichen der Treue Gottes zu überhöhen" und witterte dahinter einen „theologisch fragwürdig[n] Versuch, Schuld zu kompensieren".[6] Im September polemi-

4 *Naim Stifan Ateek,* u. a., Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen, Betlehem 2009. Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Papier *M. Volkmann:* Das „Kairos-Palästina-Dokument" palästinensischer Christinnen und Christen. Compass-Infodienst Online-Extra 122, unter: www.compass-infodienst.de. Aus der Vielzahl der Reaktionen ist darüber hinaus besonders zu verweisen auf: *EMOK & Kirchenkonferenz der EKD:* Stellungnahme der Kirchenkonferenz der EKD und des Exekutivausschusses der EMOK. Die Stunde der Wahrheit (Kairos Palästina), Hannover 2010; 2011; *International Council of Christians and Jews:* Let Us Have Mercy Upon Words. A Plea from the International Council of Christians and Jews to All Who Seek Interreligious Understanding, Heppenheim 2010; *Hanna Lehming:* Und es ist doch ein Kairos!, in: Junge Kirche 72 (2011), 26–30.

5 Vgl. das „Geleitwort" von Mitri Raheb in: *Mark Braverman:* Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen, Gütersloh 2011, 9–10.

6 *Jochen Vollmer:* Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker. Der Israel-Palästina-Konflikt und die Befreiung der Theologie, in: Deutsches Pfarrerblatt (2011), 404–409, 406. – Vgl. für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Vollmer vor allem *Stefan Meissner:* Vom „Nationalgott Jahwe" und anderen Mythen. Die Israelvergessenheit 2.0 der neueren protestantischen Theologie. Eine Antwort auf Jochen Vollmer: Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker, in: Deutsches Pfarrerblatt (2011), 521–526, und *Friedhelm Pieper:* Altneuer Antijudaismus. Kommentar zu Vollmers Artikel „Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt" im Deutschen Pfarrerblatt, in: BlickPunkte (2011), 2–4.

sierte der ehemalige rheinische Superintendent Burkhard Müller in einer Morgenandacht im Radio gegen die Formulierung von 1980 und fragte: „Ist Gottes Treue auch da noch am Werk, wo israelische Siedler unter Berufung auf Gottes Verheißungen der Bibel den Palästinensern ihre Heimat wegstehlen?“[7] Auch die jüngere Generation meldete sich entsprechend zu Wort, als Sebastian Moll in seinem ebenfalls im September 2011 erschienenen Buch „Jesus war kein Vegetarier“ mit Blick auf die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ im Rheinischen Synodalbeschluss dekretierte: „Ich halte es, gerade im Hinblick auf unsere eigene Geschichte, für gefährlich, politische Erfolge als Zeichen göttlicher Erwählung zu deuten.“[8]

Nicht nur im Umfang, sondern auch der Sache nach sicherlich die massivste Forderung nach einem „Paradigmenwechsel“ stellt dabei das im Gütersloher Verlagshaus im Oktober 2011 in deutscher Übersetzung erschienen Buch des amerikanisch-jüdischen Psychologen Marc Braverman „Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen“ dar.[9] Im Grunde geht es Braverman um den Vorwurf, Schuldgefühle der Kirchen in Deutschland stünden hinter einer vermeintlich unkritischen Parteinahme für den Staat Israel: Aus einer, wie Braverman unterstellt, versuchten „Wiedergutmachung für den Antisemitismus“[10] heraus hätten die „Christen im Westen“ bei ihrer Annäherung an das Judentum sowohl ein „archaische[s] Gottesbild“ als auch die damit verbundene „gefährliche, anachronistische Ideologie von Landbesitz und Eroberung“ übernommen.[11] Hier tritt deutlich zu Tage, dass es bei diesem „Paradigmenwechsel“, der gefordert wird, nicht primär um eine andere Perspektive auf den politischen Konflikt geht. Unter Beschuss steht vielmehr der Kern einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Theologie, wie sie sich beispielsweise in einer Hermeneutik ausdrückt, die Altes und Neues Testament nicht mehr im Sinne von Partikularität vs. Universalität kontrastiert.

7 *Burkhard Müller:* Der Allmächtige als Lenker der Weltgeschichte? Morgenandacht. Deutschlandfunk (Gedanken zur Woche), 20.9.2011.

8 *Sebastian Moll:* Jesus war kein Vegetarier, Berlin 2011, 86. – Das Buch soll offenbar eine Abrechnung Molls mit sämtlichen seiner Meinung nach der „political correctness“ geschuldeten Topoi der Theologie darstellen, die er nun gerne wieder auf Kurs bringen möchte. Die Kapitel im Einzelnen heißen dementsprechend: „Tiere“, „Frauen“, „Homosexualität“, „Judentum“, „Die Bibel in gerechter Sprache“...

9 *Braverman,* Scham. – Vgl. zu Braverman und seinen – in mehrfacher Hinsicht – problematischen Thesen auch meine Rezension i. d. H., 235 f.

10 Ebd., 33.

11 Ebd., 20.

2. *Errichtung und Bestand des Staates Israel als „Zeichen der Treue Gottes“*

Angesichts solch vehementer Rufe nach einem „Paradigmenwechsel“ und insbesondere nach einer Korrektur dessen, was die Rheinische Synode 1980 über die „Zeichen der Treue Gottes“ formuliert hat, muss zunächst noch einmal gefragt werden, was im Rheinischen Synodalbeschluss genau gesagt wurde und was nicht. Die Unterstellung einer religiösen Überhöhung und Sakralisierung des Staates Israel wird sich dabei jedenfalls als haltlos herausstellen. Insbesondere zwei Aspekte werden nämlich m. E. auf Seiten der Kritiker häufig übersehen:

Erstens: Die Formulierung im Synodalbeschluss sagt ausdrücklich: Gott bindet sich in seiner Treue an sein Volk. Es geht nicht um eine Bindung Gottes an ein Land und auch nicht an einen Staat. Nicht das politische Handeln der jeweiligen israelischen Regierung, sondern die „Errichtung des Staates Israel“ ist 1980 im Rheinland als ein „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ interpretiert worden. Ausgangspunkt und Bezugsrahmen für diese Deutung ist das Überleben des jüdischen Volkes nach der Shoa, das jedenfalls für einen Teil dieses Volkes seit 1948 auch durch die Existenz des Staates Israel gesichert wird. 2005 wurde von der Rheinischen Synode eben diese Linie weiter ausgezogen, als sie mit Blick auf den anhaltenden Nahostkonflikt ergänzend formuliert hat: „Umfassender noch als 1980 muss heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur im Blick auf die Errichtung, sondern auch auf den dauerhaften Bestand dieses Staates interpretiert werden. Darauf zielt das grundsätzliche Ja zum Staat Israel. Dieses Ja muss die glaubwürdige und unbezweifelbare Grundlage aller kritischen Äußerungen zur politischen und militärischen Praxis der gegenwärtigen Regierung Israels sein.“[12]

Zweitens: Der Terminus „Zeichen“ ist in Abgrenzung von einem fundamentalistischen „christlichen Zionismus“, der im Staat Israel den Anfang göttlichen Erlösungshandelns sieht, zunächst ein kritischer Begriff im Sinne von eben „nur Zeichen“: „Der Synodalbeschluss wehrt sich damit gegen eine falsche und theologisch nicht gerechtfertigte […] Eschatologisierung des Landes und Staates Israel […], was eine nahezu völlige Bejahung der jeweiligen Politik des Staates Israel zur Folge hätte.“[13] Als Ab-

12 *Evangelische Kirche im Rheinland:* Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren. Sonderdruck zum Beschluss 71 der Landessynode der EKiR, Düsseldorf 2005, 8.

13 *Bertold Klappert:* Zeichen der Treue Gottes, in: *Bertold Klappert u. Helmut Starck*

grenzung gegenüber dem anderen Extrem ist der Begriff „Zeichen" freilich aber auch, wie Berthold Klappert weiter betont, *affirmativ* zu verstehen, und zwar im Sinne von „immerhin doch auch Zeichen". So verwahrt sich die Rede von einem „Zeichen der Treue Gottes" gegen ein rein spiritualisiertes Verständnis von Gottes Verheißungen.[14] Mit Karl Barth können wir vielmehr sowohl die „Geschichte der Kirche", als auch „die Geschichte der Juden" als „Zeichen und Zeugen" dafür deuten, „daß auch das allgemeine Weltgeschehen tatsächlich von […] dem regiert wird, der [...] ‚Gott' heißt".[15] Im Gegensatz zu einer Geschichtstheologie, die die Geschichte zur Offenbarung macht (– das wäre bei der schuldhaften Geschichte unserer Kirche zumindest genauso abwegig wie bei der Geschichte Israels), wird hier umgekehrt die Offenbarung für die Interpretation von Geschichte in Anspruch genommen.[16] – Der Rheinische Synodalbeschluss ist entlang dieser Linien jedenfalls vor Missverständnissen und vor falschen Unterstellungen in Schutz zu nehmen.

3. *Karl Barths „Christengemeinde und Bürgergemeinde" als Horizont für die Formulierung theologisch angemessener Perspektiven auf den Staat Israel*

Warum eine dezidiert theologische Deutung von Errichtung und Fortbestand des Staates Israel, wie sie die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes" darstellt, für uns als Christinnen und Christen angemessen ist, und warum sie der Wahrnehmung des Staates Israel als eines säkularen Staates nicht widerspricht, soll nun im Folgenden noch einmal zu begründen versucht werden:

Christen, so Karl Barth 1946 in seiner Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde", haben zwei Bezugsräume, in denen sie Verantwortung tragen:[17] Zum einen leben sie in der „Bürgergemeinde", d. h. in den staatli-

(Hg.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", Neukirchen-Vluyn 1980, 73–88, 82.

14 Vgl. ebd., 82 f.

15 *Karl Barth:* Die Kirchliche Dogmatik. Von der Lehre der Schöpfung. III/3, Zollikon-Zürich 1950, 231; 238; 225.

16 Vgl. dazu grundlegend *Christian Link:* Die Krise des Vorsehungsglaubens. Providenz jenseits von Fatalismus, in: EvTh 65 (2005), 413–428, 418.

17 Vgl. *Karl Barth:* Christengemeinde und Bürgergemeinde [1946], in: *Eberhard Jüngel* (Hg.): Karl Barth. Sammlung (= Theologische Studien, Bd. 104), Zürich ^{4}1989, 49–82, 49: „Die Verwendung des einen Begriffs ‚Gemeinde' zur Bezeichnung beider Größen mag zunächst gleich zum vornherein auf die zwischen den beiden bezeichneten Größen

chen Strukturen. Zugleich sind sie aber als „Christengemeinde“ auch Träger einer besonderen Perspektive, die im Raum der „Bürgergemeinde“ nicht ohne Weiteres geteilt wird.[18] Würde die Christengemeinde diese ihr eigene, von der biblischen Botschaft geprägte Perspektive außer Acht lassen, so würde sie sich der Bürgergemeinde gleich machen und wäre nicht mehr „das Salz und das Licht in diesem weiten Kreise“.[19] – Zwei unterschiedliche (und doch nicht unabhängig voneinander bestehende) Perspektiven auch auf den Staat Israel gilt es im Folgenden entsprechend zu differenzieren, und zwar für die Argumentation im Raum der Bürgergemeinde und für die Argumentation im Raum der Christengemeinde.

3.1 Die völkerrechtliche Begründung des Staates Israel im Bereich der Bürgergemeinde

Für den Raum der Bürgergemeinde, d. h. auch für unser politisches Engagement mit Blick auf den Nahostkonflikt, ist zunächst zu betonen: Die Errichtung des Staates Israel setzte die UN-Resolution 181 vom 29. November 1947 um, die das britische Mandatsgebiet Palästina zweigeteilt hat, und zwar in einen „jüdischen“ und in einen „arabischen“ Staat. Hier, in dieser Resolution der UN-Generalversammlung, liegt die völkerrechtliche Basis für den heutigen Staat Israel (– wie selbstverständlich auch für den tragischerweise immer noch nicht existierenden unabhängigen arabisch-palästinensischen Staat). Hierauf gründet sich dementsprechend unser unbedingtes Eintreten für das Existenzrecht des Staates Israel (– wie auch für einen Staat Palästina) im Bereich der Staatengemeinschaft bzw. der Bürgergemeinde. Der Staat Israel, so ist mit Martin Stöhr festzuhalten, „ist das Schutzgehäuse, das einem Teil […] des jüdischen Volkes eine selbstbestimmte Existenz zu sichern hilft. Seine Entstehung 1948 ist völkerrechtlich durch einen UNO-Beschluss […] verankert.“[20]

bestehende positive Beziehung und Verbindung hinweisen.“

18 Vgl. ebd., 50 f.

19 Ebd., 60.

20 *Martin Stöhr:* Sind Christen zur Solidarität mit Israel verpflichtet?, in: *F. Crüsemann* (Hg.): Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt (= Kaiser-Taschenbücher, Bd. 168), Gütersloh

3.2 *Warum die Errichtung und der Fortbestand des Staates Israel für die Christengemeinde aber auch theologische Relevanz haben*

Auch wenn der Staat Israel eine säkulare Größe im Raum der Staatengemeinschaft ist, können wir im Bereich unseres theologischen Nachdenkens, d. h. im Raum der Christengemeinde, darüber hinaus doch aber *auch* theologische Aussagen über den Staat Israel machen. Diese Aussagen, so erinnert uns Barth, werden im Bereich der Bürgergemeinde keine zwangsläufige Evidenz beanspruchen können, prägen aber im Politischen die einzuhaltende Richtung unseres Handelns.

Zwei Gründe sind dabei zu nennen, warum in theologischer Perspektive der Staat Israel kein Staat wie jeder andere für uns sein kann: Zum einen steht dem die Ortsgebundenheit von Theologie im Alten wie im Neuen Testament entgegen.[21] Ed Noort spricht beispielsweise mit Blick auf das Josua-Buch von dem Land als der „räumlichen Dimension der Tora".[22] Mit Shimon Gesundheit lässt sich noch weitergehender von dem „Land Israels als Mitte einer jüdischen Theologie der Tora" reden.[23] Deutlich ist jedenfalls: Die Konkretheit der biblischen Erzählungen findet ihren Ausdruck „nicht zuletzt […] in den Beziehungen des [jüdischen] Volkes zu dem Land, in dem diese Geschichte ihre grundlegende Gestaltung erfuhr".[24] Dabei sind die biblischen Texte (einschließlich der Landverheißungen) zunächst nicht als theologische, sondern als *historische* Quellen relevant, die die bis in die Entstehungszeit der Texte zurückreichende Beziehung des jüdischen Volkes zu diesem Land bezeugen.[25]

[2]2001, 110–113, 110. – (Vgl. jetzt auch den Beitrag von M. Stöhr i. d. H., 207 ff.)

21 Im Negativen war diese theologische Deutung des Landes durch die Kirchengeschichte hindurch weitgehender Konsens: Die Gründung des Staates Israel war „für die selbstsichere Christenheit ein Schock, wie er kräftiger und nachhaltiger nicht sein kann. […] Wurde nicht durch beinahe zwei Jahrtausende hindurch gelehrt: Die Synagoge ist ein Denkmal des Zornes Gottes!?" *H.-J. Kraus:* Der Staat Israel. Biblische Erfüllung oder nationaler Abweg?, in: *Hans-Joachim Kraus* (Hg.): Begegnung mit dem Judentum. Das Erbe Israels und die Christenheit (= Stundenbuch, Bd. 16), Hamburg 1963, 80–95, 93.

22 *Edward Noort:* „Denn das Land gehört mir, Ihr seid Fremde und Beisassen bei mir" (Lev 25,23). Landgabe als eine kritische Theologie des Landes, in: *Martin Ebner* (Hg.): Heiliges Land (= Jahrbuch biblische Theologie 2008, Bd. 23), Neukirchen-Vluyn 2009, 25–45, 45,

23 *Shimon Gesundheit:* Das Land Israels als Mitte einer jüdischen Theologie der Tora. Synchrone und diachrone Perspektiven, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 123,3 (2011), 325–335, 325.

24 *Rolf Rendtorff:* Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem (Theologische Existenz heute, Bd. 188), München 1975, 22. – Vgl. zur bleibenden Bedeutung des Landes Israel auch im NT z. B. *Klaus Wengst:* Land Israel und universales Heil im Neuen Testament. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem „Kairos-Palästina-Dokument", in: KuI 26 (2011), 78–91, 88: „Auch Jesus hat die auf Israel bezogenen (und jedenfalls teilweise auch das Land betreffenden) Verheißungen nicht auf-

Zum anderen hängt die theologische Besonderheit des Staates Israel *für uns* mit der besonderen Bedeutung des Landes Israel *für das Judentum* zusammen: Für die große Mehrheit von Jüdinnen und Juden ist das Land Israel von grundlegender Bedeutung für ihr Selbstverständnis und für ihre Identität, auch in der Diaspora.[26] Da die Möglichkeit selbstbestimmten jüdischen Lebens im Land Israel heute aber nur durch den Staat Israel gesichert werden kann, ist mit der Erkenntnis unserer besonderen Verbundenheit zum jüdischen Volk notwendigerweise „auch der *Staat Israel* als eine besondere Größe qualifiziert".[27] Obwohl also die Verbindung des Volkes Israel mit dem Land Israel lange Zeit *keine* staatliche Verfasstheit hatte, ist angesichts der massiven Bedrohungen, denen sich Israel heute im Nahen Osten ausgesetzt sieht, evident, „dass diese Zusammengehörigkeit eine staatliche Form haben muss, dass die staatliche Existenz Israels eine wesentliche Bedingung für das Bestehen des jüdischen Volkes ist".[28]

3.3 Die „Eindeutigkeit der biblischen Botschaft" und unser dementsprechender Einsatz für Recht und Gerechtigkeit als gemeinsames Kernthema für Juden und Christen

Für Christen, so Barths Konsequenz, gibt es „zwar keine Idee, kein System, kein Programm, wohl aber eine unter allen Umständen zu erkennende und innezuhaltende Richtung und Linie der im politischen Raum zu vollziehenden christlichen Entscheidungen".[29] Die Christengemeinde, sagt

gelöst, er hat sie vielmehr bestätigt."

25 Vgl. *Raphael Jehuda Zwi Werblowsky:* Erfüllung, nicht Erfindung. Israel ist nicht länger ein Programm oder ein frommer Wunsch, in: Schalom 13 (1980), 10–16, 10.

26 Vgl. beispielsweise *Abraham Joshua Heschel:* Der einzelne Jude und seine Pflichten, in: *A. J. Heschel* (Hg.): Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz (= InfJud, Bd. 6), Neukirchen-Vluyn 1985, 151–69, 169: „Das Judentum ruht auf vier Säulen: auf Gott, der Tora, dem Volk Israel und dem Land Israel. Wenn eine der vier verloren geht, gehen auch die anderen verloren. […] Das Volk Israel ist ein Baum, dessen Wurzeln sich in Israel und dessen Zweige sich in der Diaspora befinden. Ein Baum kann ohne Wurzeln nicht gedeihen. Aber wie kann er Früchte tragen ohne Zweige?" Vgl. hierzu auch u. a. *Ernst Ludwig Ehrlich:* Israel und die Diaspora, in: *W. P. Eckert* u. a. (Hg.): Jüdisches Volk – Gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 3), München 1970, 120–125, 120 ff; *Raphael Jehuda Zwi Werblowsky:* Prophetie, das Land und das Volk, in: Freiburger Rundbrief 23 (1971), 33–35, 34: „In der Erfahrung der Juden bestand ihre Beziehung zum Land tatsächlich noch vor ihrer Existenz als Volk."

27 *Helmut Gollwitzer:* Vietnam, Israel und die Christenheit, München 1967, 89.

28 *Klaus Wengst:* Ein Staat wie kein anderer. Die Verbindung des Volkes Israel mit dem Land Israel ist biblisch begründet, in: Zeitzeichen 12 (2011), 27–28, 28. – Mit Recht fährt Wengst dabei allerdings fort: „Damit ist nichts gesagt über die Grenzen dieses Staates."

Barth, „will, daß die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm wegweise. Sie will, daß die menschliche Politik die göttliche nicht kreuze, sondern daß sie ihr in ihrer ganzen Entfernung von jener parallel gehe".[30] „Die Eindeutigkeit der biblischen Botschaft", so Barth, wird dabei „dafür sorgen, dass auch ihre Explikationen und Applikationen sich in einer stetigen Richtung und in einer kontinuierlichen Linie bewegen müssen".[31] – Weil diese biblische Botschaft uns beide, Juden und Christen, verbindet, stehen wir auch bei den „Explikationen und Applikationen" dieser Botschaft im politischen Bereich (und bei der Hoffnung auf deren letztgültige Verwirklichung durch Gott) Seite an Seite. „Rechtsfindung und Rechtssetzung", „Höchstmaß von sozialer Gerechtigkeit", „Freiheit" und „Gleichheit" sind nur einige der von Barth angeführten Beispiele, welche „die gleichnishafte, aber höchst konkrete Beziehung" zwischen der biblischen Botschaft und bestimmten „politischen Entscheidungen und Verhaltensweisen" sichtbar machen sollen.[33]

Wir müssen uns als Christinnen und Christen in Deutschland davor hüten zu meinen, letztgültige Antworten dafür zu haben, was die Applikation der biblischen Botschaft für die politische Linie des Staates Israels im Nahostkonflikt im Einzelnen zu bedeuten hat. Dennoch bleibt die „Eindeutigkeit der biblischen Botschaft" das Maß, an dem wir nicht nur unsere Regierung, sondern auch das politische Handeln anderer Staaten zu messen haben. Dass dabei nicht nur der Iran, die palästinensische Autonomiebehörde und die arabischen Nachbarstaaten Israels in ihrem Versagen, für Recht und Gerechtigkeit einzutreten, erschrecken, sondern dass auch die gegenwärtige israelische Regierung einen Kurs verfolgt, der deutlich kritisiert werden muss, klagen vor allem innerisraelische Stimmen ein, die im vergangenen Jahr deutlich vor Gesetzesinitiativen der gegenwärtigen Regierung gewarnt haben, die mit der Demokratie in Israel unvereinbar sind.[34]

29 *Karl Barth,* Christengemeinde, 60.

30 Ebd., 67.

31 Ebd., 74 f.

32 Vgl. auch hierzu die Formulierung im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980, Evangelische Kirche im Rheinland, Erneuerung, 11: „Wir bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmel und einer neuen Erde und die Kraft dieser messianischen Hoffnung für das Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt."

33 *Karl Barth,* Christengemeinde, 74.

34 Vgl. hierzu z. B. einen beunruhigenden Leitartikel aus Haaretz von *Gideon Levy:* „Anyone who says this is a matter of a few inconsequential laws is leading others astray; anyone who claims a reversible procedure is being deceptive; anyone who states reassuringly that this is a passing phase is trying to put one over. Even the person who thinks it's

Der gemeinsame Einsatz von Juden und Christen für Gerechtigkeit und Frieden, von dem R. R. Geis und H.-J. Kraus schon beim Kirchentag 1967 gesprochen haben („Juden und Christen – ihr biblischer Friedensauftrag"),[35] bleibt damit ein Topos, der noch stärker als bisher wieder in das Gespräch von Christen und Juden eingebracht werden muss.[36] „Wir müssen mitten hinein in die Enttäuschungen der Geschichte, nicht aus ihnen heraus", mahnt Geis gegenüber einem Rückzug des christlich-jüdischen Gesprächs aus dem Bereich der Politik.[37]

just an attempt at regime change is under a delusion. What we are witnessing is w-a-r. This fall a culture war, no less, broke out in Israel, and it is being waged on many more, and deeper, fronts than are apparent. It is not only the government, as important as that is, that hangs in the balance, but also the very character of the state" (*Gideon Levy:* Israel is in the midst of a culture war, in: Haaretz, 11.12.2011.). Vgl. auch *Thomas L. Friedman:* Newt, Mitt, Bibi and Vladimir, in: New York Times, 13.12.2011.

35 Vgl. *R. R. Geis/H.-J. Kraus:* Juden und Christen. Ihr biblischer Friedensauftrag, in: *Friedrich Lorenz* (Hg.): Juden und Christen im Dienst für den Frieden. Vorträge in der Arbeitsgruppe Juden und Christen des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentags, Hannover 1967, Stuttgart 1967, 5–25.

36 Vgl. hierzu u. a. den Impuls der Rheinischen Kirche aus dem vergangenen Jahr: *Evangelische Kirche im Rheinland:* Diskussionsimpuls zur Lage in Israel/Palästina, Düsseldorf 2011.

37 *Geis,* Friedensauftrag, 11. – Nicht zuletzt die Freundschaft und enge Verbundenheit von dem Rabbiner Abraham Joshua Heschel und dem Pfarrer Martin Luther King, die gemeinsam in der Bürgerrechtsbewegung in den USA marschiert sind, symbolisiert den Einsatz für Recht und Gerechtigkeit als gemeinsames Kernthema für Juden und Christen. Vgl. hierzu *Susannah Heschel:* Theological affinities in the writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr., in: *Yvonne Chireau/Nathaniel Deutsch* (Hg.): Black Zion. African-American religious encounters with Judaism, New York 2000, 168–186.

Die Christenheit und das jüdische Volk

Einsichten im christlich-jüdischen Dialog

„Ich habe dich zum Licht der Völker gemacht" (Jes 49,6)

Thesen (III,1–21) zum Einstieg in die Schlussdisputation „Studium in Israel" (Rothenburg o. d. T., 8. Januar 2012)[1]

Klaus Wengst zum 70. Geburtstag am 14. Mai 2012

I. Kontexte

„Bei meinen Entdeckungen waren es weder Verstand noch Mathematik noch Landkarten, die mir halfen. Die Entdeckung war ganz einfach die Erfüllung dessen, was Jesaja sagt."

(*Christoph Columbus*, Schiffstagebuch, 1492)[2]

Zu den Friedensverhandlungen in Breda 1667 zwischen England und den Niederlanden schreibt Comenius über die Aufgaben der großen Seemächte der damaligen Zeit: „Was da (Jes 23 und 49) von Tyrus gesagt wird, wird dir, Amsterdam, dir London, dir Lissabon, dir Venedig etc gesagt … Es wird für Euch die Zeit kommen, dass Eure Hurerei mit allen Königreichen der Welt von dem Herrn geheiligt werden wird, das heißt, dass die buhlerischen Nachstellungen und Ränke der Habgier in Betätigung von Frömmigkeit übergehen und in die Gelegenheit, die Verehrung Gottes nach allen Seiten zu verbreiten. Dann sollen künftighin nicht einige wenige zum eigenen Nutzen Schätze aufhäufen, sondern alle, die vor dem Herrn auf der Gott schon geweihten Erde wohnen, sollen essen, trinken, sich kleiden und freudig den Gott der ganzen Erde preisen." (Johann Amos Comenius, Angelus Pacis,1667)[3]

1 Überarbeitete Thesen (unter III), ursprünglich vorgetragen zur Eröffnung eines Abschluss-Podiums mit der ACK-Vorsitzenden Martina Severin-Kaiser, Hamburg; Dr. Shanta Premawardana, Sri Lanka, früher Direktor für das Interreligiöse Gespräch beim ÖRK, Genf; Prof. Nicolas Abou Mrad, Balamand/Libanon; Friedhelm Pieper, Zentrum Ökumene, Frankfurt/M. Auf der Jahrestagung von „Studium in Israel" zum Thema „Ich habe dich zum Licht der Völker gemacht! (Jes 49,6) – Die arabischen ChristInnen und der christlich-jüdische Dialog" (6. – 8. Januar 2012 in Rothenburg o. d. Tauber).

2 Zitiert nach *José Miguez Bonino:* Theologie im Kontext der Befreiung, Göttingen 1977, 17.

3 Zitiert nach *Pavel Filipi:* Komenský und der Kolonialismus: Der Brief nach Breda. In: *Norbert Kotowski* und *Jan B. Lásek* (Hg.): Comenius – Internationales Comenius-Kolloquium, Bayreuth – Prag 1992, 217–222.

„Die Christen haben, nach allem Unrecht, das Juden – besonders von Deutschen – angetan worden ist, die Verpflichtung, den völkerrechtlich gültigen Beschluss der Vereinten Nationen von 1947 anzuerkennen und zu unterstützen, der den Juden ein gesichertes Leben in einem eigenen Staat ermöglichen soll. Zugleich haben Christen sich aber auch nachdrücklich für einen sachgerechten Ausgleich zwischen den berechtigten Ansprüchen beider, der palästinensischen Araber und der Juden, einzusetzen. Weder dürfen allein den palästinensischen Arabern die Folgen des Konfliktes auferlegt sein noch darf allein Israel für die Auseinandersetzungen verantwortlich gemacht werden. Darum müssen an den Bemühungen um einen dauerhaften Frieden im Nahen Osten auch die mitwirken, die nicht unmittelbar Beteiligte sind. Der Mitarbeit an dieser Aufgabe können sich Christen, gerade auch in Deutschland, nicht entziehen. Sie werden dabei auch Kontakte zu den arabischen Christen verstärken müssen, die durch den Konflikt in eine besonders schwierige Lage gebracht worden sind." (EKD-Denkschrift Christen und Juden, 1975)

II. Fragen

Drei Texte stellen drei Fragen, wenn ich – wie erbeten – meine Einsichten aus meiner Teilnahme am christlich-jüdischen Gespräch in einem ökumenischen Kontext zu bündeln versuche:

1. Kolumbus und Comenius beziehen sich beide explizit auf Jes 49,6. Legt ihr jeweiliger Kontext die Bibel aus oder legen sie biblisch den Kontext aus? Welche Einstellungen und Aktionen werden durch Heilige Schriften legitimiert, welche nicht? Hier der Seefahrer, der neue Wege zum Reichtum und zur christlichen Missionierung anderer Völker sucht. Dort der ohnmächtige Flüchtling, der universal denkende, letzte Bischof der Böhmischen Brüderkirche, der innovative Theologe und Pädagoge. Wem, besser: welcher Hermeneutik folgen wir als ökumenische Christenheit, wenn wir – kritisch die christliche Theologie- und Kirchengeschichte musternd – heute auf die Situation im Nahen und Mittleren Osten schauen und die Einsichten des im Wesentlichen erst nach der Schoa entstandenen christlich-jüdischen Gesprächs nicht vergessen wollen? Sind nach den unabgeschlossenen europäischen Reformationen, nach dem Beginn der historisch-kritischen Erforschung der Bibel – ecclesia semper reformanda! – weitere Lernschritte in einer neuen Lektüre der Bibel nötig?

2. Wie sieht eine praktische Verantwortung der Christinnen und Christen und Kirchen meines Landes aus, wenn z. B. die einschlägigen Texte der Denkschrift „Christen und Juden" (1975) umgesetzt werden sollen? Gibt es eine „prophetische", d. h. eine kritische, nach vorne weisende Verantwortung für eine Verbesserung der Welt:[4] jüdisch „tikkun olam" oder christlich „restitutio ad integrum"? Die

[4] *Franz Rosenzweig:* „Gott hat eben nicht die Religionen, sondern die Welt geschaffen." (*ders.:* Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Frankfurt/M. o. J., 202.

Religionen sind nicht Selbstzweck, sondern dienen Gott und der Welt. Dann müssen sie um die richtigen Wege in dieser Welt streiten, natürlich auch mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Wie kann diese Aufgabe auf Seiten von Jüdinnen und Juden gegenüber den Christinnen und Christen, wie auf Seite der Christinnen und Christen gegenüber Jüdinnen und Juden, die im Staat Israel oder in der Diaspora leben, aussehen? Beide beziehen sich auf Heilige Schriften, die in religionsgeschichtlich sonst nicht bekannter Schärfe Selbstkritik üben. Kann das gegenseitige, christlich-jüdische Kritik einschließen? Oder setzte diese eine Symmetrie in den Beziehungen voraus, die es nie gab und derzeit auch nicht gibt? Gebührt den deutschen Christinnen und Christen und Kirchen wegen der Vernichtung des Europäischen Judentums eine Zeit des Schweigens, im eigenen Land ausgefüllt mit selbstkritischer Analyse der Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte der Schoa?

3. Wie überwinden wir eine christliche Einebnung, wenn nicht gar Erstickung des jüdischen Lebens und der jüdischen Stimmenvielfalt durch traditionelle und dominierende Gestalten christlicher Überlieferungen, Kirchen- und Gesellschaftsstrukturen, die ein gleichberechtigtes Gespräch zwischen normierender Mehrheitsgesellschaft und normierten Minderheiten erschweren, wenn nicht gar verhindern? Ererbte Versuchungen zur Absicherung christlicher Identitäten und zur Verletzung anderer Identitäten zeigen sich z. B.:

· in der römisch-katholischen Tradition, wenn sie als Erbe des Imperium Romanum auf das Gewicht einer Hierarchie baut und Glaubenssätze in juristische, auch sanktionierbare Sätze fassen kann;

· wenn in der protestantischen Tradition durch eine Konzentration auf hermeneutische Schlüsselsätze der Reichtum und die Dynamik der biblischen Geschichte(n) eher verschlossen als erschlossen werden. Beispielsweise durch verarmend-zentrierende Sätze wie „Mitte der Schrift", „Was Christum treibet" oder „die Rechtfertigungslehre";

· wenn eine evangelikale, christlich-zionistische Variante einen Beweis für die Zuverlässigkeit des christlichen Glaubens bzw. prophetischer und/oder apokalyptischer Verheißungen historisch-materialistisch durch den Hinweis auf die Existenz und Ausweitung des modernen Staates Israel gewinnt. Diese erneute Absicherung des Glaubens verfügt über Israels Geschichte und instrumentalisiert Israel und hat durch diesen „Beweis" eine weit verbreitete, auch historisch-materialistische Argumentation abgelöst, die eine Leidensgeschichte des jüdischen Volkes als Gottes Bestrafung und Verwerfung deutet, weil es Jesus Christus abgelehnt, ja selbst gekreuzigt habe;

· wenn eine christlich-orthodoxe Auffassung auf der einen Seite Kirche und Staat im Sinne einer radikalen Zwei-Reiche-Lehre trennen kann und zugleich von Seiten eines „byzantinisch" strukturierten Staates der Kirche die Rolle zugeschrieben wird, eine national-religiöse Einheit zu stiften. Armenien, Georgien, Russland wären östliche Beispiele, die Rede vom (jüdisch-) christlichen Abendland wäre die westliche Variante dieser Denkweise.

Es liegt auf der Hand, dass die nur idealtypisch skizzierten Modelle nie in Reinform und nie unbestritten vorkamen und vorkommen. Aber sie sind reale Versu-

chungen. Auch erhebt sich die Frage, ob bestimmte Vorschläge im jetzigen Staat Israel nicht in analoge Versuchungen führen, wenn sie nicht mehr einen säkularen Staat für alle seine Bewohner, für die säkulare Mehrheit wie für die religiösen und ethnischen Minderheiten, wollen. Dann entstünde, was die Gründer und die Gründungsurkunde nicht intendierten, eine Demokratie mit religiös oder ethnisch definierter jüdischer Identität. In einer, zumindest in Europa, immer stärker säkular sich verstehenden Welt treten neue Inhalte und Formen eines minoritären Christentums in den Vordergrund. Werden sie sich nicht an den Hauptworten der Hebräischen Bibel, z. B. „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", orientieren müssen statt an Träumen einer „Re-Christianisierung"?

III. Einsichten

1. Der christlich-jüdische Dialog ist keine Spezialrichtung in Kirche und Theologie, obwohl er Spezialisten/innen braucht. Er ist mit der Jüdischen Bibel gegeben. Sie ist der größte Teil der Christlichen Bibel. Sie ist die alleinige Bibel Jesu und der neutestamentlichen Autoren. Was sie von Jesus, dem Messias, verkünden, das finden sie alles dort, in Gottes erstem, nie widerrufenem Wort.

2. Judenheit und Christenheit lesen Gottes Wort in denselben Heiligen Schriften. Es muss beide interessieren, wie der jeweils Andere die Worte des Einen Gottes versteht und wie es zu unterschiedlichen Auslegungs- und Praxistraditionen kommt. Dasselbe Problem besteht in der innerchristlichen Ökumene. Ein Absolutheitsanspruch kommt allein Gott zu.

3. Jedes Bibelwort hat einen zweifachen Ort im Leben: in der Entstehungszeit sowie in der Wirkungsgeschichte. Aus der Entstehungszeit teilen die Nachfolger/innen des Christus Jesus mit dem jüdischen Volk (a) die vielgestaltigen Hoffnungen auf die Vollendung/Erlösung der Welt in der messianischen Zeit; (b) die Bemühungen um das rechte Leben im Geist Gottes heute.

4. Das entscheidende Kriterium, das zur Trennung führt, liegt nicht in der Ethik oder in der Hoffnung. Sowohl die messianischen Hoffnungen wie die Auseinandersetzungen um ein Gott wohlgefälliges Leben bestimmen notwendigerweise bis heute die jüdischen wie die christlichen Gemeinden und ihre unterschiedlichen Traditionen sowie die innerchristlichen Verschiedenheiten.

5. Die Zuordnung von Gottes bleibendem Bund mit dem jüdischen Volk zu dem daran anknüpfendem Bund mit Menschen aus den Völkern wird in den Kirchen und Theologien der ökumenischen Christenheit unterschiedlich beschrieben. Die unterschiedlichen Selbstverständnisse innerhalb des jüdischen Volkes wie innerhalb der Christenheit gehören in diese Diskussion.

6. Das qualitativ Neue in Gottes Bundesschlüssen mit seinem Volk ist – gemäß den Abraham- und Mosegeschichten – seine Bestimmung zu einem Segen für die Völker, die Befreiung aus der Zwangsarbeit unter Pharao, die Zuteilung einer Lebensgrundlage – wie an alle Völker – in Gestalt von Land an die befreiten Ex-Sklaven und vor allem die Toragabe. Diese beginnt mit der guten Botschaft der Freiheit und den daraus erwachsenen Verpflichtungen.

7. Das qualitativ Neue in allen christlichen Gestalten eines durch den biblischen Gott bestimmten Lebens sind die Erfahrung und die Gewissheit, dass Jesus von Nazaret auf Golgata nicht aus der Welt geschafft werden konnte. Er verkörpert mit seinen Taten und Worten die Nähe des „Reiches Gottes", d. h. der messianischen Zeit. Gott bestätigt das in der Auferweckung seines Gesalbten. Er lebt und wirkt. In einer Art österlicher „Drei-Naturen-Lehre" könnte man sagen: Zur Rechten Gottes – im bedürftigen Nächsten – in seinem Leib, den Kirchen.

8. Die sich nach ihm nennen, sind die „Messianischen", d. h. die Christinnen und Christen. Ihr Leben in der Nachfolge des Messias misst sich folglich an seinem Leben und Geist. Sie sind mit dem auch messianisch hoffenden jüdischen Volk unterwegs zu einem „Neuen Himmel und einer Neuen Erde" (Jes 65,17; 66,22; 2 Petr 3,13; Off 21,1). Unterwegs begleitet sie die kritische Frage, ob ihre Form des Gottvertrauens nicht ein „voreiliger Messianismus ohne Menschen" sei (Emil Fackenheim). Die Frage ist biblisch ebenso legitim wie das christliche Bekenntnis zu dem Messias Jesus.

9. Die Geschichte zeigt, dass es neben den segensreichen Wirkungen der jüdischen wie der christlichen Bibel auch negative gibt: In allen Konfessionsfamilien der Christenheit gibt es z. B. die Auffassung, dass Gott die Berufung von seinem Volk Israel weggenommen und auf die Kirche übertragen habe. Es habe mehrheitlich in Jesus nicht den biblisch erwarteten Messias gesehen, ja ihn gekreuzigt. Vielfach geschieht eine christliche Selbst-Erhöhung durch eine Erniedrigung des jüdischen Volkes.

10. Das jüdische Volk ist dann ein überholter Vorläufer, statt ein Begleiter der Kirche, das Alte Testament ist dann ein Vor-Wort des Neuen Testamentes, die Tora ein nur negativ gesehenes „Gesetz". Vergessen ist, dass beide Gestalten des Wortes Gottes in den Händen von Juden wie von Christen (und ihren muslimischen Kindern bzw. Enkeln!) pervertiert werden können. Vergessen ist, dass das Alte Testament Evangelium wie das Neue Testament Gesetz enthält. Gewaltvorstellungen sind beiden Bibelteilen nicht fremd, in der messianischen Perspektive aber weder ein unvermeidliches Fatum noch eine Erlaubnis, Gewalt religiös zu legitimieren.

11. Innerhalb der beiden Teile der Bibel kommt Gottes Wort in neuen Situationen neu zur Sprache, ohne dass „das, was zu den Alten gesagt ist" (Mt 5,17.21) ungültig wird. Die Propheten legen die Tora neu aus, was Jesus (z. B. in der Bergpredigt) und die Evangelisten und Apostel auch tun. Eine selbstkritische Lektüre der Heiligen Schriften führt zu bisher übersehenen Einsichten – gerade auch im Verhältnis der „Ölbaumzweige" (Röm 11). Neue Erkenntnisse sind erst ausgeschlossen, wenn die Theologie- und Tempel-freie messianische Zeit da ist (Jes 11,9; Off 21).

12. Israel als jüdisches Volk ist Gottes erster Adressat auf seinem Weg zu den Menschen. Israels Berufung ist eine genauso „zufällige Geschichtswahrheit", die „kein Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten" (G. E. Lessing) ist, wie die Menschwerdung Gottes in dem Juden Jesus von Nazaret. In dem einen Volk wie in dem einen Menschen – und eben nicht in anderen Völkern und Menschen – offenbart sich Gott „inkarnatorisch" (Michael Wyschogrod). Beide Gemeinden sind Zeuginnen und Zeugen dieser göttlichen Geschichten, so unvollkommen sie in ihren Taten und Worten auch erscheinen.

13. Gottes Bund mit dem jüdischen Volk ist von Anfang an universal angelegt, wie die Geschichten der Schöpfung, der einen Menschheit, der Gottebenbildlichkeit, der noachidischen Gebote und der messianischen Neuschöpfung sowie die Einbettung der Israel- wie der Jesusgeschichte in die Völkergeschichten zeigen. Melchisedek und der *Messias Kyros* (Jes 45,1), die Ägypterin Hagar, die Moabiterin Rut wie der Edomiter Kaleb, Jesu Urmütter Tamar, Rahab und Batseba zeigen Gottes nicht national begrenzten Handlungsraum. Sein Handlungsraum ist unvorstellbar größer als die Grenzen des jüdischen Volkes und der Kirchen.

14. Neue Einsichten im christlich-jüdischen Dialog sind keine nur deutschen oder westlichen, keine nur geografisch oder zeitgeschichtlich gebundenen Reaktionen gegenüber den Leiderfahrungen des jüdischen Volkes. Sie fordern zuerst eine selbstkritische Analyse der „Messianischen", wie sie trotz des Doppelgebots der Liebe gegenüber ihrer Mutter und Schwester, also gegenüber der Heimatgemeinde Jesu, versagen konnten.

15. Der moderne Staat Israel hat wie alle Staaten keine theologische, sondern nur eine funktionale Qualität, nämlich Schutzgehäuse für einen Teil des jüdischen Volkes zu sein. Er verdankt sich (a) der Treue Gottes, weder seinen ersten noch seinen zweiten Sohn (Hos 11,1; Mt 2,15) dem Tod zu überlassen; (b) einer biblisch verankerten Hoffnung auf Zion, auf ein Stück Land für befreite Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen, wie es allen Völkern zusteht, (c) den Erfahrungen von Diskriminierungen in allen Ländern, (d) der von Deutschland organisierten Vernichtung, (e) vielen Vertriebenen und Flüchtlingen aus Europa und muslimischen Ländern.

16. Ein Beschluss der UNO vom November 1947 schafft die völkerrechtlich gültige Voraussetzung, dass nach Jahrhunderten europäischer und osmanischer Kolonialherrschaft das jüdische wie das arabisch-palästinensische Volk in jeweils einem eigenen Staat mit anerkannten Grenzen leben soll und kann. Dieser Beschluss steht in der Reihe völkerrechtlich verbindlicher Beschlüsse, die nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Ende des politischen Kolonialismus in Afrika, Asien und Europa viele neue Grenzen und neue Staaten legitimieren. Selten ging es dabei gewaltfrei zu. Eine Revision mit Gewalt schaffte nur neue Gewalt.

17. Der Staat Israel existiert, wenn auch durch Vernichtungsdrohungen gefährdet; der palästinensische Staat noch nicht. Seine völkerrechtlich verankerte Existenz verhindern die widerstreitenden Interessen der Völkergemeinschaft und Nachbarn und nicht zuletzt die derzeitige Besetzung und eine Fakten schaffende Siedlungspolitik.

18. Der Ökumenische Rat der Kirchen erkennt seit seiner Gründung 1948 Israels Existenz an, der Vatikan seit 1993. Beide Gremien kritisieren in unterschiedlicher Schärfe jede Gewalt und verlangen Verhandlungen mit dem Ziel eines „Gerechten Friedens". Beide Völker haben das Recht, jeweils in einem Staat mit sicheren Grenzen zu leben und gleiche Rechte für ihre jeweiligen Minderheiten zu verwirklichen. Minderheiten testen die Humanität der Mehrheitsgesellschaften.

19. Der Rückgang der Zahl der Christinnen und Christen, nicht im Kernland Israel, wohl aber in muslimischen Ländern und in Israels besetzten Gebieten von 25 Prozent auf ca. fünf Prozent zeigt eine weitere Dringlichkeit für eine Problemlösung.

20. Jede Israel-Kritik antisemitisch zu nennen, ist genauso wirklichkeitsfremd, wie Israel, wo z. B. „one man – one vote“ (auch in den besetzten Gebieten) gilt, einen Apartheidstaat zu nennen. Es lässt sich nicht leugnen, dass Israel-Kritik (z. B. durch die massenhafte Verbreitung des Mel-Gibson-Films „Passion“ und der 1905 von der zaristischen Geheimpolizei gefälschten „Protokolle der Weisen von Zion“) alte christliche und europäische Antisemitismen wieder belebt. Ebenso lässt sich nicht leugnen, dass es apartheidliche Strukturen (z. B. in der Bewaffnung der Siedler, in Passgesetzen und Extra-Straßen für die besetzten Gebiete) gibt.

21. Ein Drittel des jüdischen Volkes wurde in einem singulären Genozid ermordet. Das erlaubt den nachfolgenden Generationen und den anderen Völkern keine Relativierungen dieses Faktums. Das palästinensische Volk empfindet seine Leiderfahrungen durch Flucht, Vertreibung, eine lange Isolation unter den arabischen Nachbarn und unter israelischer Besatzung auch als Katastrophe, als Naqba. Alle Verhandlungen für einen gerechten Frieden schließen ein, auf die unterschiedlichen Leiderfahrungen der jeweils anderen Seite nicht gleichsetzend, sondern respektvoll zu hören.

Martin Stöhr

(Martin Stöhr war Professor für Systematische Theologie an der Gesamthochschule Siegen [1986–1997] und Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain [1969–1986]. Von 1990 bis 1998 war er Präsident des „International Council of Christians and Jews“ [ICCJ] und ist heute deren Ehrenpräsident.)

Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt

Empfehlungen für einen Verhaltenskodex[1]

Präambel

Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen. Es ist jedoch wichtig, dass dies im Einklang mit den Prinzipien des Evangeliums geschieht, in uneingeschränktem Respekt vor und Liebe zu allen Menschen.

Im Bewusstsein der Spannungen zwischen Einzelnen und Gruppen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen und der vielfältigen Interpretationen des christlichen Zeugnisses sind der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und, auf Einladung des ÖRK, die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) über einen Zeitraum von fünf Jahren zusammengekommen, um gemeinsam nachzudenken und das vorliegende Dokument zu erarbeiten. Dieses Dokument soll keine theologische Erklärung zur Mission darstellen, sondern verfolgt die Absicht, sich mit praktischen Fragen auseinanderzusetzen, die sich für das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt ergeben.

Ziel dieses Dokuments ist es, Kirchen, Kirchenräte und Missionsgesellschaften dazu zu ermutigen, ihre gegenwärtige Praxis zu reflektieren und die Empfehlungen in diesem Dokument zu nutzen, um dort, wo es angemessen ist, eigene Richtlinien für Zeugnis und Mission unter Menschen zu erarbeiten, die einer anderen Religion oder keiner bestimmten Religion angehören. Wir hoffen, dass Christen und Christinnen in aller Welt dieses Dokument vor dem Hintergrund ihrer eigenen Praxis studieren, ihren Glauben an Christus in Wort und Tat zu bezeugen.

Grundlagen für das christliche Zeugnis

1. Für Christen/innen ist es ein Vorrecht und eine Freude, Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, die in ihnen ist, und dies mit Sanftmut und Respekt zu tun (vgl. 1. Petrus 3,15).

2. Jesus Christus ist der Zeuge schlechthin (vgl. Johannes 18,37). Christliches Zeugnis bedeutet immer, Anteil an seinem Zeugnis zu haben, das sich in der Ver-

[1] Diese Empfehlungen zu respektvollem Verhalten von Missionaren/innen, Evangelisten/innen und anderen Zeugen/innen des Evangeliums bei der Verkündigung des christlichen Glaubens wurden nach einem fünfjährigen Konsultationsprozess im Sommer 2011 veröffentlicht, an dem der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog (PCID) der römisch-katholischen Kirche und die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) teilgenommen hatten.

kündigung des Reiches Gottes, im Dienst am Nächsten und in völliger Selbsthingabe äußert, selbst wenn diese zum Kreuz führen. So wie der Vater den Sohn in der Kraft des Heiligen Geistes gesandt hat, so sind Gläubige mit der Sendung beauftragt, in Wort und Tat die Liebe des dreieinigen Gottes zu bezeugen.

3. Das Vorbild und die Lehre Jesu und der frühen Kirche müssen das Leitbild für christliche Mission sein. Seit zwei Jahrtausenden streben Christen/innen danach, dem Weg Christi zu folgen, indem sie die Gute Nachricht vom Reich Gottes weitergeben (vgl. Lukas 4,16–20).

4. Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt umfasst auch den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. Apostelgeschichte 17,22–28).

5. In einigen Kontexten stößt das Anliegen, das Evangelium zu leben und zu verkündigen, auf Schwierigkeiten, Behinderungen oder sogar Verbote. Und doch sind Christen/innen von Christus beauftragt, weiterhin in Treue und gegenseitiger Solidarität von ihm Zeugnis abzulegen (vgl. Matthäus 28,19.20; Markus 16,14–18; Lukas 24,44–48; Johannes 20,21; Apostelgeschichte 1,8).

6. Wenn Christen/innen bei der Ausübung ihrer Mission zu unangemessenen Methoden wie Täuschung und Zwangsmitteln greifen, verraten sie das Evangelium und können anderen Leid zufügen. Über solche Verirrungen muss Buße getan werden und sie erinnern uns daran, dass wir fortlaufend auf Gottes Gnade angewiesen sind (vgl. Römer 3,23).

7. Christen/innen bekräftigen, dass es zwar ihre Verantwortung ist, von Chris-tus Zeugnis abzulegen, dass die Bekehrung dabei jedoch letztendlich das Werk des Heiligen Geistes ist (vgl. Johannes 16,7–9; Apostelgeschichte 10,44-47). Sie wissen, dass der Geist weht, wo er will, auf eine Art und Weise, über die kein Mensch verfügen kann (vgl. Johannes 3,8).

Prinzipien

In ihrem Bestreben, den Auftrag Christi in angemessener Weise zu erfüllen, sind Christen/innen dazu aufgerufen, an folgenden Prinzipien festzuhalten, vor allem in interreligiösen Begegnungen.

1. *Handeln in Gottes Liebe.* Christen/innen glauben, dass Gott der Ursprung aller Liebe ist. Dementsprechend sind sie in ihrem Zeugnis dazu berufen, ein Leben der Liebe zu führen und ihren Nächsten so zu lieben wie sich selbst (vgl. Matthäus 22,34–40; Johannes 14,15).

2. *Jesus Christus nachahmen.* In allen Lebensbereichen und besonders in ihrem Zeugnis sind Christen/innen dazu berufen, dem Vorbild und der Lehre Jesu Christi zu folgen, seine Liebe weiterzugeben und Gott, den Vater, in der Kraft des Heiligen Geistes zu verherrlichen (vgl. Johannes 20,21– 23).

3. *Christliche Tugenden.* Christen/innen sind dazu berufen, ihr Verhalten von Integrität, Nächstenliebe, Mitgefühl und Demut bestimmen zu lassen und alle Arroganz, Herablassung und Herabsetzung anderer abzulegen (vgl. Galater 5,22).

4. *Taten des Dienens und der Gerechtigkeit.* Christen/innen sind dazu berufen, gerecht zu handeln und mitfühlend zu lieben (vgl. Micha 6,8). Sie sind darüber

hinaus dazu berufen, anderen zu dienen und dabei Christus in den Geringsten ihrer Schwestern und Brüder zu erkennen (vgl. Matthäus 25,45). Soziale Dienste, wie die Bereitstellung von Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsfürsorge, Nothilfe sowie Eintreten für Gerechtigkeit und rechtliche Fürsprache sind integraler Bestandteil davon, das Evangelium zu bezeugen. Die Ausnutzung von Armut und Not hat im christlichen Dienst keinen Platz. Christen/innen sollten es in ihrem Dienst ablehnen und darauf verzichten, Menschen durch materielle Anreize und Belohnungen gewinnen zu wollen.

5. *Verantwortungsvoller Umgang mit Heilungsdiensten.* Als integralen Bestandteil der Bezeugung des Evangeliums üben Christen/innen Heilungsdienste aus. Sie sind dazu berufen, diese Dienste verantwortungsbewusst auszuführen und dabei die menschliche Würde uneingeschränkt zu achten. Dabei müssen sie sicherstellen, dass die Verwundbarkeit der Menschen und ihr Bedürfnis nach Heilung nicht ausgenutzt werden.

6. *Ablehnung von Gewalt.* Christen/innen sind aufgerufen, in ihrem Zeugnis alle Formen von Gewalt und Machtmissbrauch abzulehnen, auch deren psychologische und soziale Formen. Sie lehnen auch Gewalt, ungerechte Diskriminierung oder Unterdrückung durch religiöse oder säkulare Autoritäten ab. Dazu gehören auch die Entweihung oder Zerstörung von Gottesdienstgebäuden und heiligen Symbolen oder Texten.

7. *Religions- und Glaubensfreiheit.* Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, seine Religion öffentlich zu bekennen, auszuüben, zu verbreiten und zu wechseln. Diese Freiheit entspringt unmittelbar aus der Würde des Menschen, die ihre Grundlage in der Erschaffung aller Menschen als Ebenbild Gottes hat (vgl. Genesis 1,26). Deswegen haben alle Menschen gleiche Rechte und Pflichten. Überall dort, wo irgendeine Religion für politische Zwecke instrumentalisiert wird oder wo religiöse Verfolgung stattfindet, haben Christen/innen den Auftrag, als prophetische Zeugen und Zeuginnen solche Handlungsweisen anzuprangern.

8. *Gegenseitiger Respekt und Solidarität.* Christen/innen sind aufgerufen, sich zu verpflichten, mit allen Menschen in gegenseitigem Respekt zusammenzuarbeiten und mit ihnen gemeinsam Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinwohl voranzutreiben. Interreligiöse Zusammenarbeit ist eine wesentliche Dimension einer solchen Verpflichtung.

9. *Respekt für alle Menschen.* Christen/innen sind sich bewusst, dass das Evangelium Kulturen sowohl hinterfragt als auch bereichert. Selbst wenn das Evangelium bestimmte Aspekte von Kulturen hinterfragt, sind Christen/innen dazu berufen, alle Menschen mit Respekt zu behandeln. Sie sind außerdem dazu berufen, Elemente in ihrer eigenen Kultur zu erkennen, die durch das Evangelium hinterfragt werden, und sich davor in Acht zu nehmen, anderen ihre eigenen spezifischen kulturellen Ausdrucksformen aufzuzwingen.

10. *Kein falsches Zeugnis geben.* Christen/innen müssen aufrichtig und *respekt*voll reden; sie müssen zuhören, um den Glauben und die Glaubenspraxis anderer kennen zu lernen und zu verstehen, und sie werden dazu ermutigt, das anzuerkennen und wertzuschätzen, was darin gut und wahr ist. Alle Anmerkungen oder kritischen Anfragen sollten in einem Geist des gegenseitigen Respekts erfolgen. Da-

bei muss sichergestellt werden, dass kein falsches Zeugnis über andere Religionen abgelegt wird.

11. *Persönliche Ernsthaftigkeit sicherstellen.* Christen/innen müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass der Wechsel der Religion ein entscheidender Schritt ist, der von einem ausreichendem zeitlichen Freiraum begleitet sein muss, um angemessen darüber nachzudenken und sich darauf vorzubereiten zu können. Dieser Prozess muss in völliger persönlicher Freiheit erfolgen.

12. *Aufbau interreligiöser Beziehungen.* Christen/innen sollten weiterhin von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen anderer Religionen aufbauen, um gegenseitiges Verständnis, Versöhnung und Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl zu fördern. Deswegen sind Christen/innen dazu aufgerufen, mit anderen auf eine gemeinsame Vision und Praxis interreligiöser Beziehungen hinzuarbeiten.

Empfehlungen

Die Dritte Konsultation wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Kooperation mit der Weltweiten Evangelischen Allianz und vom PCID des Heiligen Stuhls mit Teilnehmenden der größten christlichen Glaubensgemeinschaften (Katholiken, Orthodoxe, Protestanten, Evangelikale, Pfingstler) organisiert und erarbeitete im Geist ökumenischer Zusammenarbeit dieses Dokument. Wir *empfehlen* unseren Kirchen, nationalen und regionalen konfessionellen Zusammenschlüssen und Missionsorganisationen, insbesondere denjenigen, die in einem interreligiösen Kontext arbeiten, dass sie:

1. die in diesem Dokument dargelegten Themen *studieren* und gegebenenfalls Verhaltensrichtlinien für das christliche Zeugnis *formulieren*, die ihrem spezifischen Kontext angemessen sind. Wo möglich, sollte dies ökumenisch und in Beratung mit Vertretern/innen anderer Religionen geschehen.

2. von Respekt und Vertrauen geprägte Beziehungen mit Angehörigen aller Religionen *aufbauen,* insbesondere auf institutioneller Ebene zwischen Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften, und sich als Teil ihres christlichen Engagements in anhaltenden interreligiösen Dialog einbringen. In bestimmten Kontexten, in denen Jahre der Spannungen und des Konflikts zu tief empfundenem Misstrauen und Vertrauensbrüchen zwischen und innerhalb von Gesellschaften geführt haben, kann interreligiöser Dialog neue Möglichkeiten eröffnen, um Konflikte zu bewältigen, Gerechtigkeit wiederherzustellen, Erinnerungen zu heilen, Versöhnung zu bringen und Frieden zu schaffen.

3. Christen/innen *ermutigen,* ihre eigene religiöse Identität und ihren Glauben zu *stärken* und dabei gleichzeitig ihr Wissen über andere Religionen und deren Verständnis zu *vertiefen*, und zwar aus der Sicht von Angehörigen dieser Religionen. Um angemessen von Christus Zeugnis abzulegen, müssen Christen/innen es vermeiden, die Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraxis von Angehörigen anderer Religionen falsch darzustellen.

4. mit anderen Religionsgemeinschaften *zusammenarbeiten,* indem sie sich gemeinsam für Gerechtigkeit und das Gemeinwohl einsetzen und sich, wo irgend

möglich, gemeinsam mit Menschen solidarisieren, die sich in Konfliktsituationen befinden.

5. ihre Regierungen dazu *aufrufen,* sicherzustellen, dass Religionsfreiheit angemessen und umfassend respektiert wird, in dem Bewusstsein, dass in vielen Ländern religiöse Einrichtungen und Einzelpersonen daran gehindert werden, ihre Mission auszuführen.

6. für ihre Nächsten und deren Wohlergehen *beten,* in dem Bewusstsein, dass Gebet wesentlicher Teil unseres Seins und Tuns und der Mission Christi ist.

Anhang: Zu diesem Dokument

1. In der heutigen Welt arbeiten Christen/innen zunehmend miteinander und mit Angehörigen anderer Religionen zusammen. Der Päpstliche Rat für Interreligiösen Dialog des Heiligen Stuhls und das Programm für interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen haben eine gemeinsame Geschichte solcher Zusammenarbeit. Beispiele für diese Zusammenarbeit sind Studien zu interreligiöser Ehe (1994–1997), interreligiösem Gebet (1997–1998) und afrikanischer Religiosität (seit 2000). Das vorliegende Dokument ist ein Ergebnis ihrer gemeinsamen Arbeit.

2. Es gibt heute zunehmend interreligiöse Spannungen in der Welt, die bis hin zu Gewalt und zum Verlust von Menschenleben führen. Politische, wirtschaftliche und andere Faktoren spielen bei diesen Spannungen eine Rolle. Auch Christen/innen sind manchmal Teil dieser Spannungen, freiwillig oder unfreiwillig, entweder als Verfolgte oder als solche, die sich an der Gewalt beteiligen. Als Antwort darauf haben der Päpstliche Rat für Interreligiösen Dialog und das Programm für interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit des ÖRK beschlossen, die damit verbundenen Themen in einer gemeinsamen Ausarbeitung von Verhaltensrichtlinien für das christliche Zeugnis aufzugreifen. Das Programm für interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit des ÖRK lud die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) dazu ein, sich an diesem Arbeitsprozess zu beteiligen, und diese Einladung wurde gerne angenommen.

3. Zunächst wurden zwei Konsultationen abgehalten: Die erste fand 2006 im italienischen Lariano statt und trug den Titel: „Eine Bestandsaufnahme der Realität". Dort legten Angehörige verschiedener Religionen ihre Standpunkte und Erfahrungen im Blick auf die Frage der Bekehrung dar. Eine Aussage der Konsultation lautet: „Wir bekräftigen, dass jeder Mensch das Recht hat, für Verständnis für den eigenen Glauben zu werben, die Ausübung dieses Rechts jedoch nicht auf Kosten der Rechte und religiösen Empfindungen anderer gehen darf. Religionsfreiheit legt uns allen die nicht verhandelbare Verantwortung auf, andere Glaubensrichtungen zu respektieren und sie niemals zu diffamieren, herabzuwürdigen oder falsch darzustellen, um dadurch die Überlegenheit unseres eigenen Glaubens zu betonen."

4. Die zweite Konsultation, eine innerchristliche Zusammenkunft, wurde 2007 im französischen Toulouse abgehalten, um über dieselben Fragestellungen nachzudenken. Fragen zu Familie und Gesellschaft, Respekt vor anderen, Wirtschaft, Markt und Wettbewerb sowie Gewalt und Politik wurden ausführlich disku-

tiert. Die pastoralen und missionarischen Fragestellungen rund um diese Themen dienten als Grundlage für die weitere theologische Reflexion und für die Prinzipien, die im vorliegenden Dokument erarbeitet wurden. Jede Fragestellung ist für sich genommen wichtig und verdient mehr Aufmerksamkeit, als ihr in einem kurzen Dokument wie diesen Empfehlungen gewidmet werden kann.

5. Die Teilnehmenden der dritten (innerchristlichen) Konsultation trafen sich vom 25.–28. Januar 2011 im thailändischen Bangkok und stellten das vorliegende Dokument fertig.

Übersetzung aus dem Englischen: Institut für Religionsfreiheit (IIRF) der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) durch Stefanie Seibel und Thomas Schirrmacher, überarbeitet vom Sprachendienst des ÖRK

Hofgeismar-Erklärung: Gewalt im Namen Gottes?[1]

„Ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen." (Josua 24)

Die Welt ist voller Gewalt. Allzu oft werden die gewalttätigen Geschichten in der Bibel dazu benutzt, weltliche Gewalt zu zementieren statt sie zu begrenzen. Wir sind daher dazu aufgerufen, uns mit der Gewalt in den biblischen Texten auseinanderzusetzen und durch sie auf eine Welt des Friedens hin zu arbeiten. Als Christen und Christinnen reagieren wir auf Leid mit Einfühlungsvermögen und versuchen selbst diejenigen zu lieben und zu achten, die sich uns gegenüber als Feinde verhalten.

Christen und Juden aus der ganzen Welt versammelten sich vom 23.–27. Februar 2012 in Hofgeismar, Deutschland, zu einer *Konferenz des Ökumenischen Forums Palästina-Israel (PIEF)* des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) in Zusammenarbeit mit der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) und der *Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck* (EKKW). Begleitet von täglichem Erleben der Liturgie und des Gebets, das die geistlichen Dimensionen der Texte öffnete, war die Konferenz darauf ausgerichtet, die ökumenisch-theologische Reflexion über Aspekte des israelisch-palästinensischen Konflikts zu intensivieren. Nach drei vorangegangenen Konferenzen in Amman, Bern und Balamand sollte das Treffen in Hofgeismar das ökumenische Bewusstsein dafür schärfen, dass unterschiedliche Kontexte sich auf Bibelverständnis und Theologie auswirken, und welche Herausforderungen kontextuelle Ansätze bergen. Das Buch Josua wurde bewusst als Grundlage des Treffens gewählt aufgrund seiner offensichtlichen Bezüge zu Landbesitzansprüchen, seiner Verflechtung von Religion und Gewalt, und weil gewisse jüdische und christliche Bewegungen sich häufig hierauf berufen, um die Besatzungs- und Siedlungspolitik des modernen Staates Israel zu rechtfertigen.

In Bern bekräftigten wir seinerzeit, dass „die Bibel nicht dazu benutzt werden darf, Unterdrückung zu rechtfertigen oder grob vereinfachende Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen abzugeben und so den [israelisch-palästinensischen] Konflikt zu sakralisieren und seine soziopolitischen, wirtschaftlichen und geschichtlichen Dimensionen außer Acht zu lassen". Das Buch Josua mit seinen mythischen Be-

[1] „Violence in the Name of God? Joshua in changing contexts", eine Nahostkonferenz, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und seinem Ökumenischen Forum für Palästina-Israel (PIEF) in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck organisiert worden war, fand vom 23. bis 27. Februar im Evangelischen Predigerseminar Hofgeismar statt. Die Vorgängerkonferenz im Rahmen des Ökumenischen Forums für Palästina-Israel „Promised Land" war im September 2008 in Bern/Schweiz.

schreibungen von geplantem Völkermord, Massakern, ethnischer Säuberung, erzwungener Knechtschaft und ethnischer Trennung ist ein äußerst provokanter Text. Bestimmte Interpretationen des Buches – besonders diejenigen, die den Text als präskriptiv ansehen – können zu gefährlichen Schlussfolgerungen führen. In diesem Bewusstsein war die Konferenzstruktur gezielt von thematischen Bibelarbeiten im Plenum und in Arbeitsgruppen bestimmt sowie von Vorträgen, die exegetische, historische und zeitgenössische Aspekte des Buches Josua sowie Gewalt in anderen biblischen Geschichten ansprachen.

Unsere Zusammenkunft war durch globale Beteiligung und Perspektivenvielfalt geprägt, was sich als segensreich erwies. Frühere Konferenzen in dieser Serie haben von einem starken Engagement seitens der kontextuellen Perspektiven von palästinensischen Christen und westlichen christlichen Vertretern der westlichen Formen jüdisch-christlichen Dialogs profitiert. Das Treffen in Hofgeismar weitete das Gespräch durch die Einladung jüdischer Teilnehmender und die Einbeziehung einer globalen Perspektive aus. Über den Nahen Osten und den globalen Norden hinaus schloss die Konferenz Teilnehmende aus Lateinamerika, Afrika und Ostasien ein. Unsere gemeinsame Zeit machte deutlich, dass offene Diskussionen zwischen Menschen mit sehr unterschiedlichen Kontexten möglich und fruchtbar sind, vor allem wenn sie gemeinsam auf die Bibel hören. Über das gemeinsame Anliegen der Bibelauslegung hinaus verdeutlichte diese breite Beteiligung, dass das, was im Nahen Osten geschieht, nicht nur die Menschen in dieser Region betrifft, sondern Völker in der ganzen Welt.

Die breite Vielfalt der Beteiligung in Hofgeismar führte zu einer Vielzahl von miteinander geteilten Zugängen. Während der gesamten Konferenz war klar, dass viele gültige Auslegungen biblischer Texte möglich sind und dass jeder und jede von uns sich der Bibel aus unserem je eigenen Kontext heraus nähert. Für christliche Gemeinschaften beispielsweise ist es hilfreich, sowohl christologische Lesarten des Alten Testaments als auch solche, in denen das Alte Testament sich selbst interpretiert, ernst zu nehmen. Beide Ansätze bestätigen das Alte Testament als einen wesentlichen Bestandteil unserer lebendigen christlichen Bibel.

Es gibt viele problematische Wege der Annäherung an das biblische Zeugnis. In den traditionellen Kirchen des Westens finden wir viele Beispiele, wo Gelehrte und Pastoren eine gute Exegese treiben, aber die Folgen ihrer Auslegung für die Menschen von heute ignorieren. Andererseits sind wortwörtliche, unkritische Lesarten respektlos gegenüber dem Text selbst und können darüber hinaus in Gegensatz zu Werten der Menschenwürde und des menschlichen Lebens geraten.

Das Buch Josua inspiriert und sanktioniert weiterhin Gewaltausübung durch einige Christen und Juden. Angesichts der Vielzahl der vorliegenden hermeneutischen Ansätze und der Möglichkeit mehrerer überzeugender Interpretationen gibt es verschiedene Weisen, sich dem Text zu nähern. Wir haben uns daher auf Gerechtigkeit als hermeneutischen Schlüssel geeinigt. Gerechtigkeit bezieht eine Vielzahl von anderen Themen ein wie Ethik, Menschenrechte und sozioökonomische Gegebenheiten, einschließlich der Habgier. Gerechtigkeit selbst ist eine umstrittene Kategorie, was diesen Begriff zu einem fruchtbaren Feld inner-christlichen und interreligiösen Ringens werden lässt. Das Wesen der Verantwortung bekommt

zentrale Bedeutung für eine gerechtigkeitsorientierte Auslegung der Bibel. Vor Gott und unseren Gemeinschaften sind wir verantwortlich: den Juden gegenüber für die historischen und andauernden Realitäten des Antisemitismus, den Palästinensern gegenüber seit der Nakba, den muslimischen Nachbarn gegenüber angesichts der Islamophobie, aber auch gegenüber anderen verletzlichen Personengruppen, insbesondere den Opfern kolonialer Eroberung.

Mehrere Male wurde während der Konferenz darauf hingewiesen, dass das Buch Josua und ähnliche biblische Texte äußerst schädlich wirken können, wenn sie dazu benutzt werden, politische und militärische Macht zu sanktionieren. Palästinensische Christen, die an der Konferenz teilnahmen, wiesen darauf hin, welche Auswirkungen eine solche Verwendung des Buches Josua sowohl auf ihr politisches als auch auf ihr Glaubensleben hat. Mehrere Erzählungen im Alten Testament, vor allem das Buch Josua, wurden und werden von einflussreichen Gruppen benutzt, um die anhaltende Besetzung der palästinensischen Gebiete und die Siedlungspolitik des Staates Israel zu rechtfertigen. Ein Ergebnis dieser politischen Realitäten ist, dass palästinensische Christen nicht nur ihrem Land, sondern auch einem Großteil ihres christlichen Schriftenkanons entfremdet werden. Wir erfuhren, wie palästinensische Christen bestrebt sind, Lesarten des Alten Testaments in einer Weise wiederzugewinnen, die den ganzen Kanon bejaht, ohne dabei die historischen und politischen Prozesse, die ihr Leiden verstärken, gut zu heißen.

Der Text des Buches Josua ist voll von Gewalt, die sich überall in der Bibel wiederfindet. In der Bibel und in unserer heutigen Welt ist das Töten nicht die einzige Form der Gewaltausübung. Unterwerfung und Ausgrenzung, einschließlich ungleicher Systeme von Rechten und Privilegien sind Formen der systemischen Gewalt. Die Gender-Analyse ist ein erhellendes Werkzeug zur Interpretation von biblischen Texten und politischen Realitäten. Zugleich erkennen wir, dass kreative friedliche Mittel des Widerstandes gegen Gewalt und Unterdrückung unterstützt und ermutigt werden sollten. Wir wurden an die mühsam errungene Einsicht des deutschen Theologen Dietrich Bonhoeffer erinnert, die Bibel „von unten“ zu lesen. Die biblischen Erzählungen ermächtigen die Unterdrückten, aktiv für ihre eigene Emanzipation einzutreten.

Im Buch Josua geht es um Sinngebung. Es ist ein Projekt nationaler Geschichtsschreibung. Wir sind uns bewusst, dass es ein Akt von Gewaltausübung sein kann, die Erinnerungen an andere Gemeinschaften zu verleugnen; solch vorsätzliche Geschichtsvergessenheit kann ein Vorspiel dazu sein, das Recht der Gemeinschaften auf Existenz zu bestreiten.

Das Buch Josua ist eine Quelle, die die Kolonialisierung von Afrika, Lateinamerika, Nordamerika, Australien und dem Nahen Osten selbst gerechtfertigt hat. Diese Geschichte hat den ehemaligen Kolonialgebieten ein Erbe von Gewalt hinterlassen. Wo diese Ideologien von religiöser Überzeugung genährt werden, ist die Kirche gefordert. Wenn religiös-motivierte Gewalt von der Kirche verurteilt wird, dürfen wir nicht vergessen, dass diese Sensibilität sich erst in einer Zeit entwickelt hat, in der die eigene Macht der Kirche schwindet, auch wenn wir in jedem Zeitalter der Kirche prophetische Stimmen erkennen. Bis vor relativ kurzer Zeit war religiös motivierte Gewalt ein Merkmal des europäischen Lebens. Eine Lektion der konfes-

sionellen Kriege ist, dass politische Rahmenbedingungen für die Gesellschaft anzustreben sind, die religiösen Unterschieden Raum geben, aber in denen alle die gleichen bürgerlichen Rechte haben. Selbstkritische Perspektiven aus dem Kontext des Westens/Nordens können sehr hilfreich sein, wenn wir die gegenwärtigen Ideologien, Strukturen und Machtsysteme betrachten, die im israelisch-palästinensischen Konflikt und in anderen Kontexten wirksam sind.

Unser Aufruf ist klar: Keine Gewalt mehr im Namen Gottes!

* * *

„Selig sind, die Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.
Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen.
Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden.
Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.
Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.
Selig sind, die Frieden stiften, denn sie werden Gottes Kinder heißen."
(Matthäus 5)

* * *

Angenommen von den Teilnehmenden der Konferenz
in Hofgeismar am 27. Februar 2012

(Autorisierte deutsche Übersetzung: Hofgeismar, 13. März 2012)

Nachruf auf Professor Dr. Dr. h.c. Milton Schwantes

Pastor, Professor und Befreiungstheologe Lateinamerikas

Milton Schwantes wurde am 26. April 1946 in dem Ort Tapera, im Bundestaat Rio Grande do Sul/Brasilien, als vierter Sohn einer Familie von Landwirten deutscher Abstammung geboren. Mit nur vier Jahren verlor er seinen Vater. Da es für die Mutter sehr schwierig war, mit den vier Kindern auf dem Land zu arbeiten, zog die Familie zunächst nach Nova Petropólis und dann nach São Leopoldo, wo die Witwe Schwantes am Instituto Pré-Teológico eine Arbeit als Köchin bekam. Am 2. Oktober 1960 wurde Milton Schwantes mit 14 Jahren in der Evangelisch-lutherischen Gemeinde in São Leopoldo von Pastor W. Hilbk konfirmiert. Der Konfirmationsspruch „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen" (Matthäus 6,33) wurde Schwantes zum Lebensprogramm.

Schwantes ist in São Leopoldo zur Schule gegangen, wo er auch das Instituto Pré-Teológico besuchte (1959–1965). An der Faculdade de Teologia der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien absolvierte er sein Theologiestudium (1966–1970). In einem Interview behauptete Milton: „Ich habe das Theologiestudium und die hebräische Sprache sehr genossen." Nach dem Studium in Brasilien machte er seine Promotion im Fach Altes Testament bei Prof. Dr. Hans Walter Wolff an der Universität Heidelberg. Seine Doktorarbeit erhielt den Titel „Das Recht der Armen" (1974). Zurück in Brasilien arbeitete er als Pastor in der Evangelisch-lutherischen Gemeinde Cunha Porã, im Bundesstaat Santa Catarina, wo er schon anfing, Bibelstudien und andere Materialien für die Gemeindearbeit zu veröffentlichen. Seit 1977 schrieb er homiletische Auslegungen und Entwürfe zur Predigttextreihe in der Reihe „Proclamar Libertação".

Im Jahr 1978 wurde er als Professor für Altes Testament an der Theologischen Hochschule (Faculdade de Teologia) in São Leopoldo, heute Faculdades EST, berufen. Als Theologiestudentin hatte ich das Privileg, mit ihm Hebräisch und Altes Testament zu studieren. Milton Schwantes war der erste Professor, der ein Seminar über Frauen im Alten Testament geleitet hat. Er hat verschiedene Generationen von Studierenden durch die Methode der Bibellektüre von unten (Método da Leitura Popular da Bíblia) beeinflusst. Sowohl das Engagement für die Armen, die soziale Gerechtigkeit und den Frieden als auch der Einsatz für ökumenisches Arbeiten und Leben waren in unseren Diskussionen immer gegenwärtig. Es war Teil seines Lebens. Um in der Nähe einfacher Leute zu wohnen, lehnte er die Professorenwohnung auf dem „Spiegelberg" (Morro do Espelho) und den Dozentengehaltszuschuss ab und lebte mit seiner ersten Frau in einer einfachen Wohnung („casa popular") in einem Arbeiterviertel (Bairro São Borja). Er wollte Theologie im Dialog mit den Studierenden und auch mit den Nachbar/innen und einfachen Menschen betreiben. Nach Abschluss eines Seminars am Semesterende luden er und seine Frau uns stets in ihr Haus ein, wo es etwas zu essen mit gutem Gespräch gab.

Damals gab es noch nicht viel theologische Literatur in portugiesischer Sprache von brasilianischen Autoren. Schwantes machte in dieser Hinsicht Pionierarbeit, indem er viele biblische Artikel und Kommentare veröffentlichte. Erwähnt seien beispielsweise der „Kommentar zu Haggai" (1986; auf Deutsch unter dem Titel „Haggai. Tage der Hoffnung" 2009 erschienen), „Die Familie von Sarah und Abraham" (1986), „Leiden und Hoffnung im Exil" (1987, im Kontakt mit leidenden Menschen in Chile entstanden). Die Militärdiktatur in Brasilien (1964–1985) und in anderen lateinamerikanischen Ländern, das Massenelend und das Leben der Armen waren für Schwantes theologisch wichtige Anstöße, die Bibel aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen zu lesen und zusammen mit ihnen für ihre Befreiung zu kämpfen. Und so hat er viele Artikel und Bücher mit anderen Befreiungstheologen/innen veröffentlicht. Am Anfang der 80er Jahre war er, zusammen mit dem Karmeliter Carlos Mesters und anderen Bibelwissenschaftler/innen, maßgebend bei der Gründung des Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, dem Zentrum für eine neue Art, die Bibel zu lesen.

Im Jahr 1987 übernahm Schwantes die Pfarrstelle in der Lutherischen Gemeinde Garulhos, einem Vorort von São Paulo. Gleichzeitig übernahm er auch die Professur für Altes Testament am Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião der Methodistischen Universität in São Bernardo do Campo bei São Paulo. Er war Gastprofessor an mehreren Universitäten in Brasilien, Lateinamerika und Europa. Er hat sowohl auf der wissenschaftlichen als auch auf der praktischen Ebene eng mit lutherischen, katholischen, reformierten und anderen protestantischen Befreiungstheologen/innen zusammengearbeitet. Er pflegte intensiven Kontakt zu sozialen Bewegungen, Basisgemeinden und nichtkirchlichen Gruppen und Organisationen in Brasilien und anderen lateinamerikanischen Ländern. Seine wissenschaftliche Lehrtätigkeit war zugleich höchst praxisorientiert und hat zahlreiche Studierende und Doktoranden/innen aus vielen Ländern und verschiedeneren Konfessionen inspiriert. Professor Schwantes hat auch mich zur Promotion ermutigt und inspiriert.

Ein großes Anliegen von Schwantes war es, armen, speziell schwarze und indigene Frauen akademisch auszurüsten, sodass sie in ihrer Umgebung als theologische und pastorale Ausbildnerinnen und Leiterinnen tätig sein konnten. Dabei brachte er eine Flut von exegetischer und pastoraler Literatur hervor. Neben den vielen schon erwähnten Publikationen war für den lateinamerikanischen Kontext die Gründung von zwei ökumenischen biblischen Zeitschriften von großer Wichtigkeit. Zusammen mit anderen biblischen Theologen/innen Lateinamerikas wurde die Zeitschrift für Biblische Interpretation in Lateinamerika – RIBLA – gegründet und für die an der Basis arbeitenden Multiplikator/innen wurde die Zeitschrift „Estudos Bíblicos" geschaffen. Ein weiteres Projekt in diesem Kontext ist die Reihe „Lateinamerikanische Biblische Bibliographie" (Bibliografia Bíblica Latinoamericana), das einer Demokratisierung des biblischen Wissens in Lateinamerika gleichkommt.

Schwantes hat auch die Arbeitsgruppen geleitet, die 1990 und 1997 für die Bibelarbeiten in der 8. und 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Curitiba (Paraná) bzw. Hong Kong verantwortlich waren. Er hat sich an der Vorbereitung der Bibelarbeiten für die 9. Vollversammlung des Ökumenischen

Rates der Kirchen (ÖRK) in Porto Alegre im Jahr 2006 beteiligt. In Deutschland war er regelmäßig als Referent auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT).

Im Jahr 2002 erhielt Schwantes die Ehrendoktorwürde an der Philipps-Universität Marburg. Rainer Kessler würdigte „ihn als mannigfachen theologischen Brückenbauer, welcher der alttestamentlichen Exegese und Predigt starke, nachhaltige Impulse gegeben hat" (Erhard S. Gerstenberger: „Nachruf auf Prof. Dr. Milton Schwantes"). Anlässlich der vom Centro de Estudos Bíblicos CEBI und von der Faculdades EST gestalteten Feier seines 60. Geburtstages (2006) in São Leopoldo nannte ihn Prof. Dr. Lothar Hoch „Pfarrer, Professor, Prophet und Prediger" und erwähnte, dass man Schwantes notwendigerweise mit anderen Ausbildungsstätten, Universitäten, Kirchen und Kontexten „teilen" müsse. Bei dieser Gelegenheit bekam er die Festschrift „Prophetie und Hoffnung – ein Tribut an Milton Schwantes" („Profecia e Esperança – um tributo a Milton Schwantes"). Und im Jahr 2008 erhielt er die Ehrendoktorwürde vom Instituto Teológico São Paulo (ITESP), eine katholische Theologische Hochschule. Der Direktor des Instituts, Priester José Luiz Cazarroto, sagte: „Die Initiative, den Titel Professor Schwantes zu geben, kam von den Studenten, die damit die Arbeit des Professors in Forschung und pastoraler Tätigkeit anerkennen."

Am 1. März 2012 ist Milton Schwantes nach schwerer Krankheit in São Paulo gestorben. Für uns bleibt sein prophetisches Zeugnis und sein hoffnungsvoller Traum wichtig: Eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit, wo Gott mit seinem Volk wohnt. Er war ein lutherischer Pastor mit einem zutiefst ökumenischen Herzen. Wir denken im Gebet an seine Frau Rosi und an ihre drei erwachsenen Töchter. Möge Milton im Frieden Gottes ruhen, des Gottes, der ihm die Möglichkeit der Verkündigung seines Wortes gegeben hat. Möge Gott ihn in seiner gnädigen Hand bergen.

Claudete Beise Ulrich

(Dr. Claudete Beise Ulrich, Pfarrerin der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, z. Z. Studienleiterin an der Missionsakademie an der Universität Hamburg, im Dialog mit Dr. Nelson Kilpp, Pfarrer der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, z. Z. ökumenischer Mitarbeiter in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, in Kassel.)

Gestern – heute – morgen

Ein schwieriges Verhältnis? Die christlichen Kirchen und der Staat Israel. Studientagung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft in Kooperation mit dem Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und der Konrad Adenauer Stiftung am 17. Januar 2012 in Berlin. Auf dieser Tagung wurde nicht nur das Kairos-Palästina-Dokument analysiert (Dr. Michael Volkmann, Bad Boll), sondern es kamen auch Vertreter der Kirchen zu Wort, um das Verhältnis zum Staat Israel in umfassenderem Umfang zu bedenken (Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff aus katholischer Sicht, Präses Nikolaus Schneider aus evangelischer Sicht). Der Publizist Alan Posener brachte die publizistische Wahrnehmung zum Ausdruck.

Tagung *Progressives Judentum in Deutschland.* Eine sich entwickelnde, dynamisch-lebendige Religion. Die Wurzeln des Progressiven Judentums liegen in Deutschland. Rabbiner Abraham Geiger begründete 1870 die Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Evangelische Akademie Bad Boll, 5. bis 7. März.

Tagung *Palästina und Israel, Frieden in Grenzen. Wie geht es weiter in Nahost?* Palästinas Präsident Abbas hat im Herbst 2011 beantragt, Palästina als Staat in die UNO aufzunehmen. Durch den Siedlungsbau Israels in Ostjerusalem und der Westbank gibt es kein zusammenhängendes Territorium für einen souveränen Staat Palästina. Die internationalen Vermittler wollen zunächst über Grenzen verhandeln. Die Tagung greift diese und weitere Fragen auf, Ev. Akademie Bad Boll, 29. Juni bis 1. Juli.

Vom 20. bis 22. Januar fand die erste *Begegnungstagung der evangelischen Synoden in Europa* in der Evangelischen Akademie Bad Boll statt. Veranstaltet wurde diese Begegnungstagung von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und der württembergischen Landessynode. Thema der Tagung war die *Stärkung der Zusammenarbeit zwischen den evangelischen Kirchen in Europa.* 70 Kirchenparlamentarier aus 14 Staaten diskutierten in Bad Boll über Menschrechtsfragen und Migration, die Zukunft der Diakonie, die Mitwirkung von Laien in der evangelischen Kirche sowie das Verhältnis von Jugend und Kirche. Zudem wollen die Delegierten die Vollversammlung der Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa (GEKE) vorbereiten, die im Herbst dieses Jahres in Florenz stattfinden wird.

Vom 23. bis 27. Februar fand an der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Deutschland, eine Nahost-

konferenz *„Violence in the Name of God? Joshua in changing contexts“,* statt, die vom ÖRK und seinem Ökumenischen Forum für Palästina-Israel in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck organisiert worden war. Die Teilnehmer der Konferenz, unter denen sich erstmals auch jüdische Teilnehmer befanden. hatten sich ausführlich mit dem biblischen Buch Josua beschäftigt, mit dem jüdische und christliche Fundamentalisten oft die jüdischen Ansprüche auf Palästina begründen. Aber auch für die mit Gewalt durchsetzte Geschichte des Kolonialismus habe das Buch oft als Rechtfertigung herhalten müssen, heißt es in dem Aufruf. Die Konferenz endete mit einer Erklärung „Keine Gewalt mehr im Namen Gottes!“ (s. Abdruck i. d. H. S. 220 ff).

Für den 4. März, dem Sonntag Reminiszere, hatte die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) dazu aufgerufen, für verfolgte Christen im Maghreb (Tunesien, Marokko und Algerien) zu beten. Seit 2010 steht daher in den Gottesdiensten am Sonntag Reminiszere traditionell das Gebet *für bedrängte und verfolgte Christen* im Mittelpunkt. Eine für diesen Sonntag erstellte Materialhilfe wurde nach Angaben der EKD dreizehntausend Mal versandt.

Das *Zehnte Forum für bilaterale Dialoge* hat vom 7.–14. März 2012 in Daressalam (Tansania) unter der Schirmherrschaft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK stattgefunden. Zu den Teilnehmenden gehörten 35 Vertreter/innen der weltweiten christlichen Gemeinschaften, die auf internationaler Ebene bilaterale theologische Dialoge miteinander führen. Das Forum wird seit den 1970er Jahren von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einberufen. Es dient dem Ziel, Kohäsion unter den internationalen theologischen Dialogen herzustellen sowie Informationen auszutauschen und über gemeinsame Anliegen und Fragen zu diskutieren.

Während der *„Internationalen Wochen gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit“* gab es vom 12. bis 25. März bundesweit wieder über tausend Veranstaltungen in mehr als 250 Städten und Gemeinden, wie interreligiöse Gespräche, Sondervorführungen in Kinos und Konzertsälen, Projekttage in Schulen und Kindertagesstätten, Exkursionen zu Gedenkstätten, Fortbildungen, Fanaktionen in der Fußball-Bundesliga und vieles mehr. In der gemeinsamen Erklärung *„Aktiv gegen Rassismus“* weisen die 37 Unterzeichnerinnen und Unterzeichner darauf hin: „Rassismus findet auch in der Mitte der Gesellschaft Zuspruch. Das bestärkt Rechtsextremisten, die sich gegen die Demokratie, die Menschenrechte und die europäische Einheit stellen.“

Unter dem Titel „*Together towards life: Mission and Evangel-*

ism in Changing Landscapes" hat die *Kommission für Weltmission und Evangelisation* (CWME) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) eine neue Erklärung zum Thema Mission und Evangelisation vorgelegt. Der derzeit nur in englischer Sprache verfügbare Text soll der 10. ÖRK-Vollversammlung in Busan/Südkorea 2013 vorgelegt werden. Das Grundsatzdokument basiert auf Einsichten der protestantischen, evangelikalen, orthodoxen und römisch-katholischen Missionstheologien. Im Kontext der sich wandelnden Gegebenheiten in der Welt und der Kirche ruft es zu einem neuen Verständnis von Mission und Evangelisation auf. Der Entwurf wurde bei einer Missionstagung zur Vorbereitung der ÖRK-Vollversammlung vom 22. bis 27. März in Manila/Philippinen erstmals veröffentlicht. Er soll „Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung" von 1982 fortschreiben.

Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat die *Einführung einer neuen Ordinationsagende* unter dem Titel *„Berufung – Einführung – Verabschiedung"* beschlossen. Der Wortlaut ist identisch mit der zeitgleich von der Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen (UEK) beschlossenen Agende. Damit besteht zum ersten Mal in der Geschichte der Evangelischen Kirchen in Deutschland für alle 22 Gliedkirchen der EKD die Möglichkeit, nach diesen gemeinsamen gottesdienstlichen Formularen beispielsweise Pfarrer zu ordinieren, Prädikanten zu beauftragen, Bischöfe oder die Mitglieder der Synoden einzuführen. Für die VELKD tritt die Agende zum 1. September 2012 in Kraft. Die Gliedkirchen bestimmen den Zeitpunkt der Einführung selbst. Die neue Agende soll vom Leitenden Bischof in einem Gottesdienst präsentiert werden. Die neue Agende IV, Teilband 1, ersetzt die bisherigen Agenden „Ordination und Einsegnung" sowie „Einführungshandlungen" aus dem Jahr 1988.

Das Zentrum Ökumene des 98. Deutschen Katholikentages (16. bis 20. Mai, Mannheim) lädt zu mehreren Podien ein. *Katholische Kirche – eine Kirche der Reformation? Das Ökumenische Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzil,* u. a. mit Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Bischof Dr. Gerhard Feige, Prof. Dr. Friederike Nüssel, Dr. Michael Kappes; *Ökumene in veränderten pastoralen Räumen. Dilemma oder Chancen?,* u. a. mit Dr. Georgios Basioudis, griech.-orth. Erzpriester; *Vereint im Leben – noch getrennt beim Herrenmahl. Neue Perspektiven für konfessionsverbindende Familien,* u. a. mit Bischof Dr. Gebhard Fürst, Bischof Dr. Martin Hein; *Versöhnte Verschiedenheit oder Rückkehr-Ökumene? Ökumenische Dispute auf der Couch,* u. a. mit Pfarrer Jörg Bickelhaupt, Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Dr. Johannes Oeldemann; *Den Sonntag ökumenisch feiern. Für und wider,*

u. a. mit Dr. Eduard Nagel, Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber, Bischof Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Prof. Dr. Dorothea Sattler; *Gemeinsam für gerechten Frieden. Impulse der Ökumenischen Friedenskonvokation,* u. a. mit Wiltrud Rösch-Metzler, Klaus J. Burckhardt, Marina Kiroudi; *Leben auf Kosten der Schöpfung. Christen und die Energiewende,* u. a. mit Erzpriester Constantin Miron, Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber; *Mahlgemeinschaft – mit oder ohne Kirchengemeinschaft? Ökumenische Dispute auf der Couch,* u. a. Mit Radomir Kolundzic, Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Prof. Dr. Dorothea Sattler.

Unter dem Motto *„Einen neuen Aufbruch wagen"* finden Veranstaltungen in den vier Themenbereichen statt: W*ege zu einer zukunftsfähigen Kirche, Wege zu einer Kultur der Gerechtigkeit, Wege zu einer Kultur des Lebens und Wege zu einer Kultur der Verantwortung für das Gemeinwohl.*

Der *Zentrale Ökumenische Gottesdienst* am Freitag, 18. Mai, 18 Uhr in der Christuskirche steht unter dem Titel: *„Gemeinsam aufbrechen zu seiner Fülle"*. Liturgisch beteiligt sind: Metropolit Augoustinos, Landesbischof Ulrich Fischer, Bischof Matthias Ring, Bischöfin Rosemarie Wenner, Erzbischof Robert Zollitsch und Prof. Johanna Rahner.

Am Pfingstsonntag, 27. Mai, wird mit einem Festgottesdienst im Ratzeburger Dom die neue *Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland* (kurz: Nordkirche) gegründet. Damit wird die Nordkirche zugleich Mitgliedskirche der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). In der Nordkirche haben sich die drei bislang selbstständigen Kirchen in Nordelbien, Mecklenburg und Pommern zusammengeschlossen. Der Bildung der Nordkirche war ein längerer Prozess zur Verständigung über die Verfassung der neuen Kirche vorausgegangen.

Das Kollegium der Bischöfe der Traditional Anglican Communion (TAC) hat sich gegen die *Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche* ausgesprochen. Darin dankten die Bischöfe dem Vatikan ausdrücklich für die Apostolische Konstitution Anglicanorum Coetibus, betonten jedoch die Ablehnung der Einladung. In Folge dieses Beschlusses trat der australische Erzbischof John Hepworth vom Posten des Primas der TAC zurück. Das Kollegium habe den Rücktritt von Hepworth „einmütig" akzeptiert, hieß es. Per Akklamation sei der indische Erzbischof Samuel Prakash zum amtierenden Primas gewählt worden. Erzbischof Prakash ist Gründungsmitglied der TAC, Metropolitan der Anglikanischen Kirche von Indien und Erzbischof von Bombay. Hepworth war die treibende Kraft bei dem Versuch, die TAC in den Katholizismus zu überführen.

Ungewöhnliches *ökumenisches Chorprojekt:* Die für Papst-Liturgien zuständige „Cappella Sistina“ hat den anglikanischen Chor der Westminster Abbey zu einer gemeinsamen Aufführung eingeladen. Es sei das erste Mal in der 500-jährigen Geschichte des päpstlichen Vokalensembles, dass die Sänger mit einem anderen Chor sängen, meldete „Radio Vatikan“. Geplant sei die gemeinsame musikalische Gestaltung einer Vesper und einer Papstmesse zum Römischen Patronatsfest Petrus und Paulus am 28. und 29. Juni. Die Vesper wird traditionell als großes ökumenisches Ereignis in der Basilika Sankt Paul begangen.

Unter dem Motto *„Dein Name. Christen auf dem Weg“* fand am 23. März der traditionelle ökumenische Jugendkreuzweg durch die Wiener Innenstadt statt. Mit dem Kreuzweg soll ein „deutliches ökumenisches Zeichen der Jugend in Wien“ gesetzt werden. Vorbereitet wurde der Kreuzweg von Jugendlichen der altkatholischen, baptistischen, evangelischen, evangelisch-methodistischen, neuapostolischen und katholischen Kirche, die dem Ökumenischen Jugendrat in Österreich angehören.

In diesem Jahr wird zum ersten Mal der *Ökumenepreis der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) ausgeschrieben. Mit ihm sollen Projekte und Initiativen ausgezeichnet werden, die ein gemeinsames Engagement von Christinnen und Christen über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg fördern. Bewerbungsfrist ist der 30. September 2012. Der Preis ist mit 3.000 Euro dotiert und wird durch die Bruderhilfe-Pax-Familienfürsorge – Versicherer im Raum der Kirchen zur Verfügung gestellt. Die Schirmherrschaft hat der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Pfarrer Dr. Olav Fykse Tveit (Genf), übernommen. Die erstmalige Verleihung findet am 20. Januar 2013 im Anschluss an den bundesweiten Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen statt. Nähere Informationen unter www.oekumene-preis-der-ack.de.

Vom 1. bis 3. Juni gibt es ein hochrangig besetztes internationales Symposion aus Anlass der Lutherdekade und des Reformationsjubiläums *2017 „Ecclesia in Verbo – Zwischen Reform und Reformation“,* das vom Johann-Adam-Möhler-Institut und der Katholischen Akademie Schwerte verantwortet wird. Die Themen sind: 1. Ecclesia Semper Reformanda. Reformbewegungen in der Kirche. 2. Creatura Verbi. Kirche unter dem Wort. 3. Ecclesia in Verbo. Kirchenreform und geistlicher Ökumenismus.

Von Personen

Die frühere Ratsvorsitzende der EKD, *Margot Käßmann*, hat ihr Forschungsjahr an der Ruhr-Universität Bochum mit einem Abschiedssymposion „Die ökumenische Dekade – Gewalt überwinden und die Perspektive des gerechten Friedens" am 1. Februar beendet. Vom Frühjahr an wird sie als Botschafterin der EKD für das Reformationsjubiläum 2017 tätig sein und für das herausragende Ereignis der Protestanten in den kommenden Jahren mit Vorträgen und Gottesdiensten werben. Am 27. April wurde Käßmann in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin in ihr neues Amt als Luther-Botschafterin der EKD eingeführt.

Der badische Pfarrer *Wolfgang Schmidt,* stellvertretender Dekan in Gengenbach (Schwarzwald), wird Nachfolger von *Uwe Gräbe,* der seit 2006 das Propstamt in Jerusalem inne hat. Schmidt wird sein Amt voraussichtlich im September 2012 antreten. *Uwe Gräbe* wird vom 1. Juni an als Nahostverbindungsreferent der „Evangelischen Mission in Solidarität" in Stuttgart tätig sein. Außerdem wird er als Geschäftsführer den „Evangelischen Verein für die Schneller-Schulen" leiten.

Pirmin Spiegel ist als Hauptgeschäftsführer des katholischen Hilfswerks Misereor Nachfolger von *Josef Sayer,* der in den Ruhestand verabschiedet wurde.

Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising, ist zum Präsidenten der katholischen EU-Bischofskonferenz COMECE gewählt worden. Er folgt dem niederländischen Bischof Adrianus van Luyn nach, der die COMECE seit 2006 geleitet hatte.

Annette Kurschus, evangelische Theologin, ist am 4. März als erste Frau in das Amt des Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen eingeführt worden. Kurschus folgt *Alfred Buß,* der das Leitungsamt acht Jahre inne hatte und nun in den Ruhestand geht.

Der Torgauer Superintendent *Christian Stawenow* ist von der Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EMK) zum neuen evangelischen Regionalbischof in Eisenach gewählt worden.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Niedersachsen (ACKN) hat einen neuen Vorstand gewählt. Vorsitzende bleibt *Gabriele Lachner* (römisch-katholisch). Wiedergewählt wurden auch Pastor *Dirk Stelter* (Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers) und Pfarrerin *Christine Kimmich* (evangelisch-reformiert). Neuer Geschäftsführer ist *Pfarrer Christopher Kumitz-Brennecke* (Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig).

Es vollendeten

75. Lebensjahr:

Barbara Aland, frühere Direktorin des Instituts für Neutestamentliche Textforschung an der Universität Münster, am 12. April;

das 85. Lebensjahr:

Werner Leich, früherer Landesbischof (1978 bis 1992) der ehemaligen Thüringer Landeskirche. Bereits von 1969 an war er Mitglied der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) – Bereich Ost (VELK DDR), in den Jahren 1983 bis 1986 deren Leitender Bischof. Außerdem nahm er von 1986 bis 1990 den Vorsitz der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) wahr, am 31. Januar;

Benedikt XVI., der 265. Papst in der Geschichte der Römisch-katholischen Kirche, war vor seiner Wahl zum Papst Dekan des Kardinalskollegiums und Präfekt der Glaubenskongregation, am 16. April.

Verstorben sind:

Karlheinz Schmale, langjähriger Leiter des Berliner Ökumene-Büros der VELKD, pflegte fast 20 Jahre lang die Beziehungen zu den lutherischen Kirchen in der DDR und zu den lutherischen Minderheitskirchen in Osteuropa, im Alter von 78 Jahren, am 31. Dezember 2011;

Milton Schwantes, einer der profiliertesten Befreiungstheologen Lateinamerikas, im Alter von 65 Jahren, am 1. März (s. Nachruf i. d. H., 224 ff);

Gerhard Boß, Bamberger Domkapitular, engagierter Ökumeniker, ehemaliger Leiter der Hauptabteilung „Außerschulische Bildung, im Alter von 89 Jahren, am 15. März;

Schenuda III., 117. Patriarch der koptisch-orthodoxen Kirche Ägyptens, mehr als 40 Jahre lang Papst seiner Kirche, im Alter von 88 Jahren, am 17. März;

Gerhard Postel, der erste Pfarrer für Umweltfragen der Evangelischen Kirche der Pfalz, im Alter von 71 Jahren, am 6. April;

Michael Witt, Berliner evangelischer Theologe und Kirchenmusiker, im Alter von 72 Jahren, am 21. April.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Walter Fleischmann-Bisten, Warum auch nicht mal nach Canossa? Konfessionskundliche Beobachtungen und ökumenische Aufgaben. Ökumenischer Lagebericht 2011, MD 6/11, 103–109;

Antje Heider-Rottwilm, Die Charta Oecumenica als Basis für Ökumenische Netzwerke heute, MDKonfInst 6/11, 110–112;

Harald Suermann, Ökumene unter Spannung. „Im Osten werden wir Christen zusammen sein, oder wir werden nicht sein", KNA-ÖKI 11/12, Thema der Woche, I–IX;

Claudia Janssen, Opfer, Schuld und Sühne aus christlicher Sicht mit jüdischen und ökumenischen Perspektiven. Ein Beitrag aus der Tagung „Opfer, Schuld und Sühne", 18. bis 20. November 2011, Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll;

Gerhard Boß, Vom Schweigen zum Reden, KNA-ÖKI 13/12, 6–8.

II. Christlich-jüdischer Dialog

Hans Maier, Verlust des Sakralen? Liturgie und Kultur, StimdZ 2/12,110–120;

Gerd Stricker, Juden im ersten Jugoslawien, G2W 7/8/ 2011, 22–23.

III. Aus der katholischen Kirche

Theo Mechtenberg, Zur Lage der katholischen Kirche in Polen, StimdZ 4/11, 274–277;

Eberhard von Gemmingen SJ, Überlegungen zum Kardinalskollegium und zur Papstwahl, StimdZ 4/11, 277-279;

Helmut Gabel, Kirchliche Erwachsenenbildung – Luxus oder Kerngeschäft? StimdZ 4/11, 265–273.

IV. Das Opfer Jesu

Rainer Stuhlmann, Wenn die Opfer vergessen werden. Kritische Anmerkungen zur gegenwärtigen kirchlichen Diskussion über die Deutung des Todes Jesu ‚EvTheol 1/12, 64–75;

Klaus Wengst, „… dass der Gesalbte gemäß den Schriften für unsere Sünden gestorben ist". Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretender Sühne im Neuen Testament, EvTheol 1/12, 22–39.

V. Weitere interessante Beiträge

Thomas Steinforth, Dialogische Diakonie „Diakonia" als Jahresthema des Gesprächsprozesses der deutschen Bischöfe, StimdZ 2/12, 75–86;

Erich Garhammer, Von Augustinus lernen? Eine überraschende Entdeckung zur Predigttätigkeit von Laien, StimdZ 1/12, 3–11;

Ursula Schoen, Die Zukunft der Christen im Irak, MDKonfInst 6/11, 113–115;

Regula Zwahlen, Religionsunterricht in Russland, G2W 7/8/11, 38–40;

Irenäus Totzke, Grundlegung – Überlieferung – Revision. Wer oder was wird im Christentum überliefert? UnSa 4/11, 250–262;

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Fels der Überlieferung und Senfkorn des Neuen. Von der Spannung im Selbstbewusstsein der Kirche, UnSa 4/11, 263–273;

Rupert M. Scheule, „Evolutionäre Ethik 2.0"? Was die evolutionäre Anthropologie über die Natur des Menschen sagt, StimdZ 4/11, 253–264.

VI. Dokumentationen

Zur Verhältnisbestimmung Kirche – Judentum. Dokumentation von Verfassungstexten und -diskussionen evangelischer Landeskirchen. Damit liegt erstmalig eine vergleichende Übersicht der Verfassungsbestimmungen vor. Insgesamt sind Verfassungstexte von 13 Landeskirchen berücksichtigt, in denen ausdrücklich auf das theologisch verstandene Judentum Bezug genommen wird, Texte aus der VELKD Nr. 161.

Arbeitshilfe zum Kairos-Dokument der Christinnen und Christen in Palästina. Impulse zum Gespräch 2. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, Januar 2011, zu bestellen über ackbw@t-online.de zu EUR 2,–.

Ein schwieriges Verhältnis? Die christlichen Kirchen und der Staat Israel. Beiträge einer Tagung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, der Deutsch-Israelischen Gesellschaft und der Konrad-Adenauer-Stiftung (Akademie Berlin). Berlin, 17.1.2012, epd-Dok 7/12.

Themenheft: EcRev 1/2012, Christians in the Middle East. Mit Beiträgen von *Jamal Khader,* The Context of Kairos Palestine, 3–6; *Radu Preda,* Occupation as Sin, 7–13; *Ekaterini G. Tsalampouni,* "Election" and the "People of God": An Orthodox Theological Perspective, 14–26; *Robert O. Smith,* Anglo-American Christian Zionism: Implications for Palestinian Christians, 27–35; *Nora Kort,* Palestinian Christians in Jerusalem, 36–42; *Tarek Mitri,* Christians in the Arab World: Minority Attitudes and Citizenship, 43–49; *Assaad Elias Kattan,* Chris-tians in the Arab World: Beyond Role Syndrome, 50–53; *Mary Mikhael,* Women in Middle Eastern Societies and Churches, 54–60; *Pantelis Kalaitzidis,* Christians in the Middle East: Building Bridges between East and West, Old and New, 61–68.

Themenheft: EcRev 4/2011, HIV: Ecumenical and Interfaith Responses. Mit Beiträgen von *Lucy Wambui Waweru* and *Dissi Muankia Obanda,* No Love, 367–368; *Calle Almadel,* A Thirty-Year Personal Journey with HIV, 369–378; *Donald E. Messer,* Getting to Zero. Embracing Science, Breaking the Silence, and Overcoming Stigma, 384–396; *Ezra Chitando,* Expanding and Expounding Resilience.

Theological Institutions Responding to HIV, 397–407; *Wati Longchar,* Unclean and Compassionate Hand of God, 408–418; *Robin Gill,* AIDS and Religious Virtues, 419–431; *Erlinda N. Senturias,* Interfaith Collaboration and Challenges, 432–442; *Greg Manning,* Coverage for All Who Are Marginalized, 443–455.

„Interreligiöse Erziehung und Bildung in Kindertagesstätten" mit Praxisbeispielen, aber auch Basisinformation und Reflexionen für die religiöse Erziehung im Elementarbereich. Erzieherinnen und Erzieher profitieren ebenso wie Eltern von den erprobten Beispielen zu den Themen „Räume gestalten" und „Glauben leben". Mit Rezepten, Spielen, Bastelanleitungen und Malvorlagen lassen sich Beispiele zum religiösen Brauchtum aus den Religionen leicht umsetzen. Exemplarisch wird gezeigt, wie Kinder in den verschieden Religionen dem Tod begegnen und wie Trauer sich gestalten kann. Das Materialheft ist bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland (info@ack-oec.de, 069-247027-0) für 5,– EUR zu bestellen.

Materialhilfe *„Fürbitte für bedrängte und verfolgte Christen"* für den 2. Sonntag in der Passionszeit (Reminiszere 2012), die die EKD in Kooperation mit VELKD, UEK, EMW, ACK, Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst veröffentlicht hat und mit der sie die Gemeinden zur Fürbitte für bedrängte Christinnen und Christen am 2. Sonntag in der Passionszeit aufruft. Länderschwerpunkt 2012 ist Maghreb mit den Staaten Algerien, Marokko und Tunesien. Download unter:www.ekd.de/download/ekd_fuerbitte_12.pdf.

„Kirchenmusik in Sachsen 2012", ein fast 60-seitiges Heft mit Informationen auf Rüstzeiten, Seminare, Fortbildungsangebote und besondere Ereignisse. Zum Themenjahr „Reformation und Musik" liegt eine gemeinsame Veröffentlichung der Hochschule für Kirchenmusik, des Kirchenchorwerkes, des Landesjugendpfarramtes, der Sächsischen Posaunenmission und des Verbandes Evangelischer Kirchenmusiker mit entsprechenden Angeboten vor. Diese Broschüre können Sie als PDF-Datei unter www.kirche-leipzig.de/download/up/Haus%20der%20Kirche/Kirchenmusik_in_Sachsen_2012. pdf downloaden.

„*Die christliche Lehre von der Versöhnung in Theorie und Praxis der Gegenwart – Herausforderungen, Probleme, Perspektiven",* hg. von der VELKD, ist unter der ISBN 978-3-943201-01-7 über jede Buchhandlung erhältlich bzw. kann direkt im Amt der VELKD (versand@velkd.de) zum Preis von 7,– EUR (zzgl. Versandkosten) bestellt werden.

Taufe und Kirchenmitgliedschaft – Dokumentation und Materialsammlung, Texte aus der VELKD Nr. 162.

Neue Bücher

KIRCHE UND STAAT

Mark Braverman, Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. 335 Seiten. Gb. EUR 39,99.

Das von dem amerikanisch-jüdischen Psychologen Mark Braverman im Februar 2010 unter dem Titel „Fatal Embrace. Christians, Jews and the Search for Peace in the Holy Land" in den USA veröffentlichte Buch, erschien im Oktober 2011 in deutscher Übersetzung im Gütersloher Verlag. (Vgl. auch meinen Beitrag „Synodalbeschluss unter Beschuss", i. d. H., 197 ff.) Eine 15-seitige Einleitung muss dabei die Brücke schlagen und auf den christlich- jüdischen Dialog in Deutschland übertragen, was sich eigentlich auf den amerikanischen Kontext bezieht. In den USA nämlich, so Braverman, unterbinde ein „weites Netz" der jüdischen und vor allem auch christlichen „Israel-Lobby" alle „Äußerungen und Aktivitäten, die sie als dem jüdischen Staat feindlich gesinnt empfindet" (85). Gegen solch einen vermeintlichen „Maulkorb" (84), den Braverman in der Einleitung auch für den Diskurs in Deutschland unterstellt, möchte sich Braverman wehren.

Anlass zu der „Berufung", mit der Braverman dieses Buch – im Gefolge des Propheten Jeremia und Jesus von Nazareth, wie er schreibt (30) – verfasst hat, war die Begegnung mit einem christlichen Pfarrer in den USA, bei dem der Psychologe Braverman einen überzogenen Schuldkomplex gegenüber dem Judentum diagnostizierte (42). Solch einen pathologischen Umgang mit Schuld möchte er bei den Kirchen nun therapieren. Aus der übertriebenen Gegenreaktion auf empfundene Schuld, so die zentrale These des Autors, ergibt sich nämlich für die Kirche ansonsten eine doppelte Problematik:

Erstens führe der Schuldkomplex *auf der politischen Ebene* dazu, dass keine Kritik am Staat Israel zugelassen werden könne. Von Anfang an sei Palästina vielmehr „dem jüdischen Volk als modernes Schuldopfer dargebracht" worden (22). Demgegenüber gipfelt die anti-israelische Polemik des Autors immer wieder in dem Vergleich des Zionismus „mit dem Rassismus Südafrikas zur Zeit der Apartheid und mit dem Faschismus der Nazis" (18). In allen drei Kontexten sieht Braverman den Versuch der eigenen Erlösung, indem „man ein anderes Volk unterdrückt" (67). Angesichts solch willkürlicher Unterdrückung der Palästinenser durch den Staat Israel würden schließlich auch palästinensische „Akte des Volkswiderstandes", so Bravermans euphemistische Terminologie, zu Unrecht „als

Terrorismus diffamiert“ (37). Der Autor hingegen ruft dazu auf, die „Grundursache für den israelisch-palästinensischen Konflikt zu beseitigen: die Vertreibung der Palästinenser und die Etablierung von Apartheidsstrukturen der Diskriminierung“ (24). – Dass eine solche geforderte „Beseitigung“ der Vertreibung der Palästinenser das Ende Israels „so wie wir es kennen“ bedeuten würde, hält Braverman durchaus für begrüßenswert (277).

Zweitens führe die christliche Überreaktion nach der Shoa aber auch *auf der theologischen Ebene* zu verhängnisvollen Fehlern: Die „Christen im Westen“, so Braverman, hätten bei ihrer versuchten Umkehr „eine Theologie übernommen, die den höheren jüdischen Anspruch auf das Land faktisch unterstützt. Diese revidierte Theologie beinhaltet die Rückkehr zu einem archaischen Gottesbild, zu einem Gott, der sich an einen bestimmten geografischen Ort bindet und einem bestimmten Volk den Vorzug gibt. Es hat das Christentum, das die Menschheit aus dem Partikularismus herausführte, dazu gebracht, eine gefährliche, anachronistische Ideologie von Landbesitz und Eroberung zu billigen“ (20). Demgegenüber folgt Braverman dem palästinensischen Theologen Naim Ateek, der ihm die Botschaft Jesu „nahegebracht“ habe (62) und betont den vermeintlichen Fortschritt, den die Abspaltung des Christentums vom Judentum bedeutet habe: Es ging darum, behauptet Braverman, „Gott aus dem Rahmen des alttestamentlichen Stammesdenkens zu lösen. Sowie wir uns dieser Tatsache ganz stellen, verlieren die Juden ihren speziellen Status. Im metaphorischen Sinn machte Chris-tus uns alle zu Mitgliedern Israels“ (183).

Fazit: Statt einer im christlich-jüdischen Gespräch verantworteten Theologie die „Rückkehr zu einem archaischen Gottesbild“ vorzuwerfen, muss sich Braverman wohl selber vielmehr fragen lassen, ob er nicht zu archaischen Klischees und Vorurteilen zurückkehrt, die in den letzten Jahrzehnten in der Theologie endlich einmal überwindbar schien. Dass Braverman dabei in keiner Weise zwischen Positionen eines fundamentalistisch-christlichen Zionismus (wie ihn etwa die „Christian Embassy Jerusalem“ vertritt; 214) und einer differenzierten Theologie der jüdisch-christlichen Begegnung wie der von Paul van Buren (119–22) unterscheiden kann, ist sicherlich Ausdruck des gravierendsten Mangels dieses polemischen Buches. Dabei sind Bravermans schlichte schwarz-weiß Kategorien in der politischen Analyse ebenso wenig hilfreich wie seine altbackene Theologie, derzufolge das Judentum durch Jesus in ein universales Etwas aufgelöst worden sei.

Volker Haarmann

Ingeborg Gabriel/Cornelia Bystricky (Hg.), Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009). Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2010. 332 Seiten. Pb. EUR 25,–.

Der Titel des vorliegenden Bandes ist identisch mit dem Thema einer Tagung, die vom 26.–28. November 2009 stattgefunden hat. Sie wurde vom „Institut für Sozialethik" und dem „Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens" an der Katholischen Fakultät der Universität Wien zusammen mit der Stiftung „Pro Oriente" veranstaltet. Anlass war das Gedenken an den Mauerfall vor 20 Jahren und an das Ende der Teilung Europas, welches mit dem „annus mirabilis" (Ingeborg Gabriel, Einleitung 19) eingeleitet worden ist.

Zu den Referenten gehörten neben katholischen Theologen auch protestantische und orthodoxe Vertreter aus mehreren europäischen Ländern, sowohl aus West- wie aus Ostmittel- und Südosteuropa. Jedoch vermisst der Leser Vertreter, die aus der ehemaligen DDR und der ehemaligen Tschechoslowakei kommen, wenngleich diese Länder in den Beiträgen nicht unerwähnt bleiben. Die ökumenische Weite einerseits und die „europäische Ausweitung" verleihen dieser Publikation ihren unverwechselbaren Charakter, bergen jedoch auch die Gefahr des Auseinandertriftens des Gesamten in eine „Aufsatzsammlung" in sich. Diesem versucht eine vorzügliche Einleitung der Herausgeberin zu wehren, die nicht nur einen präzisen inhaltlichen Überblick über die einzelnen Beiträge bietet, sondern darüber hinaus diese in ihrer Unterschiedlichkeit noch inhaltlich „zusammenbindet". Das geschieht durch die beiden von ihr formulierten Fragestellungen, um welche die Einzelbeiträge wie um jeweils eine Achse kreisen, fragend und um-Antwort-ringend, manchmal jedoch auch offene Fragen oder gar Unverständnis zurücklassend. Von all diesen Spannungen zeugen auch die gut dokumentierten Diskussionsbeiträge.

Die sachliche Mitte bildet der spirituell-theologisch geprägte Rückblick auf das Wendejahr 1989 von Adrianus van Luyn SDB, Bischof von Rotterdam und Vorsitzender der niederländischen Bischofskonferenz, der in seiner Eigenschaft als vormaliger Präsident der EU-Bischofskommission COMEC thematisch in die Tagung einführte. „Mit den Ereignissen des Jahres 1989 – dem Fall des Eisernen Vorhanges und der Berliner Mauer – war eine mehr als fünfzig Jahre dauernde Periode von Totalitarismus, Krieg, Unterdrückung, Verbannung, Vertreibung und der Ermordung von Millionen unschuldiger Menschen zu Ende gegangen" (40). Die These: Die Erinnerung an die Geschichte Europas kann nur einen, wenn die kommunistische Vergangenheit gemeinsam bewältigt wird.

Die Vorwendezeit, die des Kommunismus im Rahmen der Moderne – mit seinen Transformationen in der postkommunistischen Zeit – zu betrachten und dabei in theologischer Perspektive auf diese Geschichte und die Auseinandersetzungen der Kirchen mit jenem gesellschaftlichen Phänomen und besonders mit seinem „ideologischen Überbau" zu schauen, ist der eine Fragekreis. Wie also „ist das intellektuelle und politische Großereignis des Marxismus/Kommunismus als Teil der europäischen Geschichte theologisch zu deuten?" (8) Zu diesem Fragekreis gehören die ersten sieben Beiträge, die theologische und ethische Reflexionen sind. Markant sind der Beitrag der Herausgeberin, die den Kommunismus mit Hinweis auf Jürgen Habermas als „barbarische Rückseite der Moderne" darstellt; dazu im letzten Beitrag dieses Teils der Versuch von Radu Preda (Cluj-Napoca/Klausenburg), eine orthodoxe Antwort auf den Kommunismus als einer theologischen Anfrage zu geben. Sowohl die von ihm skizzierte Analyse des Kommunismus durch den russischen Religionsphilosophen Berdjaev wie auch sein praktischer Vorschlag zu einer Kultur der Erinnerung verdienen Beachtung: Heilige und Bekenner dieser Zeit in den liturgischen Kalender aufzunehmen. Letzteres gilt über die orthodoxen Kirchen hinaus. Dazwischen finden sich neben der soziologischen Datenerhebung zur unterschiedlichen Beurteilung der kommunistischen Vergangenheit in Ungarn (Miklòs Tomka) solche Beiträge, die Fragen der Sozialethik gewidmet sind: die Bandbreite reicht von der Annäherung an den Begriff der Säkularisierung im binnenkirchlichen Diskurs (Wolfgang Thönissen) über die Auseinandersetzung mit dem Marxismus/Kommunismus in der katholischen Sozialethik (Rudolf Uertz) bis hin zur Darstellung eines „Naheverhältnisses" zwischen dem protestantischen Christentum und dem Marxismus/Kommunismus, das aus der gemeinsamen Kritik an der kapitalistischen Ökonomie mit ihrem sozialen Unrecht gespeist wird (Ulrich Körtner).

Der zweite Fragekreis „setzt sich mit der ethischen Frage des Umgangs mit Systemunrecht in verschiedenen Ländern auseinander" (17). Das, was gemeinhin als „Vergangenheitsbewältigung" bezeichnet wird, meint die theologische Auseinandersetzung mit Schuld, Sühne und Vergebung. „Sieht man sich die Beiträge zum Thema an, dann erhebt sich die Frage, wieso die Kirchen, deren ureigenes Terrain das Wissen um Schuld und Vergebung darstellt, bisher so wenig zu den politischen Schuldgeschichten mit ihren (auch vielen christlichen Opfern) zu sagen hatten" (15). Die vorgelegten Versuche verdienen Hochschätzung, insbesondere angesichts der beobachteten Abstinenz in Kirche und Theologie, der uneingeschränkt zuzustimmen ist.

Zwei grundverschiedene Beiträge, aber jedoch grundsätzlicher Art, stehen am Anfang des zweiten Teiles. Während der Hamburger Sozialethiker Thomas Hoppe eine „authentische Erinnerung an die jüngste Geschichte“ anmahnt, die sowohl falschen Vergleichen wie auch einer Relativierung von Erinnerung wehrt und strafrechtliche Aufarbeitung von Systemunrecht einschließt (200), stößt der Beitrag des bulgarischen orthodoxen Theologen Marijan Stoyadinov ins Zentrum kirchlich-theologischen Sprechens: die Perspektive von Sünde und Metanoia beim Umgang mit den Herausforderungen des Postkommunismus. Wenngleich stark von der jeweiligen Situation des eigenen Landes bestimmt, kommen die nachfolgenden Beiträge aus Ungarn (Sándor Fazakas) und Polen (Joachim Piecuch) darin überein, dass sich die Kirchen bisher nicht in ausreichender Weise für die noch ausstehende Versöhnung in der Gesellschaft eingebracht haben.

Die beiden letzten Beiträge aus Rumänien (Paul Brusanowski) und Griechenland (Dimitros Moschos) wirken eher fremd im Gesamt des Buches. Während der eine die Geschichte der Rumänischen Orthodoxie – durch geschickte Diplomatie in der kommunistischen Zeit begonnene – als eine Geschichte einer größeren Freiheit im Staat (Kirche als Staat im Staat) nachskizziert, geht es dem anderen um die innerkirchlichen Wandlungen der griechischen Orthodoxie zwischen 1945 und 1974. Diese wurden durch die spezifische Nachkriegssituation und die Gratwanderung zwischen Kommunismus und Antikommunismus, in welcher die „Möchtegern-Bewegung“ (Zoi-Bruderschaft) eine tragende Rolle spielte, hervorgerufen (325).

Das Buch ist insgesamt der Spiegel einer dringend notwendigen Auseinandersetzung mit einem Teil der jüngsten Vergangenheit, der direkt zwar nur die sowjetisch beeinflussten Länder betroffen hat, jedoch in den gesamteuropäischen Kontext gehört. Die Länder Europas stehen vor der Aufgabe, sich „über die Vergangenheit ebenso zu verständigen, wie über die Werte, an denen sie gemessen werden soll“ (16). Kirchen und Theologie haben diesbezüglich noch einiges an Arbeit vor sich.

Hermann-Josef Röhrig

Erwin Koller/Hans Küng/Peter Križan (Hg.), Die verratene Prophetie. Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus, Edition Exodus, Luzern 2011. 248 Seiten. Pb. EUR 23,–.

Die römisch-katholische Untergrundkirche in der Tschechoslowakei existierte während der kommunistischen Herrschaft unter der Leitung weniger charismatischer Persönlichkeiten, die es schafften, ein gut organisiertes und weit ver-

zweigtes Netz von geweihten und im Verborgenen wirkenden Priestern aufzubauen. Probleme in der flächendeckenden seelsorgerlichen Betreuung bewogen einige Bischöfe, ab 1970 auch verheiratete Männer und ledige Frauen zu weihen. Letzteres wurde als notwendig erachtet, um Katholikinnen, die teilweise viele Jahre in Frauengefängnissen eingesperrt waren, Zugang zur Eucharistiefeier zu ermöglichen. Nach dem Motto „Das Leben hat Vorrang vor dem Kodex" (59 f) legten die Leiter der Untergrundkirche ihre Vollmachten sehr weit aus, ohne sich in allen Fällen die Rückendeckung aus Rom sichern zu können.

Der angesichts anhaltender Verfolgungen pragmatische Umgang mit römisch-katholischem Kirchenrecht und die Reaktion des Vatikans darauf sind das Hauptthema des zu besprechenden Bandes, der anlässlich der Verleihung des Herbert-Haag-Preises am 2. April 2011 an die ‚Verborgene Kirche der Tschechoslowakei' publiziert wurde. „Die Herbert Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche steht im Dienste eines aufgeschlossenen und ökumenisch gesinnten katholischen Glaubens. Sie richtet Anerkennungspreise an Personen und Institutionen aus, die sich durch freie Meinungsäußerungen oder mutiges Handeln in der Christenheit exponiert haben" (240). In 21 Beiträgen wird das Wirken der ‚Verborgenen Kirche' aus unterschiedlichen Perspektiven gewürdigt. Im Mittelpunkt der Reflexion steht die Weigerung des Vatikans, die im Geheimen durchgeführten Priesterweihen nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes bedingungslos anzuerkennen. Das Entsetzen darüber, dass Menschen, die jahrzehntelang unter hohen persönlichen Risiken im kirchlichen Dienst standen, ihr Amt plötzlich nicht mehr ausüben durften, ist vielen Beiträgen anzumerken. In diesem Zusammenhang ist von „‚windigen' Gutachten" die Rede (17), von „Skandal" (18), von „Ignoranz" (55) und von nunmehr zwanzig Jahren „Unterdrückung durch die Amtskirche" (83).

Es ist gewollt, den sachlichen Informationen über Leben und Leiden der ‚Verborgenen Kirche' eine „emotionale Komponente" (75) hinzuzufügen. Aus diesem Grund kommen zahlreiche Zeitzeugen zu Wort, die aus ihrer jeweiligen Sicht den Hergang der Ereignisse schildern: Ludmila Javorová als erste geweihte Priesterin (57–74), Dušan Špiner als vom Vatikan nicht anerkannter Bischof (75–82. 83–87), Jan Kofroň, der sich erneut weihen ließ, um seelsorgerlich tätig bleiben zu können (88–93), und Margita Marková als Tochter eines geheim geweihten Priesters (94–104) führen die Leserschaft in die Gefühlswelt betroffener Personen ein und machen das zu besprechende Buch zu einem beeindruckenden Zeugnis einer kirchlichen Bewegung, die zwei Jahrzehnte nach dem Fall des Eisernen Vorhangs vom

„Vergessen“ (31) bedroht ist.
Gerahmt werden die Zeitzeugenberichte zum Einen durch theologische Reflexionen insbesondere hinsichtlich der ekklesiologischen Praxis der ‚Verborgenen Kirche‘ (Hans Küng, Hermann Häring, Walter Kirchschläger). Zum Anderen finden „Beobachtungen und Annäherungen von außen“ Raum (135–186): Kontakte eines ostdeutschen Priesters zur tschechoslowakischen Untergrundkirche (Klaus Metsch), Begegnungen mit einem geflohenen Bischof in der Schweiz (Josef Osterwalder) sowie das verbindende Element der ‚Charta 77‘ (Václav Malý) werden thematisiert, um die Bedeutung der ‚Verborgenen Kirche‘ weiter zu entfalten.
Das Buch richtet sich an ein breites Zielpublikum und ist imstande, die Leserschaft durch die referierten Schicksale verfolgter Christinnen und Christen immer wieder in seinen Bann zu ziehen. Der Konflikt des Kreises um Bischof Felix Maria Davídek mit dem Vatikan wird allerdings sehr einseitig dargestellt. Es erscheint plausibel, eine Rehabilitation dieses herausragenden Vertreters der ‚Verborgenen Kirche‘ zu verlangen (u. a. 132), jedoch werden die kirchenrechtlichen Probleme einer bedingungslosen Anerkennung aller Praktiken während der Verfolgungszeit nicht genügend berücksichtigt. Dennoch ist das Buch sehr zu empfehlen, weil es ein wichtiges Thema osteuropäischer Kirchengeschichte sowie deren Wirkung bis in die Gegenwart hinein entfaltet.

Tobias Sarx

THEOLOGISCHE DEUTUNG VON KRIEG UND FRIEDEN

A. James Reimer, Christians and the War. A Brief History of the Church’s Teachings and Practices. Fortress Press Minneapolis, MN, 2010. 192 Seiten. Pb. $ 8,–.

Der mennonitische Theologe James Reimer (University of Toronto und Conrad Grebel University College in Waterloo, Ont.) hat es kurz vor seinem Tod noch geschafft, einen Teil seines groß angelegten Forschungsprojekts über die theologische Deutung von Krieg und Frieden zum Druck zu bringen. Erschienen ist der theologiegeschichtliche Abriss dieser Problematik als „A Brief History of the Church’s Teachings and Practices“ erst posthum. Bereits in früheren Äußerungen machte Reimer keinen Hehl aus seiner pazifistischen Grundposition, er hat aber auch angedeutet, dass ihn die friedenstheologische Position John H. Yoders, die ein starkes Echo in den Mennonitengemeinden und darüber hinaus in der weltweiten Ökumene gefunden hat, nicht überzeugte, und dass er nach einer anderen Deutung des täuferischen Pazifismus heute sucht.
Dieses Taschenbuch beginnt mit einem Kapitel über „Definitions and

Assumptions“, d. h. es stellt kurz einige typologisch gefasste Grundeinstellungen zu Krieg und Frieden dar, wie sie im Laufe der Kirchengeschichte allgemein hervorgetreten sind: Pazifismus in seiner ganzen Variationsweite, Kreuzzug oder Heiliger Krieg, gerechter Krieg, staatliches Interesse am Krieg und Terrorismus. Am Ende steht dann eine Betrachtung über „Policing“, eine politische Maßnahme, um den Ausbruch von Kriegen zu verhindern (Kap. 1). Diese Grundeinstellungen, soweit sie jeweils zu beobachten sind, werden im Alten und Neuen Testament aufgesucht und kurz besprochen (Kap. 2 und 3), in der frühen Christenheit (Kap. 4), unter Kaiser Konstantin mit dem Akzent auf den zu rechtfertigenden Krieg (Kap. 5), im Mittelalter wird die Entwicklung vom Gerechten Krieg zum Kreuzzug verfolgt (Kap. 6), in der Reformationszeit sind es die Positionen der obrigkeitlich gestützten Reformation (Kap. 7) und der Radikalen Reformation (Kap. 8), in der es um den Weg von „Revolution“ zum „Pazifismus“ geht. Danach werden die verschiedenen Positionen diskutiert, die in der Aufklärungszeit herausgebildet wurden (Kap. 9), schließlich in großem Sprung die Grundeinstellungen im 20. Jahrhundert. Dazu gehören neben den Erfahrungen zweier Weltkriege (Kap. 10) auch die Erfahrung mit der Bedrohung durch die Atombombe (Kap. 11) und schließlich mit dem Terror und dem Krieg gegen den Terrorismus (Kap. 12). Beendet wird dieser theologiegeschichtliche Abriss mit Betrachtungen zum Policing-Konzept (Kap. 13) und mit theologischen Gedanken, die unter Bezug auf die trinitarische Gottesvorstellung das ethische Problem von Krieg und Frieden erörtern (Conclusion).

Dieses Buch stellt eine zuverlässige historische Orientierung der Diskussion um Krieg und Frieden in der Tradition der Kirchen dar. Es ist also kein Beitrag zur Friedensethik der Mennoniten, sondern zur Friedensethik der christlichen Kirche. Gleichwohl wird deutlich, dass es aus einer täuferisch-mennonitischen Perspektive geschrieben wurde. Reimer bezieht eine Position, die sich vor allem und zuerst einem christlichem Friedenszeugnis verpflichtet weiß: „as Christians we can say that our primary allegiance is to Christ's way of nonviolent love“ (174). Was ihn aber von der Friedenstheologie unterscheidet, die von Guy Hershberger (War, Peace and Nonresistance, 1953) oder John H. Yoder (The Politics of Jesus, 1972) auf unterschiedliche Weise unter den Mennoniten vertreten wurde, ist seine Fähigkeit, dieses eindeutige Friedenszeugnis mit Überzeugungen anderer zu vermitteln, die sich Problemen stellen, die eine kompromisslos pazifistische Haltung beiseite schiebt. Hier können nur fünf Argumentationskreise knapp skizziert werden:

1. In den beiden Kapiteln zum Alten und Neuen Testament weist er unmissverständlich darauf hin, dass das biblische Friedenszeugnis alles andere als eindeutig sei. In ihm sind vielmehr alle Typen, Krieg und Frieden einander zuzuordnen, enthalten. Im Alten Testament wird sowohl vom „Gott des Krieges" als auch vom „Gott des Friedens" gesprochen; und im Neuen Testament ist die Spannung zwischen den Seligpreisungen (Mt 5,38–48) und der Obrigkeitsanschauung im Römerbrief des Paulus (Röm 13,1–7) nicht zu leugnen. Solche Spannungen lassen sich nicht leichtfertig ausgleichen, sondern müssen in einem heilsgeschichtlichen Rahmen (vom Anfang bis zum Ende der Bibel) darauf hin gelesen werden, was Gott schließlich mit dem Kosmos vorhat (53 f.). Diese Lesart lässt Raum für den Respekt vor Gottes unreglementierter Freiheit, d. h. dass Gott selber „nicht Pazifist in strengem Sinne ist" (172).

2. Vor allem in der nordamerikanischen Täuferforschung wird der Abfall der Kirche von dem selbstbestimmten Konzept der apostolischen Gemeinde mit dem römischen Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert n. Chr. datiert, der das Christentum auf den Weg zu staatlicher Anerkennung und schließlich zur Staatsreligion brachte und die Christen in den Heeresdienst mit aller Selbstverständlichkeit einbezog. Der Weg des Pazifismus war keine Option mehr, war auch schon im Jahrhundert davor nicht die einzige Option, und das musste den Charakter des Christentums verändern. Reimer hat darauf hingewiesen, dass die konstantinische Wende das Christentum in ein unauflösbares Dilemma gestürzt habe, einerseits den Weg gewaltloser Liebe zu beschreiten und andererseits allgemeine, nicht spezifisch christliche Normen zu beachten, wenn die Kirche ihre missionarische Arbeit ernst nehmen wollte und dabei mit der Kultur allgemein konfrontiert wurde (75). In einer solchen Situation musste von Fall zu Fall abgewogen werden.

3. Reimer hat in seinem Überblicksartikel zur Radikalen Reformation den neuen Stand der Täuferforschung akzeptiert und nicht nur von einer Vielfalt der Einstellungen zu Krieg und Frieden in der radikalen Reformation allgemein, auch in den Bewegungen der Täufer gesprochen: von Separatistischen Pazifisten (Schleitheimer Brüder, Hutterische Brüder), von Revolutionären Nicht-Pazifisten (Hans Hut als Schüler Thomas Müntzers), von Gemäßigten Pazifisten (Menno Simons, Pilgram Marpeck) und von radikalen Anhängern einer Theorie vom Gerechten Krieg (Balthasar Hubmaier). Das ist alles nur angedeutet und hätte um weitere Radikale außerhalb des Täufertums ergänzt werden können, wie Sebastian Franck, Kaspar von Schwenckfeld und Antitrinitarier. Dieser Abriss zeigt, dass es falsch wäre, weiterhin

die Täufer mit Pazifismus schlechthin zu identifizieren. Die Berufung auf die Täufer begründet eher pluralistische Einstellungen zu Krieg und Frieden und regt immer zu einer Diskussion um die täuferische Erbschaft in unserer Zeit an.

4. Gewöhnlich wird von Vertretern des konsequenten Pazifismus jede Beteiligung an obrigkeitlichen Aufgaben abgelehnt. Auch wird Distanz zu Bemühungen gehalten, die vom Staat angestrengt werden, um Situationen zu vermeiden, die zum Krieg führen könnten. Dem Staat als dem Inhaber des Gewaltmonopols in Krieg und Frieden wird grundsätzlich misstraut. Reimer schließt sich dagegen denjenigen an, die das Konzept von „just policing", einer Verhinderung des Krieges mit gerechten und friedlichen Mitteln des Staates, positiv aufnehmen und mit pazifistischen Positionen verbinden. Reimer bespricht die Position derjenigen, die sich für „just policing" entschieden haben, auch um dem Terror der letzten Jahre vorzubeugen, aber die Konsequenz der Gewaltanwendung im Notfall ablehnen. Er kritisiert diesen Vorbehalt und meint, „that Christians should support policing as an alternative to war even though the threat of lethal force may occasionally be necessary" (170).

5. Die Diskussion um eine Theologie aus dem Geist des Täufertums konzentriert sich allzu oft auf die Friedenstheologie, als ob diese die Theologie insgesamt repräsentiere. Reimer bemüht sich dagegen, die Argumentation um Krieg und Frieden in eine weiter gespannte, trinitarisch ausgerichtete Theologie einzubetten. Damit knüpft er an seine früheren Bemühungen in seiner bedeutsamen Aufsatzsammlung *Mennonites and Classical Theology* (2001) an und zeigt, wie von Schöpfung (Gott), Versöhnung (Christus) und Erlösung (Heiliger Geist) her der von Christen angestrebte Pazifismus einerseits immer noch von der Sündhaftigkeit des Menschen durchwirkt ist und wie andererseits das trinitarische Geschehen sich in Jesus Christus erfüllt, der allen Menschen Frieden bringt. Angesichts der Trinität Gottes erfährt sich der Christ als Sünder, der von sich aus der Forderung nach Friedfertigkeit unter den gegenwärtigen Umständen nicht zu genügen vermag. Das ist der Grund, warum Reimer die Friedensethik nicht zur Norm der Gemeinde gegenüber ihren Mitgliedern zu erklären vermag, sondern als eine Forderung begreift, die in ernster Gewissensprüfung eines jeden immer wieder neu im Gespräch mit der Gemeinde bedacht werden muss.

Ich habe dieses ebenso einfache, wie tief durchdachte Buch eines Freundes als ein Vermächtnis gelesen, das er uns hinterlassen hat.

Hans-Jürgen Goertz

GESCHICHTE DER KINDER- UND SCHULBIBEL

Christine Reents/Christoph Melchior, Die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Evangelisch – katholisch – jüdisch. V & R unipress, Göttingen 2011. 676 Seiten mit 408 Abb. und einer CD-ROM. Gb. 141,95 EUR.

Was auch für die Darstellungen anderer theologischer oder philosophischer Themen gilt – man denke an die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung oder an die Geschichte der Prophetendeutung – sie sind in hohem Maße immer auch Ausdruck der Zeit, in der sie entwickelt worden sind. Diese ebenso simple wie wichtige Erkenntnis und Tatsache gilt auch für die Geschichte der Kinder- und Schulbibel. Das wird hier in eindrucksvoller Weise vor Augen geführt.

In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst die im Buch praktizierte Darstellung beschrieben. Die Autoren beschränken sich auf den deutschen Bereich, obwohl es natürlich auch in anderen Sprach- und Kulturbereichen das Phänomen gibt. Kurz wird der in jedem Kapitel gewählte, möglichst gleichartige Ausbau erläutert, der vier Hauptgattungen des Bibelgebrauchs unterscheidet. 1) Biblische Spruchbücher, die an verschieden ausgewählten einzelnen biblischen Sprüchen orientiert sind. 2) Biblische Paraphrasen. Hier geht es um die Darstellung einzelner biblischer Geschichten. 3) Freie Erzählungen im Anschluss an biblische Vorlagen. 4) Bilderbibeln und illustrierte Bibeln. Die eigentliche Stoffvermittlung erfolgt in sieben Kapiteln. Dem schließt sich ein achtes Kapitel an, das jüdische Kinder- und Schulbücher behandelt von der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung, die in die Zeit von 1770–1880 datiert wird, bis zur Gegenwart. Das abschließende neunte Kapitel ist eine Zusammenfassung verbunden mit einem Ausblick, in dem Kriterien für die Gestaltung neuer Kinder- und Schulbibeln erörtert werden. Die Einleitung enthält auf den Seiten 24–26 einen besonders bemerkenswerten Abschnitt. Es wird erzählt, wie der Lebensweg der beiden Autoren im Blick auf die Begegnung mit Kinder- und Schulbibeln verlaufen ist. So werden die beiden Autoren des Werkes für die Leserin und den Leser zu lebendigen Gestalten, was dem Thema des Buches sicherlich entgegen kommt.

Das erste Kapitel „Zum volkssprachlichen Bibelgebrauch im Spätmittelalter“ bereitet auf die eigentliche Thematik des Buches vor, denn wirkliche Kinderbibeln bzw. Schulbibeln gab es im Spätmittelalter noch nicht, konnte es noch nicht geben, da die Lesefähigkeit nur für Kleriker und allenfalls für adlige Mädchen gegeben war. Letztere konnten in Kloster- oder Stiftsschulen eine gewisse Lesefähigkeit erwerben. Als Vorläufer der späteren Kinder- und Schulbibeln können

vor allem deutschsprachige Bibeln des Spätmittelalters genannt werden, die durch Holzschnitte illustriert waren. Die Holzschnittbilder stellen eine Beziehung zur jeweiligen Gegenwart her. Besonders häufig wurden die Schöpfung, das Exodusgeschehen und die Apokalypse als Bildmotive gewählt.

Das 16. Jahrhundert bringt neben vielem anderen auch hinsichtlich der Entwicklung zur Kinderbibel einen Durchbruch, auch wenn man noch nicht von Kinderbibeln im heutigen Sinn sprechen kann. Die Überschrift des zweiten Kapitels lautet: „Die Vielfalt der Bibelangebote für Kinder und Laien. Humanismus – Reformation – katholische Reform". In den unterschiedlichen Kategorien religiöser Literatur werden zunehmend Bilder verwendet, die sich ebenso an Kinder, Jugendliche und erwachsene Laien wenden. Die Autoren haben ihre Darstellung durch den Abdruck zahlreicher Bilder, die zum Teil auch farbig sind, lebendig gestaltet. Natürlich spielt Martin Luther und nicht zuletzt sein Kleiner Katechismus eine besondere Rolle, aber das ist nun wahrlich nicht das Einzige, was es hier zu berichten gibt. Das wird mit einer fundierten Darstellung und Analyse belegt.

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift „Bibeltreue als Leitmotiv im konfessionellen Zeitalter". Die politische und konfessionelle Aufspaltung des Deutschen Reiches ist ein Phänomen, das auch die Gestaltung von Bilder- und Kinderbibeln bestimmt. Auch die Schule kommt jetzt stärker ins Blickfeld. Das wird eindrücklich an der Arbeit von Johann Hübner (1668–1731) dargestellt. Hübner war kein gelernter Theologe, sondern ein promovierter, auch philosophisch hochgebildeter Lehrer. Sein Einfluss auf die schulische, und das heißt bei ihm auch biblische Didaktik war erheblich, was aus der mit vielen Literaturhinweisen belegten Darstellung deutlich wird.

Ich übergehe die Kapitel vier und fünf und richte die Aufmerksamkeit auf das sechste Kapitel „Der Trend zu illustrierten Bibelparaphrasen für Kinder bis zum Ende des klassischen Bibelunterrichts". Es geht um die in jeder Beziehung bewegte und aufgeregte Zeit, die durch die Epochen Weimarer Republik, das sogenannte Dritte Reich und die Anfangsjahre der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik gekennzeichnet ist. Es gelingt den Verfassern, die Umbrüche in der Schulpolitik, vor allem im Blick auf den Religionsunterricht kurz und prägnant darzustellen. Das alles geschieht auf dem Hintergrund einer dramatisch zurückgehenden biblisch-christlichen Erziehung und Bildung in den Elternhäusern. Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, die bis heute anhält.

Die vier Hauptgattungen des Bibelgebrauchs werden auch in dieser so uneinheitlichen und zerrissenen

Zeitepoche festgestellt, allerdings verschieben sich die Schwerpunkte. Die biblischen Spruchbücher gehen drastisch zurück, während bibelnahe Paraphrasen häufiger werden. Das hängt wohl zusammen mit der zunehmenden Einstellung der Lehrerschaft gegen das Auswendiglernen von Bibelworten und Katechismus. Stark vertreten ist die Kategorie der Bilderbibel, wobei die aufgeführten katholischen Beispiele besonders eindrücklich sind. Diese Bibeln sind für den Schul- und den Hausgebrauch gedacht. Wenn auch in der nationalsozialistischen Zeit die Produktion von Kinder- und Schulbibeln stark zurückgeht, finden sich auch hier bemerkenswerte Anklänge an den Zeitgeist, z. B. bei der Behandlung des Alten Testaments. Immerhin wird das Alte Testament nicht völlig abgelehnt, aber zahlreiche Antijudaismen sind leider nicht zu übersehen. Neu ist in der Nachkriegszeit der verstärkte Rückgriff auf Lizenzausgaben ausländischer Herkunft, eine Erscheinung, die bis heute zu beobachten ist.

Im siebten Kapitel „Die Bibel als Kinder- und Jugendbuch im zeitgenössischen Pluralismus" ist die Fülle des hier angesprochenen Stoffes schier unübersehbar, zumal neben evangelischen, katholischen, freikirchlichen Kinder- und Jugendbibeln auch Produkte aus dem Milieu etwa der „Siebenten-Tags-Adventisten" oder der „Zeugen Jehovas" erwähnt werden. Die Auswirkungen der „Studentenrevolution" von 1968 lassen sich nicht nur in der Veränderung und Umgestaltung des Religionsunterrichts, sondern eben auch in der Gestaltung der Kinder- und Schulbibeln beobachten. So wird etwa der Einfluss der feministischen Theologie an einigen Beispielen deutlich spürbar. Erwähnt sei auch die nicht selten feststellbare Abkehr von der Sprache der Lutherbibel hin zu neueren Übersetzungen, die als kind- und jugendgemäß angesehen werden.

Das Buch wird abgeschlossen mit einem achtzehnseitigen Namenregister, das einen Eindruck vermittelt von der großen Fülle benutzter Literatur.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Verfasser haben ein Buch vorgelegt, das in umfassender Weise seinem Gegenstand gerecht wird und das ohne Abstriche als ein Standardwerk der Forschung bezeichnet werden kann.

Hans Jochen Boecker

REICH GOTTES

Hans-Helmuth Schneider/Claudia Jahnel (Hg.), Dein Reich komme in aller Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes. Your Kingdom Come. Visions of the Kingdom of God. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2011. 318 Seiten. Kt. EUR 14,80.

In diesem Band sind ein Teil der Vorträge veröffentlicht, die auf einer Tagung zum 100-jährigen Jubiläum der Weltmissionskonferenz von Edinburgh im September 2010 in Neuendettelsau gehalten wurden. Deshalb ist der Titel, der auch Thema der Tagung war, etwas irreführend, da verständlicherweise bei der Tagung auch allgemeine Fragen heutiger Missionstheologie aufgegriffen wurden.

Etwa ein Drittel der Vorträge behandeln das Thema selber. So W*olfgang Stegemann, Jesu Verkündigung des Reiches Gottes als soziale Heterotopie* (11–34), der den Befund in der Verkündigung Jesu erhebt und eine politisch-soziale Bedeutung des Begriffs vertritt. S*aw Hlaing Bwa,* aus Myanmar, plädiert in *Vision of the Kindom* (sic!) of *God – Vision of the Whole Creation* (117–140) mit der Veränderung des Schlüsselworts für einen Wechsel vom Paradigma der Herrschaft zu dem der Beziehung und setzt sich im Anschluss an Impulse Teilhard des Chardins, Fritjofs Capras, Jürgen Moltmanns, Martin Bubers und des Buddhismus für eine Theologie des Lebens ein, die von der Verwandtschaft („kindom") Gottes mit allem Leben bestimmt ist. *Aguswati Hildebrandt Rambe* (Indonesien), *Reich Gottes und interreligiöser Dialog* (185–196) versteht, ausgehend von Lk 14,15–24, Reich Gottes als offenen Raum, in dem alle Platz haben. *Hermann Spingler, The Context Matters. Visions of the Kingdom of God and Cultural Aspects in Papua New Guinea* (233–246) beschreibt sehr anschaulich das Verständnis vom Reich Gottes in der dortigen Kultur. Die entsprechenden Vorstellungen werden sehr schön durch *Maiyupe Par* aus Papua Neu Guinea in seinem Beitrag: *Cargoismus und Wohlstandsevangelium. Die Perspektive von melanesischen Cargo-Kultbewegungen* (217–232) illustriert. Spannend ist auch der Vortrag von *Moon-Kee Kim* (Korea), *Visionen vom Reich Gottes in Geschichte und Mission der Kirchen* (271–300), vor allem durch die Darstellung der Adaption des Reich-Gottes-Gedankens durch die Minjung- und Wiedervereinigungstheologie. Wie japanische Christen Gegenwart und Zukunft der Herrschaft Gottes für ihre Situation auslegen, gleich dagegen nach *Shinichi Kotabe, Die Reich-Gottes-Visionen aus der Perspektive des Christentums in Japan* (301–338) mutatis mutandis entsprechenden mitteleuropäischen Ansätzen.

Sehr viel lockerer sind eine Reihe anderer Beiträge mit dem Thema verbunde*n. Sigurd Kaiser, The Kingdom of God and the Power. Elements of Growth in Chinese Christianity* (253–270), identifiziert das „Kommen des Reiches Gottes in Macht" nach Mk 9,1 mit dem exponentiellen Wachstum der Kirchen in China, dessen Ursache sehr erhellend dargestellt werden. Japhes *Martin Habiyakare, The*

Kingdom of God and Pastoral Care. With Special Reference to Rwanda after the Genocide (247–252) beschreibt sehr anrührend die Situation der Kirchen in Ruanda. *João Carlos Schmidt, Dein Reich komme … durch die Macht des Heiligen Geistes* (155–168) behandelt die Visionen vom Reich Gottes im pfingstlich-charismatischen Christentum und ihre Auswirkungen auf Missionsverständnis und Missionspraxis. *Gilberto da Silva* schreibt über *Mission und Gewalt im Reich Gottes* (169–184), und zwar am Beispiel von *Bartolomé de Las Casas* (1484–1566) und der Missionierung Mittelamerikas (mit interessanten Ausführungen zu Menschenopfer und Kannibalismus). Das Problem der Gewalt (ohne Beziehung zum Thema) behandelt *Hans-Helmuth Schneider, The Power of Images (197–216). Heinrich Balz, Reich Gottes und Reich des Todes in Schwarzafrika und im alten Ägypten* (141–154) greift dagegen einen wichtigen Aspekt interkultureller Eschatologie auf.

Grundsätzliche Aspekte der Weiterarbeit an Edinburgh greifen die restlichen Beiträge auf: *Dieter Becker, Sprechen, Schreiben, Übersetzen und Verstehen. Missions- und ökumene-wissenschaftliche Perspektiven* (35–54), *Moritz Fischer, Die Relevanz komparativer Theologie der Religionen für die Predigt vom Reich Gottes* (55–82), *Andreas Nehring, Partikularismus und Universalismus in der Ökumene und die Bedeutung interkultureller Begegnung* (83–116). Sie repräsentieren sehr moderne, teilweise auch recht abstrakte Überlegungen zu Grundfragen heutiger Missionstheologie und Ökumenik, die zu kritischer Auseinandersetzung herausfordern.

Insgesamt liefert das Buch eine Sammlung äußerst anregender Aufsätze, die zu einem erfreulich niedrigen Preis erworben werden kann.

Walter Klaiber

ÖKUMENISCHE SITUATION

Friedrich Weber, Zeitansage. Texte zur ökumenischen Situation. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2011. 411 Seiten. Gb. EUR 24,80 (zu beziehen über Evangelische Verlagsanstalt Leipzig).

Schon das repräsentative farbige Umschlagbild „Ökumenische Vesper im Paderborner Dom 2009“ mit dem Autor als am Altar in Gemeinschaft mit dem Paderborner Erzbischof und anderen geistlichen Würdenträgern gemeinsam Gottesdienst Feiernder macht deutlich,worauf diese Walter Kardinal Kasper gewidmete und von ihm mit einem Geleitwortversehene „Zeitansage“ des Braunschweiger Landesbischofs, ACK-Vorsitzenden und Catholica-Beauftragten der VELKD zentriert ist: Um den gemeinsamen Gottesdienst als die Mitte der Ökumene

kreisen die im vorliegenden Sammelband enthaltenen Vorträge, Predigten, Kommentare, Interviews und Catholica-Berichte 2006–2010 Friedrich Webers, die nicht der Schaffung von „Vertragsabschlüssen“ zur Behebung von Lehrdifferenzen durch Kompromisslösungen unter Hintanstellung der Wahrheitsfrage, sondern der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen dadurch dienen wollen, „dass wir diese immer wieder mit Leben erfüllen“ und „unsere jeweiligen zentralen Glaubenswahrheiten im Dialog zu vermitteln versuchen und so darstellen, daß alle Gesprächspartner einen Erkenntnisgewinn haben“ (13 f). Eine schwierige, aber dem Stand der ökumenischen Bemühungen angemessene Sprache, die dazu helfen will, dass Ökumene „in theologischer Klarheit, spiritueller Lauterkeit und selbstverständlicher Alltäglichkeit gelebt wird“ (14). Es gibt hier – gerade jenseits einer „Abkürzungsökumene“ – viele Baustellen, auf denen Weber sich kenntnisreich und intellektuell redlich engagiert, ohne der aspektreichen Frage, wie Lutheraner die Einheit der Christenheit verstehen, auszuweichen. Dass hier z. B. auch die Apostolische Konstitution „Anglicanorum Coetibus“ vom 9.11. 2009 anzusprechen ist, mit der der Vatikan für übertrittswillige anglikanische Gruppen, die die volle Einheit mit Rom suchen, aber zugleich ihr spirituell-liturgisches Erbe bewahren wollen, eine eigene Struktur innerhalb der römisch-katholischen Kirche anbietet (395), liegt auf der Hand. Ein Modell für eine „Rückkehrökumene“ oder …?

Weber benutzt als Zusammenfassung seiner umfangreichen Bemühungen das Bild von dem durch französische Revolutionstruppen demolierten Relief im Tympanon der Landauer Stiftskirche (15). Da Christus in der Mitte herausgeschlagen ist, schauen sich die Menschen unter dem Kreuz nur noch gegenseitig ins Gesicht: „Ökumene hat keine Zukunft, wenn wir nur uns selbst in die Augen sehen. Deshalb ist der gemeinsame Gottesdienst, auch wenn es noch nicht die gemeinsame Eucharistie sein kann, das Wichtigste, was wir tun können“ (15). Auf dieses Relief hatte 1946 der damalige Pfälzer Präses Hans Stempel den französischen Militärbischof Marcel Sturm bei dessen Besuch der Pfälzer Landessynode aufmerksam gemacht: Mit dem späteren Pfälzer Kirchenpräsidenten Theo Schaller fuhr Sturm gleich nach Landau, wo er Schaller die Hand mit den Worten reichte: „Wir haben einander viel zu vergeben.“ Friedrich Weber war längere Zeit Pfarrer an der ehemals kurpfälzischen Katharinenkirche in Oppenheim.

Karl Dienst

Hans-Martin Barth, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009. 586 Seiten. Gb. EUR 29,95.

Weshalb kommt nun noch ein weiteres voluminöses Buch über Martin Luther heraus? Hans-Martin Barth, emeritierter Professor der Universität Marburg und Autor des vorliegenden Bandes begründet dies mit der „veränderten soziokulturellen Situation", die eine kritische Sichtung verlangt, um herauszufinden, inwieweit die Antworten, die Martin Luther seinerzeit auf die grundlegenden Fragen des Lebens gegeben hat, heute noch hilfreich und tragbar sind. Er geht seine Aufgabe in der Weise an, dass er zunächst über die „Zugänge und Zugangsschwierigkeiten" zu Luther und seinem Werk reflektiert (21–101). Dabei identifiziert er als vier für die heutigen Christen besonders schwierige Punkte die Haltung Luthers gegenüber den Juden, Luthers Stellung zum Islam, seine Haltung im Bauernkrieg, sein Umgang mit Hexenwesen und Dämonenglauben und stellt zu jedem Thema in Auseinandersetzung mit bisherigen Interpretationsversuchen heraus, wo Luther Fehlurteile gefällt hat, aber gleichzeitig weshalb seine Theologie nicht insgesamt beiseite zu legen ist.

In seinem Hauptteil „B. Wahrnehmungen: Luthers Theologie als Provokation" (103–512) durchleuchtet Barth die klassischen theologischen Themen wie Theologie und Philosophie, Schriftauslegung, Kreuzestheologie, verborgener und offenbarer Gott, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung, Freiheit, Wort und Sakrament, Kirche, Kirche und Staat bzw. Gesellschaft, Spiritualität, Eschatologie. Jedes dieser Themen wird zunächst von „gegenwartsbezogenen Fragestellungen" her angegangen Dann wird Luthers Position erläutert und schließlich wird in einer „kritischen Würdigung" festgehalten, inwieweit sie heute zu kritisieren ist, wo sie heute anders interpretiert werden muss und inwieweit sie auch heute hilfreich angewandt werden kann.

In einem abschließenden Teil C zieht der Autor „Folgerungen: Mit Luther über Luther hinaus" (511–549). Hier wird sowohl „das Bleibende" als auch „das zu Verabschiedende" zusammengefasst, bevor „das zu Entfaltende" dargelegt und die Anschlussfähigkeit der Theologie Martin Luthers an das heutige Denken entwickelt wird.

Was Hans-Martin Barth positiv bei Luther herausstreicht im Hinblick auf seine heutige Bedeutung ist seine existenzielle Theologie, deren Authentizität aus einem realen Leben von Angst und Zweifel heraus entstanden ist, das sich dennoch in der Hand Gottes wusste. Es handelt sich um eine biblische Theologie mit einer klaren christologischen Konzeption, die gleichzeitig Raum

für Gefühle und meditative Offenheit lässt. Und schließlich ist bedeutungsvoll, dass diese Theologie zur Selbstbejahung des Menschen ermutigt und damit von der Last der Selbstrechtfertigung befreit. Gleichzeitig wendet sich Barth gegen die religiöse Intoleranz und die Tendenz zum Dualismus bei Luther. Er stellt den grundlegenden Konservativismus bei Luther in Frage und kritisiert, dass manche grundlegenden Gedanken, wie z. B. das allgemeine Priestertum der Glaubenden nicht in letzter Konsequenz in seiner Theologie zum Tragen kommen.

Es ist ein großes Verdienst dieses Buches, Martin Luthers Theologie in ihrer Gesamtheit in ihrer Bedeutung für heute zu würdigen. Luthers Haltung gegenüber den Juden z. B., aber auch seine Haltung im Bauernkrieg wurden bzw. werden in der Literatur oft ausgeblendet oder führen zu einer Pauschalverurteilung des Reformators. Beide Gefahren versucht Hans-Martin Barth zu vermeiden. Er hat immer sowohl die ökumenische Perspektive mit vor Augen wie auch das Anliegen des interreligiösen Dialogs. Auf diese Weise gelingt es ihm, Luthers Denken neu zu erschließen und fruchtbar zu machen durch eine ehrliche und kritische Auseinandersetzung mit dem Reformator. Die klare Systematik wie auch das Register im Anhang erleichtern es, das Buch immer wieder zur Hand zu nehmen, um sich mit einzelnen Themen näher zu beschäftigen.

Das Werk kommt dabei sehr deutlich aus dem deutschen Kontext, was die kritischen Fragestellungen an Luther wie auch die Bibliographie betrifft. Gerade vor dem Hintergrund der ökumenischen Dimension wäre eine Aufnahme und Auseinandersetzung mit der Lutherrezeption in anderen Teilen der Welt anzuregen. Dies würde auch einer sehr wünschenswerten Rezeption dieses Buches in anderen sprachlichen Kontexten zugute kommen.

Dagmar Heller

Dr. Claudete Beise Ulrich, Missionsakademie, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Prof. Dr. Hans Jochen Boecker, Girardetstraße 42, 42109 Wuppertal; Prof. Dr. Micha Brumlik, Universität Frankfurt am Main, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaften, Robert-Mayer-Straße 1, 60054 Frankfurt am Main; Prof. h. c. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 64297 Darmstadt; Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hexentwiete 42 B, 22559 Hamburg; Landespfarrer Dr. Volker Haarmann, Evangelische Kirche im Rheinland, Hans-Böckler-Straße 7, 40476 Düsseldorf; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut, Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny, Schweiz; Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Klemensstraße 16, 52074 Aachen; Fr. Jamal Khader, Bethlehem University, Rue des Freres 9, Bethlehem, West Bank, Palestine; Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Barbara U. Meyer, Tel Aviv University, Bialik Straße 10, 10025 Tel Aviv, Israel; Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Katholisch-Theologisches Seminar, Deutschhausstraße 24, 35037 Marburg; AR Dr. Tobias Sarx, Philipps-Universität Marburg, FB Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35032 Marburg; Prof. Dr. Martin Stöhr, Fröbelstraße 10, 61118 Bad Vilbel; General Secretary Rvd. Olav FykseTveit, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2.

Titelbild: iStockphoto Nr. 18031469, bearb.

Thema des nächsten Heftes 3/2012:

Sexualethik – ökumenische Herausforderungen

mit Beiträgen u. a. von Christine Bergmann, Peter Dabrock, Vassilios Fanaras, Konrad Hilpert, Manoj Kurian

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; 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 Juli 2012.

Juli – September
3/2012
61. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Sexualethik – ökumenische Herausforderungen

mit Beiträgen u. a. von Christine Bergmann, Peter Dabrock, Vasilios G. Fanaras, Konrad Hilpert, Manoj Kurian



Inhalt

Zu diesem Heft 259

Konrad Hilpert, Sorge für gelingende Beziehungen.
Entwicklungstendenzen in der katholischen Sexualethik 262

Peter Dabrock, Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik.
Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität . . 275

Vasilios G. Fanaras, Die Stellung der orthodoxen Christen zu
Themen der Sexualität und Kinderzeugung. Ethische Anmerkungen . 287

Manoj Kurian, Ein befreiendes Engagement für die
menschliche Sexualität. Ökumenische Rahmenbedingungen 301

Christine Bergmann, Sexuelle Gewalt an Kindern
ist kein Thema der Vergangenheit 310

Dokumente und Berichte

Fragen und Antworten zur Empfehlung der
Bischofskonferenz der VELKD „Ordnungsgemäß berufen“ 323

Jetzt Dringliches und bleibend Wichtiges: Wozu ist die Kirche gut?
Impulsreferat zum Zukunftskongress der Evangelisch-Lutherischen
Kirche in Oldenburg **(Ulrike Link-Wieczorek)** 329

Impuls zur Charta Oecumenica. Ökumenisches Forum HafenCity –
Eröffnung 18. Juni 2012 **(Fernando Enns)** 337

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Ilse Brinkhues geb. Volckmar (1923–2012)
(Angela Berlis) 339

In memoriam Gerhard Boß – Leben in Fülle (1923–2012)
(J. Georg Schütz) 343

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 346

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

die „natürlichste Sache der Welt“ ist sie für die einen; für die anderen ist sie die „schönste Sache“ oder eben „Nebensache der Welt“. Für die christlichen Kirchen entwickelt sie sich gerade vor allem zu einer der größten Herausforderungen: Sexualität. In der jüngeren Vergangenheit haben sich zahlreiche theologische Debatten zu sexualethischen Fragen entsponnen. In den meisten Fällen antworten sie auf innerkirchliche Konflikte, in denen die so private Sache auf die eine oder andere Weise zum kirchlichen Politikum geworden ist: Seien es die nun schon etwas ergrauten Diskurse über die eigenständige Bedeutung und Berechtigung von Sexualität jenseits des generativen Zweckes, sei es HIV-Aids, seien es die aktuell neu geführten, bzw. wiederkehrenden Diskussionen über Homosexualität oder den Zölibat. Was die so verschiedenen Debatten eint, ist das – hoch emotionale – Ringen um Formen von Sexualität, die mit den Maßstäben christlicher Ethik vereinbar sind. Gerade über diese Maßstäbe besteht allerdings alles andere als Konsens.

So manchem erscheint der theologische und kirchliche Streit als verspäteter Widerhall der gesellschaftlich längst abgearbeiteten oder entschiedenen Diskurse über sexuelle Orientierungen und Lebensformen. Andere hingegen hoffen, mit den aktuellen Debatten in Theologie und Kirche ein notwendiges Gegengewicht zu herrschenden gesellschaftlichen Einstellungen aufzubieten. Beide Eindrücke verstärken sich nochmals mehr in ökumenischen Dialogen, wenn sich Kirchen unterschiedlicher Konfessionen und Kulturkreise der Themen annehmen: Den einen geht die Annäherung an sexualethische Fragen zu schnell und zu liberal vor sich, den anderen zu langsam und konservativ. Dieser Streit um Fragen der Sexualethik scheint

in seiner Vehemenz die dogmatischen Streitigkeiten in der Ökumene fast abgelöst zu haben. Oftmals stehen sich bereits in einer Kirche liberalere und konservativere Positionen gegenüber, wie die Anglikanische Gemeinschaft aktuell angesichts des eventuell gar kirchenspaltenden Dissenses über Homosexualität schmerzlich erfahren muss. Darüber hinaus entwickeln sich die Konflikte auch zwischen den Konfessionen, wenn die Konfessionen unterschiedliche ethische oder kirchenrechtliche Entscheidungen treffen, nicht selten auch bereits dann, wenn sie in unterschiedlichen Geschwindigkeiten, über höhere oder niedrigere Hemmschwellen auf das Thema Sexualität zugehen. Zu Ende geführt, so viel wird deutlich, sind die sexualethischen Diskussionen gerade zwischen den Konfessionen noch lange nicht. Davon zeugen auch die Beiträge in diesem Heft, die die Breite des konfessionell strittigen Themenspektrums abbilden:

Der römisch-katholische Ethiker *Konrad Hilpert* gibt einen Überblick über aktuelle Tendenzen in der römisch-katholischen Sexualethik und arbeitet dabei die Kontinuitäten wie die Neuaufbrüche heraus. (Der von Konrad Hilpert herausgegebene Sammelband „Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik" wird zudem in diesem Heft rezensiert.) Anlässlich der jüngsten evangelischen Debatten um Homosexualität und den darin stets umstrittenen Schriftbezügen widmet sich der evangelische Ethiker *Peter Dabrock* der Frage, auf welche Weise die biblische Botschaft ethisch fruchtbar gemacht werden kann. Als Mitglied der griechisch-orthodoxen Kirche, für die die Beschäftigung mit sexualethischen Themen noch Neuland darstellt, nimmt der Bioethiker *Vassilios G. Fanaras* innerhalb allgemeiner sexualethischer Überlegungen im Besonderen die Frage der Empfängnisverhütung in den Blick. *Manoj Kurian,* ÖRK-Programmdirektor für Gesundheit und Heilung, stellt anhand konkreter Projekte des Ökumenischen Rates dessen sexualethische Ausrichtung gerade angesichts der konfessionellen und kulturellen Differenzen über das Thema vor. Wurde einleitend von der „schönsten Sache der Welt" gesprochen, so darf in einem theologischen Heft die dunkle Seite der Sexualität nicht mehr unthematisiert bleiben. Die sexuellen Missbrauchsfälle, nicht nur, aber auch in kirchlichen Gemeinden und Institutionen, haben viele Menschen an der Integrität der Verantwortlichen zweifeln und immer wieder auch nach Gründen und Hintergründen in den konfessionellen Moralvorstellungen oder Lebensmodellen fragen lassen. Die ehemalige Unabhängige Beauftragte zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs im Auftrag der Bundesregierung, *Christine Bergmann,* gibt in ihrem Beitrag – mit besonderem Fokus auf die kirchlichen Einrichtungen – Einblick in Ergebnisse ihrer Arbeit.

Unter der Rubrik „Dokumente und Berichte" finden sich in dieser Ausgabe die „Fragen und Antworten zur Empfehlung der Bischofskonferenz

der VELKD ‚Ordnungsgemäß berufen'". Mit dieser Zusammenstellung arbeitet das Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands – mit Zustimmung der Bischofskonferenz sowie der Kirchenleitung der VELKD – jene Anfragen auf, die im Zuge des Diskussionsprozesses in den Kirchen über die genannten Empfehlungen entstanden sind. Schließlich plädiert Ulrike Link-Wieczorek in einem ekklesiologischen Vortrag, den sie auf dem Zukunftskongress der Oldenburgischen Kirtche gehalten hat, angesichts der gleichzeitigen Herausforderungen von Kontinuität und Aktualität des Kircheseins für deren ökumenische Identität. Dokumentiert wird außerdem Fernando Enns' Rede zur Eröffnung des Ökumenischen Forums HafenCity in Hamburg, die am 18. Juni 2012 stattfand. Theologisch gewürdigt werden die alt-katholische Ökumenikerin Ilse Brinkhues und der römisch-katholische Ökumeniker Gerhard Boß.

Brisante und so emotional besetzte Themen wie Sexualethik verlangen nach informierten öffentlichen Diskussionen. Das Redaktionsteam hofft, mit dem vorliegenden Heft einen ökumenischen Beitrag dazu zu leisten und wünscht interessante Lesestunden.

Es grüßt Sie herzlich im Namen des Redaktionsteams
Stefanie Schardien

Sorge für gelingende Beziehungen

Entwicklungstendenzen in der katholischen Sozialethik



Konrad Hilpert[1]

Spätestens seit den 1980er Jahren war es um die katholische Sexualethik still geworden, und die wenigen Monografien, die trotzdem erschienen, wurden eher mit Zurückhaltung aufgenommen oder brachten ihren Autoren Schwierigkeiten ein.[2] Die Gründe für diese im Vergleich zu der in den einhundert Jahren davor überreichen und kontinuierlichen Buch- und Manualproduktion auffallende Zurückhaltung liegen u. a. in der bekannten Entfremdung zwischen kirchlich gelehrten Standards und gelebten Überzeugungen in Gesellschaft und Kirche sowie in einer gesteigerten Hellhörigkeit der kirchlichen Leitung gegenüber Äußerungen von Theologen auf diesem Gebiet.[3]

In diesen Quasistillstand (es war nie ein wirklicher) ist innerhalb kürzester Zeit merklich Bewegung gekommen, und der Impulsgeber ist direkt und indirekt die Diskussion um die Fälle sexuellen Missbrauchs, die die katholische Kirche seit Januar 2010 erschüttert haben und deren Auswirkungen noch immer anhalten. Dass Bewegung entstanden ist, lässt sich zum einen an dem „Dialog-" bzw. „Gesprächsprozess" ablesen, den sich die deutsche katholische Kirche durch die Bischofskonferenz und das Zentral-

1 Prof. Dr. Konrad Hilpert ist Lehrstuhlinhaber für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

2 *Bernhard Fraling:* Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn u. a. 1995; *Hans-Günter Gruber:* Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung, Chancen, Perspektiven, Freiburg i. Br. ²1995; *Helmut Fox/Wolfgang Pauly:* Befreite Liebe – Verantwortliche Liebe, Trier 1999; *Regina Ammicht Quinn:* Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz ²2000.

3 Näheres dazu in meinem Beitrag „Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen theologischen Baustelle", in: Herder-Korrespondenz 62 (2008), 335–340.

ÖR 61 (3/2012), S. 262–274

komitee der Katholiken gemeinsam verordnet hat, um die Wucht der aufgestauten Anfragen und ungelösten Probleme (darunter auch einige, die zentral die Sexualethik betreffen) im Geist der „gemeinsamen Verantwortung aller Getauften in der Kirche“ und der Verbesserung der „Kommunikationsfähigkeit der Kirche“[4] in geordnete und ergebnisorientierte Bahnen zu lenken. Und zum anderen lässt es sich an einer Vielzahl von Neuerscheinungen aus der Moraltheologie und den benachbarten Disziplinen erkennen.[5]

Dabei haben sich die hermeneutischen Prämissen unter dem Eindruck der Diskussion signifikant verändert: Unabhängig von den favorisierten Positionen der Einzelnen scheint klarer als bisher, dass weder die Kirchen noch auch die Theologie das Monopol für moralische Orientierungen und Handlungsempfehlungen haben und dass sie ihre Aufgabe nicht darin sehen können, der Gesellschaft die diesbezüglichen Vorgaben zu machen, mag man das auch bedauern oder als Zeichen von Werteverfall interpretieren. Vielmehr gibt es eine öffentliche Meinung und innerhalb dieser auch eine ethische Urteilsbildung. Wollen sich Kirchen und Theologie daran beteiligen, müssen sie die christliche Position im gesellschaftlichen Diskurs so formulieren, dass sie als Beitrag zur gesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden kann. Das schließt das Einbringen der eigenen Überzeugungen und Symbole ein, verlangt aber auch Offenheit und Aufmerksamkeit für das Ethos, das in der Gesellschaft entsteht oder auch unabhängig von den Kirchen in bestimmten sozialen Bewegungen in Gang gebracht wird.

Klar scheint den meisten auch, dass moralische Schwarz-Weiß-Kategorisierungen nicht wirklich weiterführen, weil sie nach der einen Seite zur Respektlosigkeit verführen und nach der anderen zur Selbstidealisierung.

4 Siehe: www.dbk.de/themen/gespraechsprozess/dokumentation-mannheim/[aufgerufen: 26.04.2012].

5 *Béatrice Bowald:* Prostitution. Überlegungen aus ethischer Perspektive zu Praxis, Wertung und Politik, Münster 2010; *Stephan Goertz/Herbert Ulonska* (Hg.): Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie, Münster 2010; Münchener Theologische Zeitschrift: Schwerpunktheft „Kinder als Opfer von Missbrauch und Gewalt“; *Wunibald Müller:* Verschwiegene Wunden. Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern, München 2010; *Wunibald Müller/Myriam Wijlens* (Hg.): Aus dem Dunkel ans Licht. Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft, Münsterschwarzach 2011; *Konrad Hilpert* (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg i. Br. 2011; *Martin M. Lintner:* Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Innsbruck, Wien 2011; *Stephan Leimgruber:* Christliche Sexualpädagogik. Eine emanzipatorische Neuorientierung für Schule, Jugendarbeit und Beratung, München 2011; *Eberhard Schockenhoff:* Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2011.

Auch dort, wo die kirchlich vertretenen Standards nicht befolgt werden, herrscht nicht zwangsläufig Verantwortungslosigkeit. Und umgekehrt können dort, wo diese Standards akzeptiert und praktiziert werden, fragwürdige Motive und doppelbödige Absicherungen in Kauf genommen sein. Nicht, dass alle sexuellen Verhaltensweisen, Arrangements und Lebensformen gleich gut wären, aber es wäre bedauerlich, wenn Erfahrungen, Werteinsichten oder das Leben mit belasteten Biografien und mit Brüchen übersehen, nicht ernst genommen oder unbesehen verurteilt würden, weil sie mit den eigenen Orientierungen nicht kongruieren.

Zwei weitere hermeneutische Prämissen betreffen unmittelbar die reale Gestalt der Kirche: Sie kann es bei der schon seit Jahrzehnten im Bereich der Sexualmoral bestehenden Kluft zwischen Doktrin und Praxis der Mehrzahl der Gläubigen nicht einfach bewenden lassen, ohne zu riskieren, dass sie auch auf anderen Feldern an moralischer Aufmerksamkeit und Glaubwürdigkeit verliert. Und: Verlorengegangenes Vertrauen lässt sich in der freien Gesellschaft weder durch bloße Appelle noch durch Disziplinarmaßnahmen gegen das eigene Personal wiedergewinnen. Eine Schlüsselrolle spielt vielmehr der Wille zu lernen und die Bereitschaft hinzuhören und hinzusehen. Dabei geht es einerseits um Erfahrungen und gelebte Überzeugungen, andererseits um die Erkenntnisse der Wissenschaften vom Menschen.

Der vorliegende Beitrag versucht, in fünf Querschnitten die inhaltlichen Schwerpunkte der in den sexualethischen Neuerscheinungen thematisierten Bemühungen zu skizzieren. Dabei liegt der Fokus bewusst nicht auf den konkreten Fragen: Diese sind zwar – wie die Diskussionen über Empfängnisregelung, Homosexualität und wiederverheiratete Geschiedene zeigen – die Plätze, wo die Konflikte am deutlichsten sichtbar werden und zum Austrag kommen. Aber oft sind sie es auch, wo sich die Diskussionen verhaken und grundlegendere Einsichten und prinzipielle Gemeinsamkeiten außer Acht bleiben.

Sämtliche der hier berücksichtigten sexualethischen Bemühungen sehen sich in Kontinuität zur theologischen Tradition, möchten aber entschlossen bei den Neuerungen ansetzen, die das Zweite Vatikanische Konzil vor genau 50 Jahren angestoßen hat. Deshalb wird es zunächst notwendig sein, diese Ausgangslage zu erheben (1), um dann zu fragen, welche tieferen Akzentverlagerungen darin impliziert sind (2). Ein neues Thema, das durch die Missbrauchsaffäre einen hohen Stellenwert bekommen hat, ist die Rolle der Macht (3). Die Bearbeitung dieser Problematik hat ein neues Feld der Ethik auf den Plan gerufen, nämlich die Organisationsethik (4). Abschließend geht es um die Überlegung, was das Einheit schaffende Prinzip der theologischen Sexualethik unter den heutigen Bedingungen sein könnte (5).

Die entscheidende Veränderung besteht in einem personalen Verständnis von Ehe, geradezu programmatisch ablesbar an der Ergänzung bzw. Relativierung der juridischen Kategorie des Vertrags mit Rechten und Pflichten durch den personalen und zugleich biblischen Begriff des Bundes der Treue und Liebe. Die Konsequenzen reichen tief: Der Ansicht, dass die Zeugung und Erziehung von Kindern der eigentliche und wichtigste Zweck der Ehe sind, wird das Wohl der in Liebe miteinander verbundenen Partner als gleichrangig gegenübergestellt. Eros und Sexualität können Ausdruck und Vollzugsmedium der christlichen Liebe sein. Die sexuellen Ausdrucksformen der Liebe und das damit verbundene Lusterleben haben als Zeichen und Mittel der Freundschaft einen positiven Eigenwert („Würde") und bedürfen nicht erst eines rechtfertigenden Zwecks.

Darin übersteigen die sexuellen Ausdrucksformen der Liebe alles, was es Entsprechendes auf niedrigeren Stufen des Lebens gibt, sind also mehr als ein rein biologischer Akt. Das bedeutet konsequenterweise aber auch, dass Menschen als Wesen mit einer biologischen Natur ihr Leben führen und gestalten müssen und sich nicht unmittelbar an den Vorgaben „natürlich/nicht-natürlich" orientieren können. Kinder haben zu können ist Teilhabe an der schöpferischen Kraft Gottes. Kinder sind ein Geschenk, zugleich ist die Fruchtbarkeit Gegenstand der Verantwortung der Eheleute. Auch wenn mit der Enzyklika *Humanae vitae* wenige Jahre nach dem Konzil die Methoden der sogenannten künstlichen Verhütung abgelehnt wurden, hebt das die prinzipielle Bejahung des Grundsatzes, dass die Eltern entsprechend den Umständen der Familie über Zeitpunkt und Anzahl der Kinder selbst entscheiden müssen, nicht auf.

„Das Konzil" – so resümiert der Brixener Moraltheologe Martin M. Lintner – „hat die Unzulänglichkeit einer jahrhundertelang vorherrschenden naturalistischen und funktionalistischen Sicht der Sexualität deutlich überwunden. Die sittliche Qualität des geschlechtlichen Aktes hängt entscheidend ab von der personalen Qualität der Beziehung von Liebe und Treue der Geschlechtspartner."[6] Bei diesem „personalistic turn" (wie man in Analogie zu anderen „turns" formulieren könnte), auf den sich auch die zahllosen Verlautbarungen zu sexualethischen Fragen in den letzten Jahrzehnten berufen, setzen so gut wie alle jüngeren moraltheologischen Überlegungen an. Die Schwierigkeit, dass viele der deontologisch-absolut auftretenden konkreten Verbotsnormen der Tradition sich dieser persona-

[6] Den Eros entgiften (Anm. 4), 67.

listischen Logik nicht einfach einfügen lassen, ist durchaus bewusst, gilt allerdings als in der fundamentalmoralischen Theorie theologischer Ethik in den letzten Jahrzehnten bewältigt.[7] Von besonderer Wichtigkeit erscheint hierbei nach wie vor die Erweiterung der Wahrnehmung und der moraltheologischen Reflexion über die einzelnen Handlungen hinaus auf größere Handlungszusammenhänge und Lebensformen einerseits sowie auf Fähigkeiten der Beziehungssubjekte[8] andererseits.

2. Implizite Akzentverschiebungen in der Anthropologie

Alle diese Bemühungen um eine theologische Revision von Ehe und Sexualität in den letzten fünf Jahrzehnten treffen sich in der Zielsetzung, die Sexualität in die sittliche Identität von Personen zu integrieren.[9] Personalität wird ausgehend von der Ehe zum Prinzip der Sexualethik.

Diese Neuzentrierung reicht allerdings sehr viel tiefer, als es an der normativen Oberfläche den Anschein erweckt, nämlich bis in die anthropologischen Grundbestimmungen hinein. In der Korrektur einer die Theologiegeschichte prägenden Denkströmung, die sich vor allem auf Augustinus berufen hat, wird die Sexualität jetzt als von Anfang an zur Natur des Menschen gehörend, ihr unmittelbar inhärierend anerkannt und davon entlastet, Folge der Ursünde und damit Ausgangspunkt unweigerlicher Sündigkeit und Wurzel aller Unordnung zu sein. Damit wird ein anthropologischer Pessimismus zurecht gerückt, der die Sexualität von vornherein einem Verdacht und ihre Ausübung der Notwendigkeit von Restriktion und Rechtfertigung unterwirft.

Diese Korrektur bezweckt aber nicht nur, der Sexualität die grundsätzliche Dignität der Schöpfung wiederzugeben, sondern sie möchte sie auch aus ihrer isolierenden Sonderstellung herausholen, um ihre enge Verbindung mit Hingabe und Kommunikation sowie mit Selbstbindung in Freiheit herauszustellen. Mit anderen Worten geht es anthropologisch betrachtet nicht um das Ziel der Befreiung zur Triebbefriedigung, sondern um ein personal-ganzheitliches Verständnis von Sexualität.

7 S. dazu vor allem die Beiträge von *Karl-Wilhelm Merks* („Von der Sexual- zur Beziehungsethik"), *Klaus Arntz* („Liebe und Sexualität") und *Stephan Ernst* („Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik"), in: *Hilpert* (Hg.): Zukunftshorizonte (Anm. 4).

8 Dazu u. a. *Franz-Josef Bormann:* Von der „Verbotsmoral" zur christlichen „Liebeskunst", in: *Hilpert* (Hg.): Zukunftshorizonte (Anm. 4).

9 Vgl. *Stephan Görtz:* Sexuelle Gewalt als individuelle Sünde gegen das sechste Gebot. Marginalien zu blinden Flecken in der Moraltheologie, in: *ders./Ulonska* (Hg.): Sexuelle Gewalt (Anm. 4), 139.

Diese erweiterte Sicht auf die Ganzheitlichkeit betrifft einerseits die Leiblichkeit, andererseits die Sozialität:

Der Leib gilt nicht mehr als das Andere des Geistes (also als bloßer Körper), als ein Instrument, um Triebe und Lustbedürfnis auszuagieren, dem wir Menschen aufgrund unserer animalischen Bestandteile ausgeliefert sind. Vielmehr wird der Leib als integraler Bestandteil und als Medium der Gestaltung und des Ausdrucks des personalen Selbst verstanden. Infolgedessen wird das Dasein als Mensch selber als leiblich verfasstes begriffen.

Als leiblicher Vollzug einer Person begriffen aber ist Sexualität mehr als ein körperlicher Akt, nämlich Äußerung einer in diesem bestimmten Körper unaustauschbar verleiblichten individuellen Person.

Der Leib ist aber für die individuelle Person nicht nur das raum-zeitliche Kontinuum des Selbstverhältnisses und der Welterfahrung, sondern auch das Medium des Inbeziehungtretens zu Anderen, also die Verbindungsstelle zur Sozialität. So wie die Sexualität nicht von der Person ohne Blockierung bzw. Schädigung abgetrennt werden kann, kann die Leiblichkeit nicht von der Sozialität und der Sehnsucht nach Gemeinschaft getrennt werden. Aus der Leiblichkeit als Verfasstheit eröffnet sich erst der Zugang zu anderen verleiblichten Individuen. Begegnungen und Beziehungen können aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters als körperliches Zu- und Miteinander unterschiedlicher Dichte wahrgenommen werden. Doch erfasst das eben in keiner Weise, dass aus der Perspektive der jeweils Beteiligten die körperlich sich manifestierenden Interaktionen in Wirklichkeit die intentionale, also mit Bedeutung aufgeladene Kommunikation mehrerer Menschen in ihrer Leiblichkeit und in abgestuften Intensitätsgraden ist.

Diese doppelte Einsicht in die leiblich verfasste Einheit von Körper und Selbst einerseits und in die Möglichkeit, Sexualität als leiblichen Ausdruck und Mittel von Gemeinschaft, Annahme, Zuneigung und Akzeptanz, Zugehörigkeit und Geborgenheit zu begreifen andererseits, muss gegen den Anschein und die theologiegeschichtliche Neigung zur Beschränkung auf den biologischen Akt immer wieder von neuem freigelegt und festgehalten werden.

Die Konsequenzen dieser Einsicht für die theologisch-ethische Theorie sind weitreichender, als es zunächst vermutet werden mag: Denn als Maßstab und Prinzip des Sittlichen kann die Übereinstimmung des Wollens mit der vorgegebenen Wesensnatur nicht mehr genügen. Vielmehr muss auch die personale Qualität von Beziehungen, die ihrerseits in kulturelle und geschichtliche Gestaltungen eingebettet ist und von biographischen Entwicklungsprozessen und verfügbaren Wissensbeständen abhängt, als relevante Dimension Berücksichtigung finden. Hier könnte der Schlüssel für viele

Spannungen zwischen den offiziell gelehrten konkreten Normen des Richtigen bzw. Falschen und den gelebten Überzeugungen unzähliger Christen liegen. Was der objektiven Natur entspricht und was nicht, muss entweder im Status abstrakt-allgemeiner Aussagen über die „naturalen Unbeliebigkeiten“[10] verbleiben oder es tritt als konkrete, handlungsbezogene Norm in kulturell-geschichtlich bedingter Gestalt und verbunden mit der Notwendigkeit biographie-nah interpretiert zu werden in Erscheinung.

Eine andere Konsequenz der Einsicht in die Einheit von Körper und Selbst sowie die der Sexualität unter Menschen als Ausdrucksform und Mittel von Gemeinschaft betrifft die spirituellen Lebensformen, wie sie in der katholischen Frömmigkeit nach wie vor eine große Rolle spielen: Jungfräulichkeit und zölibatäres Leben[11] dürfen weder aus der Verleugnung der Sexualität als integraler Dimension des Menschseins noch aus der grundsätzlichen Verdächtigung sexueller Praxis als sündig legitimiert und idealisiert werden. Ihre institutionelle wie auch ihre subjektive Rechtfertigung in jedem Einzelfall muss aus anderen theologischen Ideen schöpfen, etwa aus der Zeichenhaftigkeit für die Vorläufigkeit der Gegenwart oder aus der Freiheit zum ungeteilten Einsatz für andere; oder vielleicht auch aus der Solidarität mit den vielen, die partnerlos leben müssen, ohne es eigentlich zu wollen. Solche theologischen Motivationen dürfen Reifung in der Entwicklung, Fähigkeit zur Intimität, geschlechtliche Identität, Gemeinschaftsfähigkeit und Willen zur Selbsttranszendenz gerade nicht ausschließen, benötigen aber ebenfalls Ausdrucks- und Lebensformen, in denen diese Fähigkeiten Förderung und Bestärkung erfahren können.

3. Der Blick für die Rolle der Macht in Beziehungen

Es gehört unzweifelhaft zu den charakteristischen Eigenarten des in der Gesellschaft während weniger Jahrzehnte (unter tatkräftiger Mitarbeit der Frauenbewegung) gewachsenen und auch in Recht positivierten Ethos des Sexuellen, dass entsprechende Aktivitäten selbstbestimmt zu sein haben und dass jede fremdbestimmte oder sogar erzwungene sexuelle Kooperation oder darauf abzielende Aktivität (verbale „Anmache“, Berührtwerden, Stalking, Exhibitionismus) Formen des Missbrauchs darstellen, insofern sie die Person, der solches zugemutet wird, in ihrer körperlichen

10 Zur theoretischen Grundlegung und Ausfaltung s. noch immer *Wilhelm Korff:* Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik normativer Vernunft, Freiburg i. Br./München ^{2}1985.

11 S. dazu u. a. *Franz X. Bischof:* Das Junktim von Priestertum und Zölibatsverpflichtung, in: *Hilpert* (Hg.): Zukunftshorizonte (Anm. 4).

und/oder seelischen Integrität verletzen. Diese neue Sensibilität stimmt inhaltlich weitgehend mit der in Theologie und kirchlicher Verkündigung häufig geäußerten Forderung überein, in der Sexualität sei die „Würde" der Person des Partners und jedes anderen Menschen zu respektieren.

Damit gerät ein spezifischer Aspekt des Verhältnisses von Sexualität und Beziehungen in den Blick: Sexualität ist auf das Erleben von Nähe angewiesen, in der sich Partner miteinander vertraut machen. Sie gelingt als bedeutungsvolle und unmissverständliche Weise der Kommunikation, sofern diese Vertrautheit geschützt wird und ein Privileg ist, von dem die Anderen ausgeschlossen sind. Nähe und Vertrautheit schließen freilich auch ein, dass sich die Partner gegenseitig verwundbar machen und preisgeben können – nicht nur körperlich, sondern auch sozial und seelisch. Erregen und Erregtwerden, intime Kenntnisse und Gewohnheiten, Erwartungen und Hingabe, Bestimmen und Loslassen, Initiative und Gewährenlassen, Suchen und Verstehenkönnen, Erspüren und Experimentieren bauen hier ein zwischenmenschliches Spannungsfeld auf, in dem infolge der Verschiedenheit der Partner, ihres Empfindens und ihrer Rollen, der Möglichkeit von Inszenierung und Simulation ein vielfältiges Gefälle an Macht existiert, das nur dann, wenn es in den Kontext einer Beziehung von Personen eingelassen ist, die sich gegenseitig achten und gleichwertig schätzen, vor Instrumentalisierung, Ausbeutung, Enttäuschung, Manipulation und anderen Formen der Fremdbestimmung geschützt bleibt.

Umgekehrt gibt es viele Beziehungen, deren genuiner Zweck außerhalb von Sexualität liegt, etwa in der pädagogischen Begleitung, in der Einführung in eine Kunst, im Training einer sportlichen Begabung, in der Anleitung zu sinnvoller Freizeitgestaltung, in der Unterstützung von therapeutischen Prozessen u. Ä. m. Auch diese Beziehungen setzen Nähe voraus, basieren auf Vertrauen und haben von vornherein den Charakter eines Kompetenzgefälles. Zur Professionalität der anleitenden Personen – im Regelfall Erwachsene – gehört es, die Unterlegenheit, Schwäche, Blöße, Fehlerhaftigkeit der ihnen Anvertrauten nicht auszunutzen, also sie nicht zu demütigen und zu kränken, und die Grenze zwischen Vertrauen und sexuell getönter Vertraulichkeit nicht zu überschreiten. Der Missbrauch beginnt aber da, wo Beziehungen rollenspezifischer Autorität dazu benutzt werden, der anvertrauten Person zur Befriedigung eigener Bedürfnisse durch sexuelle Handlungen, Worte, Gesten, Anspielungen oder Bilder so nahe zu treten, dass sie dies als verstörenden und nicht selbst gewünschten Eingriff empfindet.[12] Dies trifft nicht nur zu, wenn die Anvertrauten

[12] S. dem Sinn nach die viel zitierte Definition von *Dirk Bange* in: *ders./Günther Deegener:* Sexueller Missbrauch an Kindern. Ausmaß, Hintergründe, Folgen, Weinheim 1996, 105.

Kinder oder Jugendliche sind, aber bei ihnen ist es besonders empörend, weil Kinder auf Nähe und Zärtlichkeit angewiesen sind, sexuell gemeinte Avancen oft nicht als solche identifizieren können und sich aus Verlegenheit typischerweise passiv verhalten.

Die herkömmliche katholische Sexualethik hat ihre Aufmerksamkeit im Wesentlichen auf die Ehe als den rechtlichen und sakramentalen Ort legitim ausgeübter sexueller Aktivität und auf die Offenheit für die Zeugung gerichtet. Gar nicht oder kaum thematisiert (immerhin wurde Vergewaltigung stets abgelehnt) hat sie die Machtförmigkeit von Sexualität. Dafür schien auch wenig Anlass zu bestehen, solange jede sexuelle Betätigung außerhalb der Ehe verboten und die innerehelichen und innerfamiliären Machtverhältnisse durch streng hierarchisierte Rollenzuweisungen geordnet waren. Es genügte, Vergewaltigung wie auch Inzest mit familiär abhängigen Kindern als Formen des unerlaubten Sexualgenusses zu interpretieren und zu verurteilen. Dass in beiden Verbrechen auch ein Machtmissbrauch stattfindet, also die Verletzung von Selbstbestimmung (unter Umständen mit dauerhaften Folgen und eventuell zusätzlich mit Inkaufnahme einer Schwangerschaft), ist in der katholischen theologischen Ethik in dieser Ausdrücklichkeit erst eine relativ junge Erkenntnis, obschon das Wissen um die besondere Verletzlichkeit in ungeschützter Nähe durchaus schon ein Thema der Bibel (Gen 3) mit großem kulturellem Nachhall ist. Gleichwohl wird man einräumen, dass die Sensibilität für sexuellen Machtmissbrauch zuerst dort entstand, wo die Reflexion über verantwortliche Sexualität nicht von vornherein auf den Raum der Ehe begrenzt geführt wurde.

4. Zwischen Individuum und Sozialethik: die Entdeckung der Organisationsethik

Die Enthüllung der zahlreichen Fälle von sexuellem Missbrauch durch Mitarbeiter der Kirche hat nicht nur exemplarisch ans Licht gebracht, dass Kinder auch dort, wo schützende Vertrauensräume existieren, also in pädagogischen Einrichtungen, Internaten, Vereinen bis hin zu Familien, Sportgruppen und künstlerischer Betreuung Opfer von Übergriffen werden können, sondern sie hat auch bekannt gemacht, wie katastrophal die Verletzungen weiterwirken; ferner, dass es individuelle Techniken und verwaltungsmäßige Strukturen gibt, durch die das Bekanntwerden verhindert und der angerichtete Schaden in Grenzen gehalten werden soll.

Das gilt wohlgemerkt nicht nur für die Kirche, sondern für die gesamte Gesellschaft, in der die Überschreitung von Respektsgrenzen ein vielfälti-

ges Problem ist; es gilt aber beschämenderweise auch für die Kirche, gerade weil die von ihr vertretenen moralischen Standards besonders hoch sind und weil Vertrauen die wichtigste menschliche Ressource ist, mit der sie für die Botschaft des Evangeliums werben und wirken kann.

Die Herausforderungen, die sich aus der dadurch entstandenen Lage ergeben,[13] lassen sich weder mit der Verurteilung der Täter noch durch Appelle an die Anderen abarbeiten. Doch genügt es offensichtlich auch nicht, den strafrechtlichen Schutz für Anvertraute zu erhöhen und die institutionellen Strukturen zu stärken. Die Richtung, die es daneben einzuschlagen gilt, ist vielmehr die, die in jüngerer Zeit häufig durch das Stichwort „Organisationsethik“[14] charakterisiert wird.

Organisationsethik richtet ihre Aufmerksamkeit auf die Verantwortung für die Strukturen und die interne Steuerung einer Organisation, in der viele Menschen abgestimmt aufeinander zusammenwirken, Entscheidungen nach Regeln stattfinden, die notwendigen Ressourcen vorgehalten werden und die persönliche Verantwortlichkeit der einzelnen Rollenträger klar ist. Sie findet ihren Niederschlag in normativen Leitbildern, Verhaltenskodices und Regelwerken, die zur Beachtung bestimmter Standards verpflichten und überprüft werden können.

Hinsichtlich der Sensibilisierung für den Zusammenhang von Macht und Sexualität hat Organisationsverantwortung, wie sie seit jüngstem an vielen Stellen in der Kirche reflektiert wird,[15] vor allem drei Stoßrichtungen: Sie möchte die moralischen Orientierungen des achtsamen und teilnehmenden, aber zugleich respektvollen Umgangs mit den Menschen in der Verschiedenheit ihrer Lebenslagen stärker implementieren, sie möchte transparente Regeln schaffen für den Umgang mit Fällen von Verstoß, Verdacht und Hilfsbedürftigkeit; und sie will, dass bei der Rekrutierung von Personal die Entwicklung der Persönlichkeit inklusive der Integration der Sexualität in die Persönlichkeit gefördert und problematische Neigungen aufmerksamer erkannt werden.

13 S. dazu die entsprechende Erklärung der deutschen Moraltheologen u. a. in: Münchener Theologische Zeitschrift 62 (2001), 83 f.

14 Beispielsweise *Ruth Baumann-Hölzle/Christof Arn* (Hg.): Ethiktransfer in Organisationen (Handbuch Ethik im Gesundheitswesen 3), Basel 2009; *Thomas Krobath/Andreas Heller* (Hg.): Ethik organisieren. Handbuch der Organisationsethik, Freiburg i. Br. 2010.

15 *Sigrid Müller/Michael Rosenberger/Walter Schaupp/Werner Wolbert:* Ethik professioneller Seelsorger, in: Stimmen der Zeit 227 (10/09), 447?458; *Die deutschen Bischöfe:* Handreichung der Jugendkommission zur Prävention von sexualisierter Gewalt im Bereich der Jugendpastoral, Bonn 2011; *Bundesverband Caritas Behindertenhilfe und Psychiatrie:* Leitlinien zum Umgang mit und zur Prävention von sexueller Gewalt, in: Neue Caritas 5/2012, I?XVIII.

Kaum jemand wird nach dem, was bekannt geworden ist, der Notwendigkeit solcher Organisationsethik widersprechen wollen. Ein Verdacht, entbehrlich zu sein, richtet sich eher auf das Projekt einer normativen Ordnung, die dem Sexualverhalten des Einzelnen für erschöpfend viele Situationen ganz konkrete Regelungsvorgaben machen zu können beansprucht. Erinnert wird häufig eine Sexualethik, die so strukturiert war, dass ihr wichtigstes Ziel das Behalten der Kontrolle des sexuellen Begehrens schien.

Trotzdem zeichnen sich auch in den neueren Bemühungen um eine Individualethik des sexuellen Verhaltens deutliche Transformationsprozesse ab, die den Verzicht auf sexualethische Reflexion als vorschnelle Enttäuschungsreaktion erscheinen lassen. Vor allem drei von ihnen dürfen Beachtung verdienen, nämlich

1. die Betrachtung und Gestaltung der Sexualität von deren Funktionen für die Beziehung zwischen Menschen her.[16] Sexualität und sexuelle Aktivität wird nicht als selbstständiger Lebensbereich betrachtet, der moralisch in sich bestimmt ist, sondern als Ausdrucks- und Erlebnismöglichkeit, als Medium und Symbol von Beziehungen in ihrer Vielfalt, Verletzlichkeit und Brüchigkeit, aber auch ihren Möglichkeiten der Hingabe, des Übersichhinauswachsens, der Treue gegen den Fluss des Vergessens und der Alternativen, des Schaffens gemeinsamer Anfänge im Kind. Der Grundgedanke, Sexualität von Beziehung her zu verstehen, passt gut zur Tatsache, dass die biblische Sprache für den Geschlechtsverkehr das Wort für erkennen benutzt, also ein Wort, das über die körperliche Tätigkeit hinaus auf den tieferreichenden und umfassenderen Vorgang des Kennens, Vertrautseins und Anerkennens verweist.

2. lässt sich eine hohe Übereinstimmung in dem Willen konstatieren, vom Gestus des Verbietens und Verurteilens wegzukommen hin zu einer Ethik des Kommunizierens, des Erschließens von Einsichten, der Stärkung der Eigenverantwortung und des Ermutigens, des anteilnehmenden Sorgens und Hilfegebens. Lieben, Beziehung leben, Sexualität als Dimension des gemeinsamen Lebens gestalten – all das ähnelt eher einer Kunst denn der Einhaltung eines Normgefüges. In Bezug auf die Akteure selbst bedeutet das zu lernen, dass es bei Beziehungen vor allem auf Verantwortlichkeit, Achtsamkeit und Einfühlsamkeit ankommt. In Bezug auf theologisch-ethische Reflexion geht es darum, dass die Fragen, Erfahrungen und Überzeugungen der

[16] Vgl. *Jochen Sautermeister:* Sexualität und Identität. Theologische und anthropologische Reflexionen, in: *Hilpert* (Hg.): Zukunftshorizonte (Anm. 4).

Menschen darin vorkommen, dass Denkprozesse angeregt werden, dass die Menschen auch in ihrem Suchen und in ihrem Scheitern, in ihren schlechten Erfahrungen und in ihrem Leid (Einsamkeit, Verlassensein) ernst und angenommen werden. In Bezug auf die seelsorgerische Praxis geht es einerseits um die Unterstützung der Ausbildung von Fähigkeiten, andererseits um die Bereitstellung von Gelegenheiten und Menschen, mit denen Krisen, Entscheidungen, Unsicherheiten, Widersprüche und Lösungswege beraten werden können.

Der Wille zu ermutigen, zu erschließen, wahrzunehmen, die Erfahrungen und Versuche der Menschen ernst zu nehmen und Reflexions- und Bewältigungshilfe zu geben, bringt selbstverständlich auch mit sich, dass die herkömmliche Liste der Themen der Sexualethik überprüft wird und neue Fragen als behandlungsbedürftig statuiert werden.[17]

3. schließlich herrscht eine grundsätzliche Einigkeit darin, dass die traditionelle katholische Sexualmoral einen Kern hat, der auch heute wichtig und wertvoll sein kann, um problematische gesellschaftliche Entwicklungen und Praxen zu erkennen und zu kritisieren. Das ist der tiefere Grund, weshalb sich so gut wie alle Neuansätze auch in die Kontinuität mit dieser Tradition stellen.[18]

Derartige Entwicklungen, die hochproblematisch sind, weil sie das Bemühen um Authentizität, um personale Selbstbestimmtheit und die Tragfähigkeit von Beziehungen und Bindungen gerade unterlaufen, indem sie Sexualität mit der Logik des bloß Dinglichen, des Käuflichen, des bloß Momentanen und beliebig Manipulierbaren verknüpfen, werden besonders in der massenhaften Verbreitung harter Pornografie, in den unbeschränkten Möglichkeiten des Zugriffs, der sozial (scheinbar) folgenlosen Privatisierung und der Vervielfältigbarkeit virtueller Präsentationen, in manchen Formen des Köperkultes und der religionsähnlichen Körpererfahrung, in der Instrumentalisierung des Geschlechtskörpers zum Zweck der Aufmerksamkeitslenkung, in der Suggerierung neuer sexueller Leistungsnormen, in der Ausblendung von Schmerzen und seelischer Verletzlichkeit gesehen.

17 Einige dieser neuen Fragestellungen, wie sexuelle Gewalt in der Familie, sexueller Missbrauch Minderjähriger, Sexualität und Behinderung, Transsexualität, Virtuelle Sexualität, Aids, Pornografie, Interkulturalität, sind deshalb aufgegriffen in eigenen Beiträgen in: *Hilpert* (Hg.): Zukunftshorizonte (Anm. 4).

18 Vgl. hierzu bloß die Tagungsberichte von *Stefanie Krauß* (Katholische Sexualethik: Fachtagung in Frankfurt, in: Herder-Korrespondenz 65 [2011], 548–551) und *Stefan Orth* (Unterschätzte Leiblichkeit. Der Kongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie in Wien, in: Herder-Korrespondenz 65 [2011], 581–584).

Ihnen gegenüber gilt es, an den großen Visionen der christlichen Ideen vom gelungenen Menschsein, von der das rein Körperliche überschreitenden Ganzheitlichkeit, der Verlässlichkeit durch Vorbehaltlosigkeit und der Hoffnung, der Welt durch gemeinsame Kinder eine Zukunft zu geben, festzuhalten und sie in einer den Lebenswelten der heutigen Menschen nahen Weise zu entfalten.

Zum Gebrauch der Bibel in der Theologischen Ethik

Erörterungen angesichts der aktuellen Debatte um Homosexualität



Peter Dabrock[1]

Seit 2010 erlebt die Evangelische Kirche in regelmäßig-unregelmäßigen Abständen hoch emotional geführte Debatten um Homosexualität. Nachdem die erste Debattenwelle in den 1980er- und 1990er-Jahren verebbt war, entstehen seit über zwei Jahren immer wieder neue hitzige Kontroversen auf unterschiedlichen Ebenen an der Frage, ob es Pfarrerinnen und Pfarrern, die in einer eingetragenen Lebenspartnerschaft leben, erlaubt sein solle, nicht nur toleriert, sondern nun auch offiziell das Pfarrhaus mit ihrer Partnerin bzw. ihrem Partner bewohnen zu dürfen. So ermöglicht es die einstimmig auf der EKD-Herbstsynode 2010 verabschiedete Rahmenordnung zum Pfarrdienstgesetz. Nach heftigen Diskussionen zeichnet sich zwar nahezu überall ab, dass sie dies unter je unterschiedlichen prozeduralen Voraussetzungen dürfen, wenn sie die Grundwerte akzeptieren, die eben auch das bisherige Lebensform-Leitbild „Ehe und Familie" prägen: „Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und gegenseitige Verantwortung"[2]. Dennoch schwelt der Konflikt und kann immer neu ausbrechen. Im Folgenden möchte ich daher nach einer kurzen Erinnerung an die aktuellen Anlässe nicht einfach der Frage nachgehen, ob Homosexualität theologisch-ethisch akzeptabel ist oder nicht, sondern zeigen, dass an dieser Frage sehr grundsätzliche hermeneutische Kontroversen über den angemessenen Gebrauch der Bibel in der theologischen (Sexual-)Ethik Gestalt gewinnen. Erst wenn hinreichend auf diese hermeneutischen Weichenstellungen geachtet wird, kann ein theologisch-ethisch angemessenes Urteil gefällt wer-

1 Prof. Dr. Peter Dabrock hat den Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der Universität Erlangen inne und ist stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Ethikrates.

2 Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Pfarrdienstgesetz der EKD – PfDG.EKD), §39

den.

1. Der aktuelle Streit um Homosexualität und seine hermeneutischen Hintergründe

Losgetreten wurde die medial am intensivsten wahrgenommene Phase dieses Streites um Homosexualität durch einen öffentlichen Brief von acht sogenannten Altbischöfen.[3] Sie behaupteten: Die Anerkennung eingetragener Lebenspartnerschaften unterliefe die normative Bedeutung der Bibel für Kirche und Theologie. Die Bibel sei eindeutig: Nur die gegengeschlechtliche Ehe und die auf ihr aufruhende Familie würden gewürdigt, Homosexualität hingegen einhellig als schwere Sünde gebrandmarkt. Es folgen
Hinweise auf die sattsam bekannten Stellen Röm 1,26 f, 1. Kor 6,9 f, und 1. Tim 1,10 – über die scharfen Stellen in Lev 18 und 20 schweigen sich die ehemals Kirchenleitenden aus. Bekannte Einwände gegen die Zitation dieser neutestamentlichen Stellen – es handele sich bei Paulus um eine Verwerfung der heute als Missbrauch verstandenen Knabenliebe und eben nicht um eine Verurteilung der Homosexualität als einer verbindlich gelebten Lebensform, die Paulus gar nicht kannte, sondern um einen keineswegs einzigen Ausdruck von Gottesferne[4] – werden mit Luthers Liedzeile aus „Ein feste Burg ist unser Gott“ verworfen: „Das Wort sie sollen lassen stehen!“ Am Ende ihrer Philippika fordern sie die Landeskirchen auf, diesen Passus des Rahmengesetzes, der die Anerkennung eingetragener Lebenspartnerschaften bedeutet, in ihre Pfarrdienstgesetze nicht zu übernehmen.

Wie diese Kontroversgeschichte im Ganzen ausgeht, ist noch nicht endgültig entschieden, auch wenn mehr und mehr Landeskirchen die Rahmenordnung der EKD umzusetzen bereit sind. Dennoch muss man der Sache weiterhin Aufmerksamkeit schenken, denn vergleichbare Auseinandersetzungen finden im Lutherischen Weltbund oder in der Anglikanischen Kirche statt, bei der ob des Verständnisses von Homosexualität eine Kirchenspaltung droht. All das zeigt: Die Lage ist ekklesiologisch, ökumenisch, praktisch-theologisch und, insofern durch solche Debatte das Selbst-

(inkl. der Erläuterungen), URL: www.ekd.de/download/beschluss_pfarrdienstgesetz_vii_3.pdf (24.03.2012).

3 Ich spreche von „sogenannten“ Altbischöfen, weil es im Unterschied zum katholischen Weiheamt die Funktion „Altbischof“ in evangelischen Kirchenverfassungen nicht gibt. Der Brief findet sich unter dem Titel „Widernatürliche Lebensweise“ in: Christ & Welt Nr. 3/2011 vom 13.01.2011, 3.

4 Vgl. u. a. *Marlis Gielen:* Paulus im Gespräch. Themen paulinischer Theologie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 186), Stuttgart 2009, 223–246.

verhältnis wie auch die gesellschaftliche Verantwortung des christlichen Glaubens auf dem Spiel stehen, theologisch-ethisch bitter ernst. Als besondere Herausforderung für die akademische Theologie im Allgemeinen und die theologische Ethik im Besonderen erweist sich dabei der – vorsichtig formuliert – eigentümliche und zunehmend in dieser Form offensiv vorgetragene wortwörtliche Gebrauch biblischer Zitate in diesen Debatten. Mit einem solchen Zitieren von Bibelstellen könnte man schnell fertig sein. Man könnte es entlarven als

a) inkonsequentes Verfahren, denn andere Vorschriften wie Rasiervorschriften, Speisevorschriften oder Erlaubnis von Polygamie oder Sklavenhaltung werden ja geflissentlich übergangen,

b) unzureichende Bewältigungsstrategien religiös verunsicherter Menschen angesichts einer modernen Multioptionsgesellschaft,

c) ungewolltes Ergebnis der Forderung von religiöser Sondergruppensemantik in öffentlichen Debatten.

Mit all diesen Deutungen ist man aber selbst zu schnell fertig mit der Provokation, die solche als fundamentalistisch charakterisierte Bibellektüre für evangelische Theologie und christliche Lebensführung bereithält. Denn in einem besteht nun einmal das Wahrheitsmoment dieses Gebrauchs: Die Positionen nehmen die Bibel – auf ihre Weise – ernst, sie lösen ihre Geltung nicht einfach als Episode einer abendländischen Kulturgeschichte auf. Innerhalb derer, so die andere Extremposition, mag die Bibel zwar noch ihre historische Bedeutung haben, ansonsten zählen aber nur die aus dem kulturellen Konglomerat der letzten zweitausend Jahre geronnenen großen Werte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Würde und Menschenrechte. Eine evangelische Ethik, die noch ansatzweise das Gespür dafür hat und vermitteln will, dass das *sola scriptura* mehr ist als ein altehrwürdiges Ornament ihrer Herkünftigkeit, muss daher prüfen, ob und wie die Bibel heute noch Lebensorientierungen bereithält, gerade in den offensichtlich so heiß debattierten Fragen der Lebensführung: Hat sie eine orientierende Kraft jenseits biblizistischen Zitierens, aber auch diesseits einer Aufhebung der Sperrigkeit ihrer Botschaft in eine allgemeine Kulturtheorie?

Soll die Bibel theologisch reflektiert – wie es Wolfgang Lienemann so trefflich auf den Punkt bringt – als „Entdeckungs-, Begründungs- und Erläuterungszusammenhang“[5] des christlichen Glaubenslebens begriffen werden, hat die theologische Ethik auf das *Innenverhältnis* zu den anderen

5 Vgl. *Wolfgang Lienemann:* Grundinformation Theologische Ethik, Göttingen 2008, 185–187.

theologischen Disziplinen zu achten, selbstverständlich auf die Exegese, aber auch auf die theologische Hermeneutik in Gegenwart und Geschichte und die Reflexion praktischer kirchlicher Handlungskontexte. Im *Außenverhältnis* geht es darum, die Wissensbestände nicht-theologischer Disziplinen, hier vor allem derjenigen, die zum Verständnis der biologischen und kulturellen Deutung von Geschlechtlichkeit beitragen, aber auch die gesellschaftlichen Wirklichkeiten, in denen die geschlechtliche Orientierung Gestalt gewinnt, in die Urteilsbildung zu integrieren. Angesichts des Umstandes, dass die aktuellen Debatten um Homosexualität vor allem das kirchliche und theologische Innenverhältnis betreffen, konzentriere ich mich auf dieses. Gelingt es, den dortigen Gebrauch als theologisch rational zu erweisen, dürfte auf diese Weise auch der Plausibilität in nicht-theologischen Kontexten der Boden bereitet werden.

Für all das muss ich zuerst kurz mein Verständnis theologischer Ethik erläutern, um dann zu zeigen, wie mit Hilfe verschiedener Methodenfilter die Geltung biblischer Aussagen für eine theologisch-ethisch reflektierte Lebensführungspraxis, die auch den Umgang mit Sexualität und hier konkret: das Verständnis von Homosexualität umgreift, erschlossen werden kann.

2. Theologische Ethik als Ethik getrösteter Ver-Antwortlichkeit.

In der generellen Aufgabenbeschreibung der Ethik, nämlich der Analyse und orientierenden Deutung von Moral und Ethos angesichts ihrer Strittigkeit unterscheidet sich theologische Ethik nicht von der philosophischen. Allerdings gewinnt sie ihre Besonderheit durch ihre spezifische Perspektive. Es ist nämlich die von gläubigen Menschen. Christlich-theologisch formuliert: es ist die Perspektive von solchen Menschen, die ihre Identität als Antwort auf den geglaubten Zu- und Anspruch des Gottes Jesu Christi deuten und daher in der Strittigkeit und Endlichkeit des individuellen und sozialen Daseins einen tröstenden Grund außerhalb ihrer selbst erhalten. Die typischen Ethikfragen: „Was sollen wir tun?“ oder „Was wollen wir tun?“ werden damit umgriffen von der immer neu gestellten und zu beantwortenden Identitätsfrage: „Wer bin ich, wer sind wir, wenn ich mich oder wir uns bei der Identitätssuche getröstet und gefordert zwischen Gott, Mitmenschen, Umwelt gestellt sehen?“ Insofern Theologie den Menschen im Spannungsgefüge von Gott-, Welt- und Selbstverhältnis begreift, kann man theologischerseits Identität ganz formal – also im kommunikativen Außenverhältnis – als offene, responsive und kommunikative begreifen. Nun hängt alles davon ab, wie diese formale Bestimmung einer

responsiven, offenen und kommunikativen Identität und ihre Auswirkung auf die ethische Beurteilung von Handlungen und Lebensformen materialiter gefüllt wird. Dass die Bibel bei solcher Identitätsbildung, die immer zwischen Betroffen-Sein, Finden und Erfinden changiert, eine elementare Rolle spielen kann, gilt insbesondere für evangelische Theologie im Allgemeinen und evangelische Ethik im Besonderen.[6]

3. Die Bedeutung der Bibel für die Evangelische Ethik

Evangelische Ethik sieht sich wie evangelische Theologie überhaupt auf die Bibel als ihre Quelle und Norm verwiesen. Sie kann diesen Bezug nicht beweisen, sondern nur im Vollzug plausibilisieren. Die Bibel ist – wie Barth eindrücklich in KD I entfaltet – kein „papierener Papst"[7], sondern gewinnt ihre Autorität nur, indem sie sich als wahr – wieder Barths Wortwahl – „imponiert"[8] – nicht mehr, nicht weniger. Die Botschaft der Bibel wiederum ist nicht deshalb bedeutsam, weil sie in der Bibel steht, sondern die Bibel ist bedeutsam, weil sie eine lebensbedeutsame Botschaft transportiert.

Dieser Verweis, dass die Bibel als Heilige Schrift geglaubt wird und so Quelle und Norm der Theologie ist, hat somit zunächst einmal einen religiös-performativen Selbstvergewisserungscharakter.[9] Als Konsequenz dieser Einsicht lässt sich ableiten: Die Bibel ist primär *kein* Moralbuch, sondern eine – bisweilen Polyphonie, bisweilen Kakophonie verbreitende – Bibliothek der Bezeugung der geglaubten Wirklichkeit Gottes in dieser Welt und der Konsequenzen, die Menschen aus diesem Glauben für ihre responsiven Identitätskonstruktionen ziehen. Es gilt also, bevor irgendwelche ethischen Schlussfolgerungen aus der Bibel gezogen werden, ihre geglaubte Grundbotschaft in ihrem *Wie* herauszuschälen. Diese Versuche

6 Der methodologische Teil des hier vertretenen Ansatzes wird mit ausführlicheren Literaturangaben und weiterführenden hermeneutischen Überlegungen entfaltet in *Peter Dabrock:* „Ja lieber gesel, es heyst, ob es dyr geredt sey". Das Alte Testament als Herausforderung theologischer Ethik, in: Marburger Jahrbuch Theologie 25 (2013).

7 *Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zollikon-Zürich ^{5}1960, 583.

8 Vgl. *Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zollikon-Zürich ^{7}1955, 110.

9 Um „denselben" Sachverhalt in den zwei typischen Mustern moderner Theologie zu formulieren: Eine Textsammlung wird als Heilige Schrift geehrt, weil darin die als maßgeblich geglaubte und kommunizierte Offenbarung Gottes zu Wort kommt oder sich dem religiösen Selbst eine religiöse Transzendenzerfahrung oder eine eigene Identitätsvergewisserung als extra me vorgegeben erschließt.

10 Diese immer wieder genutzte Formulierung, um die Geheimnishaftigkeit des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Elemente im Heilsgeschehen anzusprechen, geht zurück auf die Konkordienformel. Solida Declaratio VII,35 (BSLK, 983).

produzieren ihrerseits Konflikte (und Konfessionen), weil eine solche Grundbotschaft – unterstellt, sie gibt es – eben nur „in, mit und unter“[10] diesen Texten *und* unter seinen spezifischen religiösen Rezeptionsweisen (insbesondere in der Verkündigung des Gottesdienstes)[11] und Deutungsvarianten zu haben ist. Um bei der Deutung von Text und religiösen Gebrauchsweisen die provozierende Fremdheit der Botschaft nicht allzu leichtfertig durch Projektion eigenen Wünschens in die Botschaft hinein zu gefährden, sind historisch-kritische Methoden ebenso einzusetzen wie eher synchron ansetzende kulturtheoretische und wissenssoziologische Filter. Schließlich sind systematisch-theologische Unterscheidungen zu nutzen und zu bewerten.

Was bedeutet die Berücksichtigung dieser die Fremdheit achtenden Distanzfilter konkret?

a) In der Kombination aus Hermeneutik und historischer Kritik sind nach Rainer Kessler zumindest folgende Brüche und Verschiebungen zu berücksichtigen,[12] wenn man alttestamentliche Texte als Weisungen für gegenwärtige ethisch relevante Problemlagen nutzen will: die Verschiebung

1. von der Hebräischen Bibel zum Alten Testament,
2. von der antiken Gesellschaft in die Gegenwart (wir leben eben in einer völlig anderen Gesellschaftsformation, deren Grundlagen von der damaligen, teils aus guten, teils aus kontingenten, teils aus bedauerlichen Gründen deutlich abweichen),
3. von der Norm der Schrift zum konkreten ethischen Urteil (zahlreiche ethische Probleme von damals stellen sich heute nicht mehr, umgekehrt sind neue hinzugekommen, für die es an unmittelbar sich anbietenden Kategorien mangelt, auch in identitätsethischer Perspektive). Was dies für die Frage der Homosexualität bedeutet, werde ich im Schlusskapitel skizzieren.

b) Zusätzlich zu den von Kessler genannten Brüchen sind weitere selbstkritische Unterscheidungen in den Blick zu nehmen: Auf der Ebene des Textes und der Beobachtenden spielen sich anthropologische und gesellschaftliche Hintergrundüberzeugungen ein: Biblische Zeugen (und ihre heutigen Lesenden) erweisen sich vor Gott als konservativ oder progressiv (politisch und/oder religiös), als pessimistisch oder optimistisch, als affir-

[11] Nicht anders interpretiert Barth das Heilig*werden* der Schrift in KD I; vgl. dazu *Peter Dabrock:* Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Ökumene 5), Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 336–348.

[12] Vgl. *Rainer Kessler:* Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?, in: Evangelische Theologie 71 (2011), 100–114, hier 111–113.

mativ oder kritisch gegenüber der bestehenden Ordnung, als darin eher schöpfungsorientiert oder eher eschatologisch ausgerichtet, mit eher starkem Gesellschafts- oder eher starkem Individuumsbezug, mit durchaus sehr unterschiedlicher Bestimmung der soteriologischen Bedeutung der eigenen Taten.

c) Schließlich sind theologisch-ethische Unterscheidungen zu bedenken: Denn eine Rückfrage nach der Bedeutung der Bibel für die Theologische Ethik kann nicht so tun, als ob man nicht um die in der Theologiegeschichte, insbesondere um die in ihren reformatorischen Teilen, herausgearbeiteten Unterscheidungen wüsste. Denn durch die Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium, der Zwei-Reiche- und Regimenten-Lehre und der Königsherrschaft-Christi-Figur oder durch das theologische Verständnis des Menschen als simul justus et peccator werden biblische Lebens-, Welt- und Orientierungsdeutungen beobachtet. Dabei ist zu beachten, dass die hermeneutischen Erschließungsfiguren der biblischen Botschaft dienen und sie nicht beschränken sollen.

Zugleich ist anzuerkennen, dass eine theologisch-ethische Lektüre der biblisch bezeugten Glaubensbotschaften sich abarbeiten muss resp. darf an etablierten Standards der normativen Ethik. Ich nenne vor allem die heuristischen Mindestbedingungen friedlichen und von wechselseitiger Anerkennung zeugenden Zusammenlebens: Menschenwürde, Menschenrechte, aber auch Nachhaltigkeit im Umgang mit der außermenschlichen Umwelt. Diese Standards zu achten, ist kein Eingeständnis der Schwäche theologischen Unterscheidens, sondern zeugt davon, zu würdigen, dass der Geist Gottes auch außerhalb der Räume kirchlicher oder theologischer Sprachspiele wirken kann. Inhaltlich spricht für diese Vermutung, dass besagte Standards ja nicht einfach gegen die im Folgenden zu skizzierende Grundbotschaft, sondern dass sie sich in einem intrinsischen Wechselverhältnis mit ihr menschheitsgeschichtlich herauskristallisiert haben. Vor allem der Umstand, dass diese Standards in einer langen Geschichte von massiven Unrechtserfahrungen ihre immer wieder neu zu entdeckende Notwendigkeit erwiesen haben, spricht für diese Entsprechungsvermutung. Sie ist wiederum etwas anderes, als biblische Aussagen kulturgeschichtlich durch neuzeitliche Grundwerte abgelöst zu sehen. Eine solche Souveränität, sich durch diese mehrheitlich außertheologisch entwickelten normativen Standards in der eigenen Bibellektüre herausfordern zu lassen, kann, darf, ja muss eine theologische Ethik besitzen – jedenfalls dann, wenn sie die Grundbotschaft für die Gegenwart fruchtbar machen will.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Filter sind damit drei Wege der Bibellektüre nicht hinreichend differenzierend und selbstkritisch genug angelegt:

a) Es verbietet sich der unmittelbare Zugriff auf biblische Zitate im Sinne einer dicta-probantia-Methode; auf die Inkonsequenz dieses Ansatzes ist oben bereits hingewiesen worden; hier nochmals kurz in einem Satz zusammengefasst: noch immer hat sich ja für jedes Schriftzitat ein Gegenzitat in dieser reichen Bibliothek gefunden.

b) Pneumatologisch oder ekklesiologisch abgesicherte, kultursprachliche Systeme, die mit dem rhetorischen Gestus auftreten, nicht wir sollten die Bibel in unser Leben, sondern unser Leben in die Geschichte Gottes hineinziehen lassen,[13] gaukeln eine Eindeutigkeit dieser kultursprachlichen Praktik „biblische Lebenswelt" vor, die es zum einen so nicht gegeben hat (auch die Bibel bezeugt eine breite lebensweltliche Pluralität). Zum anderen begeben sich solche Ansprüche in einen unüberwindbaren performativen Widerspruch zur eigenen Lebenspraxis. Denn wir bringen, trotz solcher Behauptungen, unser Leben in einer funktional ausdifferenzierten und weltanschaulich pluralen, kurz: modernen und eben nicht mehr „biblischen" Gesellschaft nie hinter uns (was wiederum nicht heißt, dass man dieser modernen Gesellschaft nicht kritisch begegnen könne).

c) Der vermeintlich inhaltlich fokussierte, für sich aber immer noch sehr formal bleibende Hinweis auf ein näher inhaltlich formatiertes Prinzip wie das lutherische des „was Christum treibet" ist zwar bedeutsam, reicht aber bei Weitem nicht für eine systematisch-theologische und theologisch-ethische Bibellektüre aus. Denn der mit dieser Formelverbundene rechtfertigungstheologische Ansatz bietet – wie die drei Filter eindrücklich zeigen – noch derartig viel semantischen und pragmatischen Spielraum, dass damit zwar einerseits grobschlächtig bestimmte Gewichtungen in der Vielfalt biblischer Texte vorgenommen werden können; andererseits kann mit dieser Formel (wie die Geschichte betrüblich gezeigt hat) für sich (fast) alles und jedes gerechtfertigt werden.

Deshalb will ich nun skizzieren, wie mit der hermeneutischen Formel „was Christum treibet"[14] zwar eine wichtige Sinnrichtung der Bibellektüre einer theologischen Identitätsethik angesprochen ist, aber weitere Binnen-

[13] Vgl. beispielhaft *Stanley Hauerwas:* Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik (Evangelium und Ethik 4), Neukirchen-Vluyn 1995.

[14] Vgl. *Martin Luther:* WA.DB 7,384.

differenzierungen vor dem Hintergrund der genannten Filter vorgenommen werden müssen. Die Konsequenzen für die aktuelle Debatte um Homosexualität sind dann greifbar.

5. Die Grundbotschaft oder das Wort in, mit und unter den Wörtern

Wie kann mit ethischem Fokus die Grundbotschaft, also das Wort in, mit und unter den Wörtern, an dem sich die Bedeutung biblischer Lebensweisungen für heute kritisch messen lassen muss, näher skizziert werden? Ausgehend von den bisherigen Überlegungen kann m.E. durch die Vielfalt der menschlichen Wörter hindurch Folgendes als eine Grundbotschaft theologischer Identitätsethik herauskristallisiert werden: In den biblisch erzählten und reflektierten Stories Gottes mit den Menschen (Bundesschlüsse, Exodus, Gesetzesgabe, Erfahrungen mit dem Königtum, Reden durch und vor Propheten, Exilserfahrungen, Tempelfrömmigkeit, Weisheitsreden, Jesus als Bringer und Zeuge der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, Rechtfertigung des gottlosen Sünders in einer zerrütteten, auf das Ende wartenden Welt) erweist sich Gott als der treue.[15] Seiner Gemeinschaftstreue haben Menschen (paradigmatisch in Israel und in der jungen Jesus-Glaubens-Bewegung) kollektiv und individuell zu entsprechen resp. können sie dieses Entsprechen als ein Dürfen erleben. Aus dem Zusammenspiel von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Frieden soll sich die Zielvision einer Gottes Lebenswillen antwortenden Gesellschaft entwickeln. Sie soll idealiter alle, vorrangig Arme, Unterdrückte und Bedrängte, einschließen. Diese Entsprechung zielt nicht auf eine eben nicht aus sich selbst erreichbare Vervollkommnung, sondern befreit vielmehr sogar von einer solchen Perfektionsanmutung. Umkehr und Neuanfang sind angesichts überall bezeugten Scheiterns der Menschen (fast) jederzeit möglich, aber auch nötig. Der geglaubte und in Erzählungen wie im Leben bezeugte Gott vertraut dabei den Menschen, die er nicht nur zu seinem Ebenbilde geschaffen, sondern auch als Bundespartner gewählt hat. Neutestamentlich reformuliert bedeutet dies: „Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5).

[15] Zur gesamtbiblischen Bedeutung der mit Gemeinschaftstreue übersetzten *zedaqah* vgl. *Klaus Koch:* Art. *zdq.* gemeinschaftstreu/heilvoll handeln, in: *Ernst Jenni* (Hg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 2, Gütersloh 2004, 507–530.

Wie diese Gemeinschaftstreue der Christen untereinander aussehen soll, wird in besonderer Weise in Gal 3,28 zum Ausdruck gebracht: „Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus."[16] Auch wenn hier tatsächlich ein wörtliches Bibelzitat vorliegt, ist dieser Vers nicht im Sinne eines dictum probantium zu instrumentalisieren, sondern als ein exegetisch und theologisch-hermeneutisch abgesichertes Summar des auf Gottes Gemeinschaftstreue aufruhenden neuen Seins und Lebens in Christus zu begreifen. Man muss die Spannungen im Verständnis und der Applikation dieses Verses für die theologische Ethik (gerade nach den skizzierten Filtern) gar nicht leugnen. So wird beispielsweise nicht zu Unrecht gefragt, wie sehr dieses durch die Taufe ermöglichte Sein in Christus die Gegenwart zwischen Schon und Noch-Nicht prägt, wie sehr zwischen diesem Statuswechsel als einem „bloß" forensischen oder einem wirklich effektiven zu unterscheiden und ob und wie zwischen einem geistlichen und weltlichen Status ein Unterschied festzuhalten ist – immerhin hat Paulus sich ja nicht für eine Abschaffung der Sklaverei ausgesprochen.[17] Zwar müssen diese kritischen Rückfragen an das Verständnis von Gal 3,28 als Summar des Seins in Christus ernst genommen werden. Dennoch hat Wolfgang Schoberth, der diese Fragen stellt, zu Recht darauf hingewiesen, dass die genannten Unterscheidungen nicht davon dispensieren dürfen, die Bedeutung der Figur des Seins in Christus auszuhebeln.[18] Deren Stoßrichtung lautet u. a.: Weltimmanente Kategorien wie Geschlechtlichkeit, Ethnie oder sozialer Status bestimmen das Selbstverständnis der Gläubigen vor Gott und so auch miteinander nicht hinreichend.[19] Diese Statusgleichheit im Glauben darf umgekehrt sicher nicht zu einer entdifferenzierenden Gleichgültigkeit führen. Aber die lebensweltlich schon immer vorfindlichen Unterscheidungen (inkl. der damit verbundenen Machtasymmetrien) müssen sich kritisch an dieser Gemeinschaftstreue, paulinisch formuliert: besiegelt am „in Christo", messen lassen. Verunmöglichen sie sie, steht nicht ihre Faktizität, aber ihre Geltung zumindest ekklesiologisch – und ich

16 Zur gendertheologischen Lektüre dieses Verses vgl. *Isolde Karle:* „Da ist nicht mehr Mann noch Frau …". Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 227–236.

17 Vgl. u. a. *Wolfgang Schoberth:* Sehnen nach der Kindschaft. Das Leben der Christen und der Geist Gottes, in: *Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler* (Hgg.): Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011, 211–225.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. nochmals *Karle,* „Das ist nicht mehr …" (s. Anm. 14), 227–236.

ergänze: auch theologisch-anthropologisch – zur Disposition. Allgemeinethisch gesprochen tragen damit diese innerweltlichen Behauptungen, dass ein signifikanter Unterschied zwischen einzelnen Gruppen herrsche und dieser wiederum Ungleichheitsbehandlung zur Folge habe, die Beweislast.

7. Konsequenzen für die Beurteilung von Homosexualität

Was bedeutet das Ausgeführte nun für die aktuelle Debatte um Homosexualität *und* die mögliche Erlaubnis für homosexuelle Pfarrerinnen und Pfarrer mit ihrem eingetragenen Lebenspartner offiziell im Pfarrhaus leben zu dürfen?

1.) Wenn das zuvor hermeneutisch Skizzierte gilt, verbietet sich ein kontextloses Zitieren einzelner alt- und neutestamentlicher Spitzensätze gegen homosexuelle Menschen und Praktiken. Es muss überhaupt nicht geleugnet werden, dass eine historisch-kritische Rekonstruktion der Aussageintention besagter Stellen zu dem Ergebnis kommt, dass im Alten Israel, aber auch bei Paulus homosexuelle Praktiken scharf verworfen worden sind. Die berechtigte Kontextualisierung dieser Ablehnung, für das Alte Israel: der Wahrung der familialen und gesellschaftlichen Ordnung, bei Paulus die Beurteilung der Homosexualität als einer (wenn auch nicht einer ausschließlichen) Praktik gottwidriger Haltung, ändert nichts an der historischen Einschätzung: Homosexualität wird auf breiter Front in der Bibel abgelehnt.[20]

2.) Aber nicht nur das kontextlose Zitieren von einzelnen biblischen Aussagen erscheint aus den bisherigen Überlegungen problematisch; auch der Versuch, die heute sich aufdrängenden Fragestellungen mit dem unmittelbaren Verweis auf das Sexualethos biblischer Zeiten perspektivieren zu wollen, scheint mir zu kurz zu greifen. Mit den zuvor genannten Filtern erinnere ich an die erheblichen Unterschiede zwischen Damals und Heute, wenn man die allgemein-gesellschaftliche Formatierung und die damit zusammenhängenden Lebensführungspraktiken anschaut. Wollte man „das" biblische Ethos als Ganzes heute kohärent nutzen, wären zu viele Weisungen – ich erinnere nur an den breiten Strom patriarchalen Denkens und Lebens – in Kauf zu nehmen, die wir aus guten Gründen nicht bereit sind zu akzeptieren, nicht zuletzt vor dem Hintergrund des uns heute auch vom Glauben her nicht hintergehbaren Menschenwürde- und Menschenrechts-

[20] Vgl. *Friedrich Fechter/Luzia Sutter Rehmann:* Art. Sexualität/Sexuelle Beziehung, in: *Frank Crüsemann* u. a. (Hgg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 518–521.

ethos.

3.) Ich halte daher den an biblischen Traditionen gewonnenen identitätsethischen Ansatz im Sinne der summarisch verstandenen Kombination von Phil 2,5 und Gal 3,28 für plausibel, wenn die Bibel bei der ethischen Beurteilung von sexuellen Orientierungen und hier ganz konkret: Homosexualität und der Öffnung des Pfarrhauses für eingetragene Lebenspartnerschaften genutzt werden soll. Mit Gal 3,28 spricht zunächst nichts gegen die gleiche geistliche Würdigkeit aller Gemeindeglieder, egal welche sexuelle Orientierung sie prägt. Wie andere in der Gemeinde müssen sich Schwule und Lesben – ob als Laien, ob im Pfarramt – allerdings befragen lassen, ob ihre Lebensweise dem ihnen zugesprochenen neuen Sein in Christus zu entsprechen sucht. Leben sie (in all den Grenzen menschlichen Vermögens und entsprechend konfrontiert mit überall anzutreffendem Scheitern) ihre Partnerschaft – wie es u. a. das neue Pfarrdienstgesetz der EKD fordert – in Verlässlichkeit, gegenseitiger Verantwortung und wollen sie zum Aufbau der Gemeinde beitragen, ist nicht einzusehen, warum ihnen die gleiche geistliche Anerkennung wie anderen Gemeindegliedern und Amtsträgern – mit allen jeweiligen Rechten und Pflichten – nicht zuteil werden soll.

4.) Theologische Positionen, die von einer festen Schöpfungsordnung her Homosexualität als widernatürlich brandmarken und behaupten, dass eine gute Liebesgemeinschaft doch für Nachwuchs offen sein müsse, erscheinen zwar auf den ersten Blick nicht unplausibel. Sie sind aber nicht exzeptionell gültig, weil man ja auch heterosexuellen Liebespaaren, die keine Kinder bekommen können oder wollen, die geistliche Anerkennung in der Gemeinde nicht versagen würde.

5.) Zumindest auf der Schwelle von Seelsorge und Gemeindeaufbau auf der einen Seite und theologischer Ethik und einer auf Würde wie auf fundamentaler wechselseitiger Anerkennung basierten Ethik auf der anderen Seite ist hier festzuhalten: Es gibt zwar um des Aufbaus der Gemeinde willen ein begrenztes Verständnis für Menschen, die aus Tradition, aus Angst vor Neuem oder Fremdem oder wegen ihrer Fokussierung auf, nach meiner Lesart nur sekundär zu würdigende, Schöpfungs- oder Naturordnungen die skizzierte Anerkennung einer nicht eigenen Lebensorientierung (noch) nicht nachvollziehen können. Dieses Verständnis endet aber dort, wo Menschen mit einer homosexuellen Orientierung – wie es zunehmend wieder geschieht – per se sündhaftes Verhalten vorgeworfen wird. Hier muss aus Gründen des skizzierten Ansatzes einer theologischen Identitätsethik das Wort lebendig, kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert (Hebr 4,12) sein.

Die Stellung der orthodoxen Christen zu Themen der Sexualität und Kinderzeugung

Ethische Anmerkungen



Vasilios G. Fanaras[1]

Zusammenfassung – Abstrakt

In dem vorliegenden Artikel nähern wir uns dem Thema der Kinderzeugung im Rahmen der Ehe aus der Perspektive christlich-orthodoxer Theologie. Als Grundlage dienen Forschungsergebnisse,[2] die den Umgang der modernen Seelsorge mit Themen der Kinderzeugung, bzw. der Empfängnisverhütung untersucht haben und damit eine Verortung der unterschiedlichen Seelsorgeformen orthodoxer Geistlicher ermöglichen.

A. Fragen der Kinderzeugung und des ehelichen Geschlechtsverkehrs in der orthodoxenTheologie

Die Kinderzeugung stellt nach orthodoxem Verständnis einen vom ehelichen Leben untrennbaren Teil dar; dazu ein wichtiges Ereignis auf dem gemeinsamen Weg. Sie wird im weiteren Sinne mit der Fortführung der eigenen Art und im engeren Sinne mit dem Aufziehen und der Erziehung der Kinder in Verbindung gebracht und beansprucht somit einen wichtigen Teil des Ehelebens.

1 *Dr. Vasilios Fanaras* ist stellvertretender Schulleiter/Oberstufenlehrer an der »Zweiten Schule Toympas« Griechenland und unterhält Kooperationen mit der Orthodoxen Akademie Kreta zu bioethischen Fragen. Er promovierte zum Thema »Künstliche menschliche Fortpflanzung und die christlich-orthodoxe Ethik«.

2 *Vasilios Fanaras*, Τεκνογονία και Αντισύλληψη στον Ορθόδοξο Γάμο, Ηθικά σχόλια και σύγχρονη έρευνα, Thessaloniki 2004.

Kinder zu „bekommen“ befriedigt das Bedürfnis nach Mutter- und Vaterschaft und ist ein Segen Gottes, der dem Paar die Möglichkeit gibt, gemeinsam mit Gott zum „Mitschöpfer“ zu werden, wodurch auch der Auftrag „seid fruchtbar und mehret euch“ erfüllt wird. Die Ehe gilt aber keinesfalls als gescheitert, wenn Nachkommen fehlen.

Die Kirchenväter betonten stets den Wert der Kinderzeugung im menschlichen ehelichen Leben. Sie bemerkten hierbei, dass die Kinderzeugung, in Verbindung mit der entsprechenden christlichen Erziehung der Kinder, ein Grundaspekt der christlichen Ehe sei. Nach der Vorstellung der Kirchenväter, derzufolge die geistliche Dimension höher gestellt ist als die materielle, kann die Kinderzeugung nicht als der vorrangige und einzige Sinn der christlichen Ehe angesehen werden – hat doch die Geburt der Kinder vor allem Anteil an der materiellen Welt, die schon vom ersten Tag an der Vergänglichkeit unterliegt.[3] Ein eheliches Zusammenkommen aber, das systematisch die Kinderzeugung zu umgehen versucht, ist zu verurteilen.

Eine solche Praxis wie auch die damit verbundene Wertminderung der ehelichen Beziehung kritisierten die Kirchenväter mit einer „Überbetonung“ des Kinderkriegens und der Erziehung. Zudem, wenn die Ehe der Kinderzeugung als einzigem Zweck unterstellt würde, gälte jede Ehe als nicht-bestehend, in der aus Gründen der Unfruchtbarkeit eines Partners keine Kinder geboren werden können. Außerdem würden indirekt eheliche Beziehungen nach den Wechseljahren ebenfalls verurteilt. Der Heilige Johannes Chrysostomos widerspricht dem, und betont, dass niemand einen anderen beschuldigen könne, der bis ins hohe Alter mit seiner Frau zusammenkomme. Auch diese Beziehung sei autonom und notwendig.[4]

Der Heilige Maximos der Bekenner konstatiert über die Gefahr des Geschlechtsverkehrs: „Das Lasterhafte (kakia) liegt im verkehrten Urteil über die Vorstellungen, dessen Folge der Missbrauch des Dinge ist. So blickt anlässlich der Frau das rechte Urteil auf die Kindererzeugung. Wer deshalb auf die Wollust abzielt, verfehlt das Urteil, indem er einen Nicht-Wert als (sittlichen) Wert einschätzt. Ein solcher missbraucht das Weib, wenn er mit ihr zusammenkommt. Ähnlich bei den übrigen Dingen und Gedanken.“ (Aus dem Werk von Maximus, Viermal Hundert Sprüche über die Liebe, 2, 17.)[5] Zusätzlich schreibt der Heilige Gregorios Palamas, dass *„der*

3 PG 151, 189. Hl. *Gregor Palamas,* 16. Homilie.

4 *Johannes Chrysostomos,* PG 62, 689.

5 „η ορθή κρίσις της συνουσίας, ο σκοπός εστί της παιδοποιίας. Ο ούν εις την ηδονήν αποβλεψάμενος, εσφάλη περι την κρίσιν, το μη καλόν, καλόν ηγησάμενος ο γουν τοιούτος παραχρήται γυναικί συνουσιαζόμενος“, Maximos der Bekenner, PG 90, 989.

Aufstand des Leibes zur Kinderzeugung nur gelockert wird", wobei er zugibt, dass dieser Instinkt „uns der Natur zugegeben ist" und als natürlich er auch nicht schuldig werden lasse, da er von Gott gegeben ist, *„damit wir dadurch in guten Werken wandeln können"*.[6] Es wird also nicht der Instinkt im Leben des Menschen abgelehnt. Richtig verstanden ist er sogar nicht nur keine Sünde, sondern trägt „der Zusammenstellung vor der Natur" („προ της φύσεως σύστασιν") bei.

So können wir die Verhältnismäßigkeit feststellen, mit der die heiligen Kirchenväter sich auf den sexuellen Akt und die Kinderzeugung beziehen. Wenn die Versuchung existiert, gibt das Löschen der Flamme durch den ehelichen Geschlechtsverkehr dem Menschen die Möglichkeit der Unzucht zu entgehen.

In der Deutung des apostolischen Textes „Wegen der Unzucht" bemerkt der Heilige Chrysostomos: *„Höre zumindest auf Paulus, der sagt, dass wegen der Unzucht jeder seine eigene Frau haben soll, und jede ihren eigenen Mann. Zwei nämlich sind diese, durch welche eine Ehe eingegangen wird, damit wir fromm werden, und damit wir Väter werden. Jenen zwei aber geht der Grund des Frommseins vor….Denn einer ist der Grund der Ehe, nicht Unzucht zu betreiben, und deswegen wurde diese Medizin eingeführt."*[7] Die Intention, der Sünde zu entgehen, zeigt auch das Wort des Heiligen Johannes Damaskenos: *„Handle, solange du kannst, wenn du schwach wirst. Nimm die Medizin der ehelichen Vereinigung, damit euch der Satan nicht versucht."*[8]

Wo man die Kinderzeugung jedoch in Beziehung zur Jungfräulichkeit oder zum Tod betrachtet, wird sie in ihrer Bedeutung herabgesetzt, da ihr die Erinnerung an die Weitergabe des sterblichen Leibes, also der Sinn der Vergänglichkeit anhaftet. Es muss darum der augenscheinlich eigene Sinn der Ehe als ein Mysterium betont werden. Dies gilt sowohl für die „Institution Ehe" als auch für den Sinn des ehelichen Geschlechtsverkehrs. Die Ehe wurde zur wechselseitigen Hilfe der Ehepartner und zur Kinderzeugung gegeben. Der mit der Lust verbundene eheliche Verkehr hat seinen Sinn von seiner Natur aus im Erreichen der Fruchtbarkeit.

6 *Anestis Keselopoulos*, Πάθη και Αρετές στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά, Thessaloniki 1986, S. 25, PG 150, 1069A.

7 „Άκουσον γουν του Παύλου λέγοντος δια δε τας πορνείας έκαστος την εαυτού γυναίκα εχέτω, και εκάστη τον ίδιον άνδρα εχέτω. Δύο γαρ ταύτα εστί, δι' άπερ εισενήνεκται γάμος, ίνα τε σωφρονώμεν, και ίνα πατέρες γινώμεθα, των δε δύο τούτων προηγουμένη η της σωφροσύνης εστί πρόφασις … Ώστε μία τις εστί γάμου πρόφασις, το μη πορνεύειν, και δια τούτο το φάρμακον εισενήνεκται τούτο". Johannes Chrysostomos, PG 51,243.

8 „δράμε όσον δύνη όταν ατονήσης, λάβε φάρμακον την συνουσίαν, ίνα μη πειράση υμάς ο Σατανάς".Johannes Damaskenos, PG 96,257.

Daher müssen wir unterscheiden zwischen: *erstens, dem Sinn der Ehe, zweitens, dem Sinn der Kinderzeugung*, welche einen wesentlichen Sinn der Ehe darstellt, und drittens dem Sinn des ehelichen Geschlechtsverkehrs, welcher die fortpflanzende, liebende, Frömmigkeit bildende und hedonistische Rolle und Charakter innehat.

B. Die Kirche Griechenlands über das Thema der Kinderzeugung

a. Die Enzyklika von 1937

Die offizielle Stellungnahme der Kirche Griechenlands findet sich in der Enzyklika der Hierarchie vom 14. Oktober 1937. Die sich ausbreitende Bewegung der Familienplanung in der Zeit zwischen den Kriegen, besonders in den Städten, brachte die Orthodoxe Kirche Griechenlands in Aufruhr. Die Beschlüsse der Kirchen des Westens[9] vergrößerten die Notwendigkeit einer klaren und einheitlichen Stellungnahme aus orthodoxer Sicht. So wurde die Enzyklika der Hierarchie herausgegeben, die auf die Situation jener Zeit einging, dass Menschen zunehmend die Zeugung von Kindern verhinderten und den Zeugungsvorgang unterbanden: Die Abtreibungen, die Aussetzung von Kindern und die Nutzung von unnatürlichen und unerwünschten Mitteln zur Empfängnisverhütung wurden verurteilt.

Die Enzyklika schlug den Ehepartnern die Enthaltsamkeit vom Geschlechtsverkehr als einziges Mittel der Empfängnisverhütung vor, sofern ein spezieller Grund vorliege.[10] Den geistlichen Vätern (Seelsorgern) wurde mit der Enzyklika vorgegeben, dass die Duldung von Verhütungsmitteln den Ausschluss vom Willen Gottes darstelle. Den Ärzten wurde erklärt, dass sie durch Abtreibungen zu Mördern würden und dass ihnen dringlichst von der Verschreibung von Verhütungsmitteln abgeraten sei. Die vorgeschlagene Enthaltsamkeit, so wird angedeutet, bezieht sich nur auf die vermutlich fruchtbaren Tage der Ehefrau. Es wird demgegenüber nicht deutlich Bezug genommen auf die Nutzung von natürlichen Mitteln, also dem Geschlechtsverkehr an den unfruchtbaren Tagen.

Jedoch rief die Enzyklika von 1937 großen Widerstand in kirchlichen Kreisen hervor und wurde von einem großen Teil geistlicher Väter nicht weiter als Richtschnur anerkannt. Kritisiert wurde zum einen ihre strenge Ausrichtung zum Thema Kinderzeugung. Zum anderen und besonders kri-

9 Die Anglikanische Synode von Lambeth 1930 schlug die vollkommene Enthaltsamkeit vom ehelichen Geschlechtsverkehr als einzig „legale“ Lösung zur Empfängnisverhütung vor.

10 „Η εγκράτεια αποτελεί δια τους συζύγους το μόνον νόμιμον μέσον αποφυγής της τεκνογονίας, όταν πραγματική παρουσιάζεται δια την αποφυγήν αυτής ανάγκη“.

tisierte man, dass die Enzyklika einer ethischen Differenzierung zwischen den Gläubigen aus orthodoxer Sicht entbehrte.[11] Außerdem wurde die Art und Weise des Zustandekommens des Textes verurteilt; die vielfältige Gesamtheit der Orthodoxen Kirche Griechenlands stellte die Formulierung einer einheitlichen Richtung und Perspektivierung stark in Frage.

b. Proklamation über die Kinderzeugung (9. Oktober 1978)

Die „Proklamation über die Kinderzeugung" verkündet, dass sie sich nach 40 Jahren wieder auf das schwierige Thema der Empfängnisverhütung einlässt, und geht dabei von einer Verschlechterung der gesellschaftlichen Situation aus. Die Hierarchie der Kirche Griechenlands müsse folglich wieder Stellung beziehen, sowie sie es schon 1937 getan habe. Die verheirateten Männer werden dazu angehalten, ihre Pflicht zu erfüllen. Sie sollen ihr Eheleben mit der Kinderzeugung verbinden. Den Ehefrauen wird wörtlich gesagt, dass sie „jegliche Verhütungsmittel und -formen zu vermeiden" hätten.[12] Den Ärzten legt man nahe, nicht an Abtreibungen mitzuwirken, da diese einem Mord gleichkommen.

Die geistlichen Väter werden dazu aufgerufen, jene einheitliche Linie zu verfolgen, die bereits in der Enzyklika von 1937 ausgedrückt wurde. Die Proklamation lässt die schwierigen Umstände jener Zeit zur Kindererziehung gleichwohl nicht außer Acht. Zudem erkennt der Text an, dass der vorgeschlagene Ausweg der ehelichen Enthaltsamkeit als „enge Pforte und schmaler Pfad" (Mt 7,14) angesehen wird. Hinzu kommt die mildere Lösung, die in der Anwendung der kirchlichen „Oikonomia" (das Vorrecht zur konkreten Verwirklichung des Weitblicks, des Verständnisses, der umfassenden Hirtensorge und in den entsprechenden Fällen der kirchlichen Nachsicht; Anm. der Red.) zum Ausdruck kommt. Deren Anwendung wird dem Urteil des geistlichen Vaters überlassen, wenn er sie als notwendig erachtet. Die man die Schwierigkeiten beim Aufziehen von Kindern sieht, gibt man den geistlichen Vätern in der Konsequenz Raum, besonderen Fällen gerecht zu werden.

11 Siehe: A*lexander Stavropoulos,* Το πρόβλημα της τεκνογονίας και η Εγκύκλιος της Εκκλησίας της Ελλάδος (1937), συμβολή εις την ποιμαντική της τεκνογονίας εξ' απόψεως Ορθοδόξου, Athen 1977.

12 „να αποφεύγωσι οιαδήποτε αντισυλληπτικά μέσα και τρόπους".

Unter den Widersprüchen, die das Gebiet des heutigen Griechenlands charakterisieren, findet sich auch dieser: Auf der einen Seite werden jedes Jahr 200.000 Leben durch die Abtreibung von nicht gewollten Kindern getötet. Auf der anderen Seite suchen zur selben Zeit tausende Ehepaare Ärzte auf, um durch den Einsatz von viel Mühen, Zeit, Geld und psychischer Kraft mithilfe verschiedener unterstützender Fortpflanzungsmethoden ein Kind zu bekommen.[13] Wiederum gleichzeitig versuchen andere Paare, die schon ein bis zwei Kinder haben, systematisch eine weitere Schwangerschaft zu verhindern, und geben eine erstaunliche Summe für empfängnisverhütende Methoden aus.

Der vorliegende Beitrag untersucht die letzte dieser Herausforderungen und greift auf eine Forschungsarbeit zurück, die hilfreiche Merkmale im Umgang mit diesen Fällen entdeckt hat. Allgemein kann zunächst Folgendes festgestellt werden: Jeder Geistliche, unabhängig von seiner eigenen Lebensform (Mönchspriester oder verheiratet), wendet sich mit einem Überfluss an Liebe und Verständnis den Problemen seiner verheirateten „Kinder" zu. Es lassen sich zwar verschiedenartige inhaltliche Haltungen feststellen, aber das Merkmal der Sorge und Verantwortung gegenüber dem seelsorgerlich betreuten Paar fehlt bei keinem der Ansprechpartner oder der entsprechenden Positionen in den Schriften. In den verschiedenen seelsorgerlichen Ausrichtungen zeigen sich Übereinstimmungen und Abweichungen, die sich jeweils vor allem an der Frage der Kinderzeugung festmachen lassen. Einzuschränken ist dabei zuvor noch das spezifische orthodoxe Verständnis von Ehe. Dort wo der Wortlaut „eheliches Paar" (συζυγικό ζεύγος) oder entsprechende Phrasen zu finden sind, handelt es sich um ein Ehepaar, das mehr oder minder um sein geistliches Leben bemüht ist. Es sind jene, die mit den Mysterien der Kirche leben oder es zumindest versuchen. Solch eine Eingrenzung ist nötig, da es fast ausschließlich jene Ehepaare sind, die mit Fragen geistlicher Natur seelsorgerliche Hilfe aufsuchen. In den Gesprächen beziehen sich die Geistlichen also auf diese Paare, unabhängig von deren jeweiligem geistigen Stadium. Außerdem sind es ja umgekehrt auch diese Paare, die aufmerksam die geistlichen Lehren verfolgen und sich mit dem Aufspüren des Willen Gottes befassen.

Für die genannten Ehepaare sind nun vor allem Fragen der Kinderzeugung und der ehelichen Sexualität von Belang. Der geistliche Vater muss das Paar mit Diskretion beraten. Andernfalls drohen diese Eingriffe in ehe-

[13] *Vasilios Fanaras*, Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, Ηθικοκοινωνική Προσέγγιση, Thessaloniki 2000, 169.

liche, persönliche Themen die seelsorgerliche Arbeit zu erschweren, oder bergen sogar Gefahren für die Einheit des Ehepaares.

Viele glauben, dass diese Themen dem Urteil des Geistlichen überlassen bleiben sollten: denn dieser müsse rechte Schlüsse ziehen können und den wahren Sinn der Ehe kennen. Andere wiederum verurteilen die Erwähnung ehelicher Themen sexueller Natur während eines seelsorgerlichen Gesprächs: Einige davon glauben, dass die verschiedenen Meinungen der Geistlichen zum Thema der Kinderzeugung das orthodoxe Kirchenvolk beeinflussen, denn *„jeder lehrt nicht die Wahrheiten des Evangeliums, sondern seine persönlichen Meinungen und Positionen… das geistliche Babel neigt dazu, das Gewissen der Gläubigen zu verformen. Dem Gläubigen lehrt man nun verschiedene Positionen“*[14].

Eine unschöne Tatsache für die heutige Seelsorge stellt hierbei der stille Streit zwischen verheirateten und unverheirateten Geistlichen über den „Zuständigkeitsbereich“ der Seelsorge von Paaren dar. Anstatt für die eine oder andere Seite seelsorgerliche Exklusivität zu beanspruchen, erscheint richtiger: *„Das, was einen seriösen Umgang mit der Ehe ausmacht, ist weder die persönliche Erfahrung des verheirateten, noch die Objektivität des unverheirateten, aber die seelsorgerliche Erfahrung und Sensibilität beider, im Zusammenhang mit der Ehe.“*[15]

D. Zeitgenössische seelsorgerliche Typen

Die Unterscheidung von Seelsorgetypen gestaltet sich schwierig. Um die heutige Seelsorge verständlich zu machen, gilt es, die jeweilige Ausrichtung der Geistlichen zu skizzieren. Bei dem Problem der Kinderzeugung kann man zwei Hauptausrichtungen, zwei „Seelsorgelinien“ feststellen:

a) die traditionelle Linie und b) die modernisierende Linie

Innerhalb der traditionellen Linie prägen sich nochmals zwei verschiedene Typen aus: ein strenger und ein milder. Der Unterschied zwischen ihnen ist sehr fein und bezieht sich vor allem auf die jeweilige seelsorgerli-

14 „ο καθένας διδάσκει όχι τις ευαγγελικές αλήθειες, αλλά τις προσωπικές του απόψεις και θέσεις ... η πνευματική Βαβέλ τείνει να αλλοιώσει τη συνείδηση των πιστών. Ο πιστός διδάσκεται πλέον διαφορετικές θέσεις.“ Arch. *Nikodimos Aeraki:* Το θέλημα του Θεού στο θέμα της τεκνογονίας, Vortrag auf einer Priestertagung, 29. März 1983.

15 „Εκείνο που βαρύνει σε μία σοβαρή αντιμετώπιση του γάμου, δεν είναι ούτε η προσωπική εμπειρία του εγγάμου, ούτε η αντικειμενικότητα του άγαμου, αλλά η ποιμαντική πείρα και ευαισθησία και των δύο, η σχετική με το γάμο.“ *F. Faros:* Γάμος, Athen 1989, 12.

che Handhabung der Themen, die das Paar mitbringt: sei es das Problem der Kinderzeugung, der Geburtenkontrolle, der Verhütung, der Regelung der menschlichen Fruchtbarkeit oder der Familienplanung.

a. Die traditionelle seelsorgerliche Linie

Die traditionelle seelsorgerliche Linie im Blick auf die ehelichen Themen beruft sich auf den Glauben des Evangeliums, die Tradition der Kirchenväter und basiert auf den Vorstellungen von einem tugendhaften Leben. Sie versucht das Paar mit Sicherheit zur Erlösung zu führen, zeugt von den Perspektiven der orthodoxen Akribie und erachtet den Versuch, die Kinderzeugung zu umgehen oder direkt zu verhüten als dem Willen Gottes zuwider.

In der zugrunde liegenden Forschung an den Seelsorgetypen haben sich nun, wie erwähnt, zwei Ausdrucksformen dieser Linie mit demselben theologischen Hintergrund aufweisen lassen, die aber zu augenscheinlich unterschiedlichen seelsorgerlichen Antworten kommen: Strenge und Milde.

a1. Der strenge seelsorgerliche Typus

Als strengen seelsorgerlichen Typus bezeichnen wir jenen, der keine ausgeprägte Sensibilität und Verständnis gegenüber den heutigen, modernen Fragen der Paare zeigt.

Die Hauptmerkmale des Typus können wie folgt zusammengefasst werden:

- Die Kinderzeugung ist für ihn der vorrangige Zweck der Ehe und die eheliche Vereinigung dient allein der Fortpflanzung.
- Die Kinderzeugung zu verhindern, ist in jedem Fall, auch bei schon bestehendem Kinderreichtum, eine große, ja sogar Todsünde.
- Die Eheleute haben nicht das Recht, ihre Fertilität zu regeln, um so die Anzahl ihrer Familienmitglieder zu planen.
- Die vollkommene Enthaltsamkeit ist die einzige Form zur Geburtenregelung, wenn dies notwendig ist.
- Die natürliche Methode, die eheliche Vereinigung nur an unfruchtbaren Tagen zu vollziehen, wird geduldet.
- Die Teilnahme an der Göttlichen Eucharistie wird stark abhängig gemacht von der Verhütungspraxis und wird gegebenenfalls nur bis zu zweimal pro Jahr erlaubt.
- Die eheliche Vereinigung wird während der Schwangerschaft und unter Voraussetzung der ärztlichen Zustimmung erlaubt.
- Die Enzyklika von 1937 gilt als inspirierter Text und gibt die au-

thentische orthodoxe Position zu dem Problem der Kinderzeugung wieder.

- Die gesegnete Gruppe unter den Verheirateten stellen die Kinderreichen dar, denn sie erfüllen mit der Anzahl ihrer Kinder den Auftrag Gottes.[16]

Die „Hirten der Strenge" versuchen, die orthodoxe Gesinnung wiederzugeben, übersehen jedoch, indem sie ihre Positionen verabsolutierten, Hauptprobleme des ehelichen Lebens. Die städtische Familie steht vor unüberwindbaren Schwierigkeiten in ihrem Leben im Gegensatz zu der traditionellen kinderreichen ländlichen Familie. Diese städtische Situation zeichnet sich durch die mannigfaltigen Folgen der Industrialisierung aus. Dazu zählen die niedrigere Geburtenrate, die Emanzipation der Frauen, hohe Lebenshaltungskosten sowie Kosten für die Kindererziehung, die einfache Verbreitung von neuen Ideen, die Familienplanung und schließlich die Entwicklung von technischen Mitteln für die effiziente Verhütung.[17]

Angesichts dieser heutigen, modernen Herausforderungen blieb die strenge Linie der traditionellen Seelsorge nicht immer gutwillig und diskret. Im Gegenteil betonte sie nur noch stärker, dass allein die kinderreiche Familie als Ausdruck des göttlichen Willens gelte. Selbst Familien mit drei bis vier Kindern werden oft prüfend als Anhänger der (restriktiven) Familienplanung betrachtet, die den Auftrag zu vielen Kindern nicht erfüllen. Die einseitige Betonung des Auftrags „Seid fruchtbar und mehret euch" als Sinn der Ehe und zulasten anderer Gebote machte diese seelsorgerliche Linie ergebnislos und radikal.

a2. Der milde seelsorgerliche Typus

Als milder seelsorgerlicher Typus wird jene seelsorgerliche Leistung bezeichnet, welche die heutigen, modernen Probleme des Ehelebens mit Diskretion, Liebe und Verständnis behandelt und diesen offener und effizienter begegnet. Auch dieser Typus versucht, das Paar mit Sicherheit zur Erlösung zu führen und betont die orthodoxe Akribie (die Erfüllung der kirchlichen Forderungen und Regelungen, Anm. d. Red.) und spezifisch orthodoxe Perspektiven.

Vom strengen Typus unterscheidet er sich in seiner anderen Ausdrucksform der traditionellen Denkweise, die ohne Verabsolutierungen

16 A*rch. Ger. Dimopoulos* in: «Πολύτεκνη Οικογένεια», Bd. 51, September 1991, 24. Hier wird die richtige Perspektive des Kinderreichtums bemerkt: „η πολυτεκνία θα πρέπει να συμβαδίζει με την αρετή και τον αγιασμό, τότε και μόνο σώζονται οι πολύτεκνοι γονείς".

17 *Vasilios Gioultsis*: Εισαγωγή στη Γενική Κοινωνιολογία, 1

und Ausgrenzungen auskommt. Die Differenzierung der Gläubigen erlaubt es den „Hirten des milden Typus“, im Rahmen der Oikonomia, die absoluten Positionen vorläufig zu lockern, um sich der speziellen Situation anzunehmen. Dies bedeutet aber weder die Duldung von Verhütungsmitteln noch die Unterstützung von radikalen seelsorgerlichen Positionen. Charakteristisch für den milden Typus ist der fehlende Rückgriff auf eine scholastische geistliche Anleitung zu ehelichen Themen. Der Geistliche *berät* das Paar, wenn er gefragt wird, und *regelt* nicht ihr sexuelles Verhalten.

Die Merkmale des milden seelsorgerlichen Typus sind folgende:

- Die ethische und geistige Vervollkommnung durch den Fortschritt in der liebevollen Gemeinschaft der Ehepartner stellt den vorrangigen Sinn der orthodoxen Ehe dar, wobei die Kinderzeugung die Krönung und der gesonderte Segen Gottes für die eheliche Gemeinschaft ist. Die Ehe ist also die „legale“ Partnerschaft und die Kinderzeugung geht aus ihr hervor (έννομος συζυγία και η εξ αυτής παιδοποιία).
- Das Umgehen der Kinderzeugung durch technische und unnatürliche Mittel ist zu verurteilen. Allerdings werden Fälle, in denen die Kontrolle der Geburten unumgänglich ist, anerkannt.
- Der Mensch kann seine Fertilität regeln, um so die Anzahl seiner Familienmitglieder auf natürlichem Wege, durch die Kalkulierung der fruchtbaren Tage und die Enthaltung von Geschlechtsverkehr in dieser Zeit, zu planen.
- Der Gebrauch von technischen Verhütungsmitteln ist verboten und geht mit der Entfernung vom Kelch des Lebens (Koinonia) einher. In einigen Fällen, werden Gläubige, die verhütet haben, allerdings milder behandelt, so dass sie sechs bis acht Mal pro Jahr kommunizieren können.
- Der eheliche Geschlechtsverkehr ist während der Schwangerschaft und unter der Voraussetzung der ärztlichen Zustimmung erlaubt, weil damit der frömmigkeitsbildende und liebende Charakter der Beziehung zum Ausdruck gebracht wird.
- Die Enzyklika von 1937 wird entweder vollkommen ignoriert oder aber als offizieller Text anerkannt, wobei er im letzteren Fall jedoch nicht als ausreichend hilfreich bei der seelsorgerlichen Arbeit angesehen wird.
- Die Paare dürfen die orthodoxe geistige Dimension ihrer Gemeinschaft nicht vergessen. Die christliche Ehe schreitet stets dort von der leiblichen zur geistigen Dimension, wo die Askese und die Enthaltsamkeit jeden Ausdruck des ehelichen Lebens tangieren und nicht ausschließlich die sexuelle Beziehung.

Die milde Linie wird von unverheirateten geistlichen Vätern in der Welt sowie in den Klöstern verfolgt. Entgegen den gesellschaftlichen Vorurteilen, die gegenüber Seelsorge im monastischen Bereich herrschen, konnten die angestellten Untersuchungen zeigen: die Hirten aus diesem Bereich sind mild und entsprechen damit eben nicht der gängigen Meinung, die sie für starr und scholastisch mit ehelichen Themen umzugehen wähnt.

b. Die modernisierende seelsorgerliche Linie

Als modernisierende seelsorgerliche Linie wird jene Ausrichtung bezeichnet, welche die Verhütung, die Regelung der Fertilität und die Familienplanung, als natürlich und notwendig für das eheliche Leben ansieht.

Die Merkmale dieser modernisierenden seelsorgerlichen Linie sind:

- Die ethische wechselseitige Hilfe ist der vorrangige Zweck der Ehe, wodurch die Kinderzeugung einen nebensächlichen Sinn erhält.
- Die künstliche Empfängnisverhütung wird nicht verurteilt. Sie ist erlaubt, sofern darüber Einvernehmen zwischen den Ehepartner herrscht.
- Dem Paar wird das Recht zuerkannt, die Fertilität zu regeln und die Anzahl der Familienmitglieder zu planen.
- Der Gebrauch von technischen Verhütungsmitteln hindert die Ehepartner nicht an der Teilnahme der Göttlichen Eucharistie, jedoch hängt diese ohnehin hauptsächlich von der allgemeinen Haltung des Paares gegenüber dem orthodoxen Glauben und Leben ab.
- Die eheliche Vereinigung während der Schwangerschaft wird als notwendig angesehen und – wiederum unter Vorbehalt der ärztlichen Zustimmung – vorausgesetzt.
- Die Enthaltung und Askese werden im ehelichen Leben nicht sonderlich betrieben, wobei Maß und eheliche Einigkeit herrschen muss.
- Die Enzyklika von 1937 wird nicht anerkannt. Stattdessen empfiehlt man, sie durch einen anderen dynamischeren Text zu ersetzen, der zu der heutigen Wirklichkeit passen soll.

Die eheliche Harmonie stellt das Hauptthema dieser Seelsorgerichtung dar. Demnach dürfen die familiären Probleme nicht statisch und scholastisch untersucht werden. Die Hirten der modernisierenden seelsorgerlichen Linie bezeichnen sich als fortschrittlich und ihre Seelsorge als die angemessenste für eine effiziente Seelsorge in der heutigen modernen Gesellschaft. Es wird bemerkt, dass wir uns von den strengen und traditionellen Vorbildern der ehelichen Seelsorge entfernen müssen und die Seelsorge an die heutigen Gegebenheiten anpassen müssen, sodass die Gesamt-

heit der Orthodoxen in Griechenland darin aufgenommen werden könne. Darüber hinaus verurteilen die Vertreter dieses Seelsorgetypus die Einmischung in Themen des Sexuallebens des Paares als frommes Getue und als indiskret. Der Ursprung der modernisierenden Seelsorge lag in dem Protest von gebildeten Priestern und Laientheologen gegenüber jenen Formen von Seelsorge, die den Problemen der Ehe mit Strenge entgegentrat, und unfähig war, diese Sorgen anzusprechen. In ihrem Versuch jedoch, der bisherigen strengen Linie etwas Neues entgegenzusetzen, ließen sie den Aspekt der Askese im ehelichen Leben nun völlig außer Acht.

Der Versuch, sich von der traditionellen Linie der Strenge zu lösen, hat durchaus positive Resultate hervorgebracht. Allerdings tendiert die modernisierende Linie nun in entgegengesetzer Weise zur Radikalität, insofern sie in keinem Fall mehr die sexuellen Themen des Ehepaares als potenzielles Hindernis für die Teilnahme an der Göttlichen Eucharistie ansieht. Mit der Duldung von Verhütungsmitteln begründet sich indirekt die Position zur Nutzung von technischen Verhütungsmitteln an fruchtbaren Tagen – im Gegensatz zu den anderen seelsorgerlichen Linien. Die Position der modernisierenden Linie zum ehelichen Geschlechtsverkehr während der Schwangerschaft ist fast identisch mit den anderen beiden Positionen, mit dem Unterschied, dass hier von der Notwendigkeit oder auch von der Voraussetzung der ehelichen Begegnung gesprochen wird. Die modernisierende seelsorgerliche Linie kann sich bei Themen der Empfängnisverhütung und der Geburtenkontrolle auf die heutigen modernen Anforderungen und die Anpassung der Wirtschaft berufen und findet darin eine stabilere Basis. Jedoch fehlen ihr die biblische Grundlage sowie der Rückhalt bei den Kirchenvätern. In der Konsequenz droht diese Position leicht als Aberglaube abgetan zu werden. Die Duldung der Verhütungsmittel und die Anerkennung des Rechts auf Regulierung der Fruchtbarkeit stellt eine Abweichung von der von mir für richtig erachteten traditionellen Ansicht über die Ehe und die Kinderzeugung dar. Die modernisierende Haltung, obwohl sie den sie anwendenden Hirten als mutig und dynamisch erscheint, unterscheidet sich weithin von dem orthodoxen Wunsch, ein neues Ethos für die orthodoxe Ehe und speziell für die ehelichen Beziehungen vorzuschlagen. Ein noch nie vorher gekanntes Ethos für die orthodoxe Seelsorge.

E. Folgerungen

Meines Erachtens drückt der milde seelsorgerliche Typus am besten die Orthodoxe Theologie und Seelsorge zur Ehe aus. Dieser Typus versucht, das Paar mit Sicherheit zu seinem endgültigen Sinn zu führen. Die

wechselseitige Unterstützung der Ehepartner und das Vermeiden von Unzucht stellen den grundlegenden Zweck der Ehe dar. Der eheliche Geschlechtsverkehr hat eine doppelte Rolle: Zum einen die der Fortpflanzung, also der Zeugung von Kindern, und zum anderen die liebevolle, einende und frömmigkeitsbildende Rolle. Die sozio-ökonomischen Probleme, die zu einer Geburtenregelung führen, werden anerkannt, ohne damit zugleich einer Duldung von Verhütungsmitteln das Wort zu reden. Trotz des sozusagen „listigen Hintersinns" einer Geburtenkontrolle durch den Geschlechtsverkehr an den unfruchtbaren Tagen, ist diese Variante jedoch im Rahmen der Oikonomia in speziellen Fällen erlaubt.

Übersetzung aus dem Griechischen: Georgios Siomos

Ausgewählte Literaturhinweise

A Griechisch

Nikodimos Aerakis, Το θέλημα του Θεού στο θέμα της τεκνογονίας, Aigina 1983.

Christos Vantzos, Ders., Ο Γάμος και η προετοιμασία αυτού εξ' απόψεως Ορθοδόξου Ποιμαντικής, Athen 1977.

Michael Kardamakis, Τίμιοι με τα ανθρώπινα (Ο γάμος στα όρια της Ορθόδοξης Ηθικής), Athen 1983.

Dimitrios Konstantellou, Γάμος, Σεξουαλικότητα και Αγαμία-Μία ορθόδοξη ελληνική θεώρηση, Thessaloniki 1986.

Georgios Mantzaridis, „Γάμος και αγαμία εις την Εκκλησίαν", in: Γρ. Παλαμάς, Band 68, Thessaloniki 1978.

Savvas Michailidis, Η αποφυγή της τεκνογονίας, Athen 1990.

Vasilios Mpakojiannis, Αποφυγή Τεκνογονίας, Αμαρτία;, Athen 1995.

Nikos Mpougatsou, Η Ορθόδοξη Θεολογία για το σκοπό του Γάμου, Athen 1989.

Nikos Mpougatsou, Η ρύθμιση της τεκνογονίας, Ορθόδοξη και Ελληνική άποψη, Athen 1994.

Nikodimos der Agiorit, Περί Γάμου-τεκνογονίας και Παρθενίας, Athen 1971.

Arch. Serafim Papakosta, Το ζήτημα της Τεκνογονίας (το δημογραφικόν πρόβλημα από χριστιανικής απόψεως), ^{3}1957.

Christodoulos Paraskevaidis, Για ένα πετυχημένου γάμο, Athen.

Christodoulos Paraskevaidis, Κρίσις στη σύγχρονη οικογένεια, Athen.

Georgios Patronos, Ο γάμος στη Θεολογία και στη ζωή, Athen ^{3}1983.

Alexandros Stavropoulos, Το πρόβλημα της τεκνογονίας και η εγκύκλιος της Εκκλησίας της Ελλάδος (1937), Athen 1977.

In „ΣΥΝΑΞΗ", Ερως Θεού, έρως ανθρώπων, Bd. 32, Athen 1989.

F. Faros, Συζυγία, Athen 1987.

Vasilios Fanaras, Τεκνογονία και Αντισύλληψη στον Ορθόδοξο Γάμο, Ηθικά σχόλια και σύγχρονη έρευνα, Thessaloniki 2004.

Vasilios Fanaras, Υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, Ηθικοκοινωνική Προσέγγιση, Thessaloniki 2000.

Stavros Fotiou, Αγάπη και Γάμος, Athen1995.

Zafiris Chrisostomos, „Αι αμβλώσεις και η Ορθόδοξη Εκκλησία", Athen 1991.

B Englisch

Catechism of the Catholic Church, 1994, Article 6, The sixth commandment, III.The Love of Husband and Wife, The fecundity of marriage, 2368–2370.

"Congregation for the Doctrine and of the Faith, *Instruction on respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation (1987)*", II,I.1,5, Int 4. Roman Catholic Church, Vatican Press 1987.

Demitrios Constantelos, Marriage in the Greek Orthodox Church, 1985.

Mark Ellingsen, The Cutting Edge, W.C.C, Geneva 1993.

James Hanigan, What are they saying about sexual morality? New York 1982.

Rev. Stanley Harakas, Guidelines for marriage in the Orthodox Church, New York.

Rev. Stanley Harakas, Contemporary Moral Issues, Minnesota 1982.

Jean-Claude Larchet, Pour une éthique de la procréation, Cerf/Paris 1998.

John Meyendorff, Marriage: An Orthodox perspective, New York 1965.

J. T. Noonan, Contraception et Marriage, evolution on contraception dans la pensée Chrétienne, Paris 1969.

Nicon Patrinakos, The Orthodox Church on Birth Control, New Jersey 1975.

Gerasimos Zarhiris, Metropolitan of Peresteri, "Morality of Contraception: an Eastern Orthodox opinion", Orthodox Observer, U.S.A. 1974.

Ein befreiendes Engagement für die menschliche Sexualität

Ökumenische Rahmenbedingungen



Manoj Kurian[1]

Menschliche Sexualität ist die Form, wie Menschen sich als sexuelle Wesen erfahren und ausdrücken und damit ein wichtiger Faktor der menschlichen Persönlichkeit. Menschliche Sexualität, das sind spezifisch weibliche oder männliche Gefühle, Gedanken und Verhaltensweisen, das bedeutet, von anderen angezogen zu sein oder auf andere anziehend zu wirken, zu lieben, und auch, Beziehungen mit sexueller Intimität und körperlicher sexueller Aktivität einzugehen. Sexualität ist ein wesentlicher Teil der menschlichen Erfahrung und prägt uns als Einzelwesen wie als menschliche Gemeinschaft insgesamt.

Sexualität ist eine bereichernde menschliche Erfahrung, sie ist Erfüllung, Ganzheit und Voraussetzung des Weiterbestehens menschlichen Lebens. Zu einer ganzheitlichen Erfahrung von Sexualität gehören Selbstachtung, verantwortungsvolles Verhalten, körperliche und geistige Gesundheit, Gerechtigkeit und Inklusivität. Sexuelle und reproduktive Gesundheit bezeichnet in diesem Zusammenhang sowohl die Fähigkeit einer Person, sich fortzupflanzen, als auch die Freiheit und die Möglichkeit, diese Fähigkeit auszuüben, und das Verhalten und die Einstellungen, die geistig und körperlich gesunde, freudvolle sexuelle Beziehungen ermöglichen.

Das Hauptanliegen dieses Aufsatzes ist es zu zeigen, dass die Beschäftigung mit Fragen der Sexualität nichts Fremdes für die ökumenische Bewegung ist, sondern auf den ökumenischen Grundwerten basiert.

[1] Dr. Manoj Kurian (Malankara Orthodoxe Syrische Kirche) ist Programmreferent für Gesundheit und Heilen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf. Er ist Arzt aus Malaysia/Indien, der sich in Community Health und Gesundheits-Management spezialisiert hat. In den letzten 22 Jahren hat er sich an der primären Gesundheitsversorgung, HIV und AIDS und „Heilung und Versöhnung“ beteiligt.

ÖR 61 (3/2012), S. 301–309

Die drei Grundwerte, um die es mir hier geht, sind:

- Der Aufruf „ein Volk zu sein".
- Der Aufruf zu einer ganzheitlichen Praxis.
- Der Aufruf zu Gottesdient und religiöser Bildung.

Von diesen ökumenischen Grundwerten ausgehend, werde ich verschiedene Haltungen zu Fragen der Sexualität darstellen und einige Vorschläge machen, wie die ökumenische Bewegung weiterhin für Gerechtigkeit und Frieden auf dem Gebiet der menschlichen Sexualität eintreten kann.

I. Der Aufruf, ein Volk zu sein

Die ökumenische Bewegung gründet auf der Fürbitte Jesu, dass alle, die an ihn glauben, eins sein sollen, damit die Welt glaube (Joh 17,21). Aufgrund des breiten Spektrums von Kirchen aus verschiedenen Regionen, der unterschiedlichen Traditionen und Denominationen, die in der ökumenischen Bewegung vertreten sind, gibt es keine einheitlichen Auffassungen zu den verschiedenen Facetten der menschlichen Sexualität. Was den Auffassungen aber gemein ist: die Anerkennung der menschlichen Würde und der Achtung, die jedem Menschen zu gewähren ist – der heilige Raum, in dem alle sich begegnen und ihre Erfahrungen teilen können. Der ökumenische Raum bietet die Möglichkeit, dass jede Geschichte jedes der Kinder Gottes mit echter Wertschätzung und Respekt gehört und gewürdigt wird. Die Vielfalt der Meinungen und der Formen der Gemeinschaft und die Bereitstellung eines sicheren Ortes des Dialogs und des respektvollen gegenseitigen Zuhörens führen zu neuen Ideen und Perspektiven. Und dies trägt bei zu einer entsprechenden Entwicklung schöpferischer Initiativen auf verschiedenen Ebenen mit positiven Auswirkungen auf die Gestaltung des menschlichen Lebens.

Leider ist die hier geschilderte Einheit in vielen Bereichen noch nicht im vollen Sinne verwirklicht worden und dazu gehört vornehmlich der Bereich der menschlichen Sexualität. Ja, sogar die Einheit vieler Kirchen wird dadurch bedroht (siehe den Fall der Anglikanischen Gemeinschaft). Menschliche Sexualität hat mit vielen Aspekten zu tun, wie z. B. sexueller Orientierung, Geschlechtsidentität, sexuellen Beziehungen, reproduktiver und sexueller Gesundheit. Die größte Bedrohung für das Prinzip des „ein Volk sein" geht von der Frage der sexuellen Orientierung aus. Unangemessene und oft repressive und intolerante Reaktionen schmälern den schon begrenzten Raum noch mehr, der in ökumenischen Glaubensgemeinschaf-

ten für Diskussionen über menschliche Sexualität vorhanden ist. Die große Mehrheit der Menschen bezeichnet sich selbst als heterosexuell. Die bekannten heftigen Reaktionen auf Homosexualität sind oft ein Vorwand, um zu vermeiden, dass man sich mit den vielen Fragen beschäftigt, die die Mehrheit der Gemeinschaft betreffen – wie etwa sexuelle Gewalt und Missbrauch, Inzest, Vergewaltigung und Gewalttätigkeit in den vorgeblich so heiligen Bereichen von Familie, Ehe und Kirche.

Glaubensgemeinschaften, die aufeinander hören und voneinander lernen, die einander trösten und gemeinsam Krisen bewältigen und überwinden, unterscheiden sich nicht durch ihre je verschiedenen sexuellen Orientierungen. Es gibt da kein „wir und sie", da wir alle eins sind. Es ist von entscheidender Bedeutung anzuerkennen, dass Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transsexuelle und Intersexuelle ein lebendiger Teil der Glaubensgemeinschaft sind. Die Tatsache, dass wir alle Kinder Gottes sind – dass wir nach seinem Bilde geschaffen sind und Anspruch auf gleiche Wertschätzung, Respekt und Würde haben – verpflichtet uns, gegen alle Verletzungen der Menschenwürde zu kämpfen, eingeschlossen die von sexuellen Minderheiten. Die „Kampagne der Liebe" des ÖRK,[2] mit der dieser sich gegen Homophobie und ungerechte Gesetze gegen Homosexuelle wendet, ist ein gutes Beispiel für ein Handeln, das aus den eben genannten Überzeugungen resultiert und in Übereinstimmung mit dem Grundsatz des „einen Volkes" steht, der die Basis der ökumenischen Bewegung bildet. Mit „ein Volk" sind nicht nur heterosexuelle Menschen gemeint, sondern gemeint ist eine inklusive Gemeinschaft, die sexuelle Unterschiede respektiert. Menschen unterschiedlicher sexueller Orientierung sind Teil einer lebendigen Gemeinschaft – und tragen zum Reichtum und zur Vielfalt der Gesellschaft bei. Die Diskriminierung und Kriminalisierung homosexueller Orientierungen und einvernehmlicher Beziehungen beeinträchtigt die Möglichkeiten von Personen und Gruppen, ein würdevolles, gesichertes, kreatives und erfülltes Leben zu leben. Wer immer der Liebe Gottes und der Menschen entgegensteht, tut dies gegen den Willen Gottes (Röm 8,35). Stillschweigen zu bewahren angesichts von Ungerechtigkeit und Gewalt sowie unser Tun und unsere Spiritualität auf ein beschränktes Feld zu begrenzen, das ist unmöglich für gläubige Menschen in der ökumenischen Bewegung. Diesen Grundsatz einer ganzheitlichen Praxis werden wir nun im nächsten Abschnitt näher betrachten.

[2] Siehe in diesem Zusammenhang auch den Brief des damaligen Generalsekretärs des ÖRK, Samuel Kobia: Letter of the WCC General Secretary to the Uganda President Yoweri Kaguta Museveni, "Raising concerns regarding *The Anti Homosexuality Bill*", 2009. www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/messages-and-letters/letter-to-the-uganda-president.html.

Eine ganzheitliche Praxis ist ein engagiertes Handeln, das die Welt als ein miteinander verbundenes Ganzes sieht. Das bedeutet, dass man niemals Sachverhalte absolut getrennt betrachten kann. Man kann nicht von HIV reden, ohne anzuerkennen, dass es sich um eine geschlechtsbezogene Pandemie handelt. Ebenso kann man unmöglich über häusliche Gewalt sprechen, ohne das Problem männlicher Hegemonie anzusprechen und die ungleichen sexuellen Beziehungen, die aus dieser männlichen Dominanz folgen. Weiterhin bedeutet reproduktive Gesundheit mehr als nur das einwandfreie biologische Funktionieren eines Körpers, sondern der Begriff schließt auch gendersensitive Aspekte einer sexuellen und reproduktiven Gesundheit ein. Solche Herangehensweisen an Probleme geben Frauen und allen Individuen Kontrollmöglichkeiten über ihr sexuelles und reproduktives Leben, indem sie ihnen zu adäquaten Informationen verhelfen, um Entscheidungen über diese Fragen treffen zu können. Oft jedoch wird das Recht von Frauen auf reproduktive Selbstständigkeit durch ihren gesellschaftlichen Status beeinträchtigt und bei gläubigen Frauen durch das, was ihre religiösen Lehren vertreten. Fehlen die reproduktiven Wahlmöglichkeiten, haben alle anderen Menschenrechte (bürgerliche, politische, ökonomische, soziale und kulturelle) nur noch begrenzten Nutzen für eine Verbesserung der Lebensverhältnisse von Frauen.[3]

Das Machtgefälle in den zwischengeschlechtlichen Beziehungen ist ein entscheidender Faktor dafür, wie Sexualität in der Gesellschaft erfahren wird. Die Art und Weise wie Männlichkeit in einer Gesellschaft sich auslebt und der Grad männlicher Vorherrschaft im Alltag bestimmen in großem Maße, wie Sexualität wahrgenommen und praktiziert wird. Sexualität wird als Mittel zur Festigung der männlichen Vorherrschaft in der Gesellschaft benutzt, und religiöse Normen, Dogmen und Praktiken werden gewöhnlich instrumentalisiert, um diese Machtverhältnisse zu zementieren. Solche religiösen Normen sind ein Verrat an den Grundsätzen einer ganzheitlichen Praxis, die so entscheidend für eine positive Veränderung ist. Der Grund, warum einige dieser Normen immer noch eine solche Dominanz haben, ist der, dass so schwierige Themen wie Inzest, Vergewaltigung in der Ehe, häusliche Gewalt usw. von der Gemeinschaft und den Kirchen gerne unter den Teppich gekehrt werden, um die schöne Fassade nicht zu gefährden. Aber bevor wir nicht mit Nachdruck das Schweigen über diese

3 *Carmel Shalev:* Rights to Sexual and Reproductive Health: The ICPD and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, in: Health and Human Rights, Vol. 4, No. 2, 2000, 38?66.

unbehagliche und verstörende Seite der Sexualität brechen, kommen wir den Problemen nicht näher. Menschliche Beziehungen und ein Dialog, der sinnvolle und hilfreiche Fortschritte auf dem Gebiet der Sexualität fördert, wird es nicht geben, solange Frauen und Kinder entmachtet sind. Die fehlenden Stimmen von Frauen und Jugendlichen in religiösen Foren und Führungsgremien und das Schweigen der Glaubensgemeinschaften zu der gegen Frauen und Kinder ausgeübten sexuellen Gewalt sind schmerzliche Zeichen für gestörte Beziehungen. Wir müssen Foren und gesellschaftliche Mechanismen schaffen, um dieses Schweigen zu brechen.[4]

Der Umgang mit dem Problem HIV ist ein gutes Beispiel, wie eine ganzheitliche Praxis in der ökumenischen Bewegung zum Tragen gekommen ist. Die vielfältige Verletzlichkeit von Menschen mit HIV, besonders wenn sie homosexuell sind, ihre Erfahrungen von Stigmatisierung, Isolation, Ächtung und Ausgestoßensein in den frühen 1980er Jahren, wurde innerhalb der ökumenischen Bewegung sehr aufmerksam wahrgenommen. Diese Menschen am Rande der Gesellschaft suchten nicht nur Hilfe, sondern gaben der Gesellschaft auch Anstöße, Lösungen für komplexe und drängende Probleme zu finden. Sie halfen der ökumenischen Bewegung, die sich entwickelnde menschliche Tragödie der Ausbreitung von HIV zu erkennen und diesem Problem Priorität in den Diskussionen und Entscheidungsprozessen der Glaubensgemeinschaften zu geben; und sie bewirkten, dass der ÖRK als erste internationale Nichtregierungsorganisation sich zu diesen Frage äußerte. Diese Offenheit und Inklusivität führte den Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen in Reykjavik 1986 dazu:

- „zu bekennen, dass Kirchen als Institutionen lange gebraucht haben, sich zu äußern und zu handeln, dass viele Christen schnell mit Urteilen und Verdammungen bei der Hand waren über Menschen, die der Krankheit [sic] zum Opfer gefallen sind; und dass durch ihr Schweigen viele Kirchen Mitverantwortung daran tragen, dass die Angst sich schneller in der Welt verbreitet hat, als der Virus selbst.
- zu bekräftigen, dass wir die vereinten Anstrengungen von Medizin und Forschung im Kampf gegen die Krankheit nachdrücklich unterstützen;
- zu bekräftigen, dass Gott uns liebt und barmherzig ist und dass wir deshalb befreit sind von jeglichem oberflächlichen Moralisieren über jene, die von dem Virus befallen sind.“[5]

4 *Manoj Kurian:* The HIV and AIDS Pandemic: Changing Perceptions on Sexuality in Faith Communities, in: The Ecumenical Review, Vol.6, No. 4, 2004, 432–436.

5 Aids and the Churches. Statement of the World Council of Churches (WCC) Executive Committee, Reykjavik, Iceland 15–19 September 1986. www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p4/ehaia/executive_commitee_1986_eng.pdf.

Um angemessen auf Fragen menschlicher Sexualität antworten zu können, sollte die ökumenische Bewegung sich auf ihre Grundsätze und ihre Verantwortung besinnen, nach diesen Grundsätzen zu handeln. Ein dritter ökumenischer Grundsatz betrifft die Spiritualität, der sich die ökumenische Bewegung verpflichtet weiß. Auch unter der Perspektive des Aufrufs zu Gottesdienst und religiöser Bildung kann die Frage der menschlichen Sexualität betrachtet werden.

III. Der Aufruf zu Gottesdienst und religiöser Bildung

Im Umgang mit gesellschaftlichen Belangen vergisst man oft und leicht die geistlichen Grundlagen des eigenen Handelns. Jesus erhob die Diakonia zu einem Akt der Hingabe, jenseits von Wohltätigkeit und Pflicht. Er hielt uns an, im Anderen das Göttliche zu sehen und die Heiligkeit des Dienstes für die an den Rand Gedrängten zu erkennen (Mt 25,31–40). Das macht Diakonia zu einem untrennbaren Teil von Liturgia.

Das Lehren und Verkünden des Evangeliums geschahen im Kontext einer Sorge für die materiellen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen. Wenn Jesus unter den Menschen wandelte, lehrte und betete, war er stets empfänglich für die Bedürfnisse der Menschen und reagierte auf ihre Bitten um Hilfe, indem er die Kranken heilte und die Hungrigen speiste (Mk 5,21–43). Der Dienst am Nächsten gehört zu den Kernbotschaften seiner Lehre vom rechten Verhältnis zu Gott und den Menschen (Lk 10,25–37). Das verbindet Diakonia und Didache.

Unglücklicherweise sind gerade solche Elemente von Gottesdienst und religiöser Bildung wie die Schriften der Bibel dazu benutzt worden, Sexualität als etwas Sündhaftes darzustellen. Sexualität ohne Verantwortungsgefühl, gegenseitige Achtung und Aufmerksamkeit, kann in der Tat zutiefst destruktiv und verelendend sein. Leider hat die Bibel auch dazu gedient, die männliche Vorherrschaft in der Gesellschaft zu verstärken. Die Gabe der Sexualität wurde oftmals entsprechend pervertiert und zu Unterdrückung und Demütigung missbraucht. Religiöse Normen, Dogmen und Praktiken tragen dazu bei, diese ungleichen Machtverhältnisse zu verstärken. Dies geschieht in allen Lebensbereichen, in den Wohnungen, auf der Straße, an den Arbeitsplätzen und in der Kirche. Und was die Sache noch schlimmer macht, im Gottesdienst und in Bibelkreisen kommen solche Sachverhalte wie Geschlechtsverkehr und Sexualität nicht zur Sprache, da dies den Menschen unangenehm ist. Verstärkt wird dies noch durch ein dualistisches Konzept von Körper und Geist. Die feministische Forderung nach einer „leiblichen Spiritualität“[6] ist hier sehr wichtig. Wenn wir Se-

xualität nicht als inhärenten Teil unserer Spiritualität ansehen und entsprechend handeln, tragen wir vielleicht zu tödlichen Menschenrechtsverletzungen gegenüber sexuellen Minoritäten bei, und dazu, dass in vielen Ländern reproduktive und sexuelle Gesundheitsdienste entweder gar nicht vorhanden oder nur von minderer Qualität sind und zudem nicht ausreichend genutzt werden – mit verheerenden Folgen.[7]

Glaubensgemeinschaften müssen für die angeborene Menschenwürde jedes Menschen eintreten und für den Respekt vor jedem Individuum und jeder Gemeinschaft, wie marginalisiert und abseits vom Mainstream der Gesellschaft sie auch sein mögen. In seiner neuen Erklärung zum Thema „Mission und Evangelisation" geht der ÖRK auf die alternativen Missionsbewegungen ein, die von den Marginalisierten und Unterdrückten ausgehen:

> *„Mission von den ‚Rändern' her versucht, den Ungerechtigkeiten in Leben, Kirche und Mission entgegenzuwirken. Sie will als missionarische Bewegung eine Alternative zu der Auffassung sein, Mission sei eine Angelegenheit von Mächtigen für die Machtlosen, von Reichen für die Armen, oder von Privilegierten für die Marginalisierten. Denn eine solche Sicht kann zu Unterdrückung und Marginalisierung beitragen. Mission von den Rändern her sieht klar, dass wer sich im Zentrum befindet, auch Zugang zu Regelsystemen hat, die die Rechte, die Freiheit und die Individualität einer Person schützen können; eine Exis-tenz am Rande bedeutet dagegen Ausschluss von Gerechtigkeit und Würde. Eine Existenz am Rande hält jedoch auch ihre eigenen Lehren bereit. Menschen, die am Rande leben, haben Handlungsmacht und können oft klar sehen, was vom Zentrum aus gar nicht zu erkennen ist. Menschen, die am Rande leben, befinden sich in einer verletzlichen Lage und wissen genau, welche ausschließenden Mächte ihr Überleben bedrohen, und können deshalb am besten die Notwendigkeit ihres Kampfes erkennen. Menschen in privilegierten Positionen haben viel zu lernen von den täglichen Kämpfen der Menschen, die unter Randbedingungen leben."*[8]

6 *Fulata Moyo:* A Quest For Women's Sexual Empowerment through Education in an HIV and Aids Context. The Case Of Kukonzekera Chinkhoswe Chachikhristu (KCC). Among Amang'anja And Ayao Christians Of T/A Mwambo in Rural Zomba, Malawi. (Unpublished PhD thesis), University of KwaZulu Natal, 2009.

7 Siehe *Manoj Kurian:* "The Month of Health & Healing", Week 3: Health and sexuality, WCC 2011; www.oikoumene.org/en/programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/health-and-healing/month-of-health-and-healing.html.

8 Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes – Spirit of Liberation: Mission from the Margins (Par 38). Proposal for a new WCC Affirmation on Mission and Evangelism submitted by the Commission on World Mission and Evangelism (CWME) to the Central Committee of WCC – September 2012.

Es ist also entscheidend, dass Gottesdienste, theoretische Reflexionen und Bibelstudien sich mit den Fragen menschlicher Sexualität auf eine mehr ganzheitliche Weise beschäftigen. Drei wichtige Beispiele seien hier genannt:

Die Tamar-Kampagne: Die Methodologie für kontextuelle Bibelstudien, die vom *Ujamaa Centre for Biblical and Theological Community Development and Research* der University of Kwa-Zulu, Natal, anhand des selten gelesenen biblischen Textes der Geschichte von Tamar, in der von der Vergewaltigung der Tochter des König Davids berichtet wird, entwickelt wurde (2 Sam, 13), hatte in der ganzen Welt großen Erfolg. Sie war Anregung für die „Tamar-Kampagne", mit deren Hilfe Kirchen und Gemeinschaften Raum und Mittel schufen, um sexuellen Missbrauch, Gewalt und männliche Herrschaft zu artikulieren, zu diskutieren und zu bekämpfen.[9]

Das "Gender Training Manual on Transformative Masculinities": Das Gender-Trainingshandbuch (ein Gemeinschaftsprojekt des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, des Lutherischen Weltbundes und der World YWCA [Weltbund der Christlichen Vereine Junger Frauen]) ist ein gutes Beispiel dafür, wie praktische Lösungsvorschläge zu Genderfragen in Gottesdienst und Bibellesungen eingebunden werden können. Das Handbuch enthält Hinweise und Vorschläge, wie man verbreitete Genderstereotypen verändern kann, und stellt dazu Bibelstudien und gottesdienstliche Materialien zur Verfügung.[10]

Die Ökumenische HIV/Aids-Initiative in Afrika (EHAIA): Sie wurde 2002 als ÖRK-Programm ins Leben gerufen und verfolgt einen zweigleisigen Ansatz, indem sie einerseits die HIV-Kompetenz von afrikanischen Kirchen fördert und andererseits in Zusammenarbeit mit theologischen Institutionen dafür arbeitet, die HIV-Thematik in die theologischen Curricula einzubringen, um so Einstellungen und praktisches Verhalten im Einklang mit den evangeliumsgemäßen Werten von Inklusion und Liebe zu verändern. In einer Reihe von kontextuellen theologischen und biblischen Studien hat EHAIA vorhandene Stigmatisierungen und Diskriminierungen angesprochen und das Schweigen gebrochen und die Angst zerstreut, die oft mit Sexualität in all ihren Äußerungsformen einhergehen. Das zeigt, wie wichtig es ist, Sexualität in die Mitte von Gottesdienst und religiöser Ausbildung zu stellen.[11]

9 GO West, *P. Zondi-Mabizela, M. Maluleke, H. Khumalo, P. S. Matsepe, & M. Naidoo:* Rape in the House of David: the biblical story of Tamar as a resource for transformation Agenda, 61, 2004, 36–41.

10 www.wcrc.ch/sites/default/files/PositiveMasculinitiesGenderManual_0.pdf (abgerufen am 2. Juli 2012).

11 *International Reference Group/EHAIA* (2012): Briefing Paper: EHAIA's Global Impact to the General Secretary of WCC (Internal communication).

Meine Überlegungen haben gezeigt, dass die Beschäftigung mit Fragen menschlicher Sexualität nichts der ökumenischen Bewegung Äußerliches darstellt, sondern vielmehr eng mit den Grundsätzen der ökumenischen Bewegung verbunden ist, zu denen „der Aufruf, ein Volk zu sein", „der Aufruf zu einer ganzheitlichen Praxis" und „der Aufruf zu Gottesdienst und religiöser Bildung" gehören. In jedem dieser Bereiche hat die ökumenische Bewegung einige Fortschritte im Hinblick auf Fragen der Sexualität gemacht, aber in vielen Bereichen bleibt sie defizitär, und es gibt noch viel zu tun. Es ist entscheidend, dass Leitungspersonen und alle Menschen in Glaubensgemeinschaften sich weiterhin mit Fragen menschlicher Sexualität ernsthaft und tiefgehend auseinandersetzen: dass sie über die Kernprobleme informiert sind, sich von den Erfahrungen von Menschen berühren lassen, die von Ausgrenzung betroffen sind, und dass sie mit ihnen sichere Räume ebenso wie ihre Verletzlichkeit teilen können. Die Stärke und Stetigkeit dieses Engagements werden zu einer Veränderung der Führungsqualitäten der Leitungspersonen beitragen. Sie werden befähigt, mit gutem Beispiel darin voranzugehen, gute Zuhörer zu sein, die respektvoll sind, Vertraulichkeit bewahren und die Würde jedes Menschen achten. Es wird ein langer Weg sein, bis zur Verwandlung von Glaubensgemeinschaften in Räume der Sicherheit.

Mir selbst sind viele kirchliche Leitungspersönlichkeiten begegnet, die aufgrund ihrer Erfahrungen eine Wandlung durchgemacht haben, die in der Folge zu treuen Begleitern von Gemeinden und Menschen wurden und dabei ihr Augenmerk besonders auf die wegen sexueller Belange Marginalisierten gerichtet haben. Ein herausragendes Beispiel ist ein Mitglied der Kirchenleitung aus Westafrika, der seit dem Beginn im Jahre 2002 ohne Unterlass in leitender Stellung in der *Ecumenical HIV & AIDS Initiative* mitgearbeitet hat. Gegenwärtig hat er Führungsverantwortung in der Begleitung afrikanischer Gruppen von weiblichen und männlichen Homosexuellen in ihrem Kampf zur Überwindung von Anfeindungen und Unterdrückung. Solche positiven Beispiele braucht es, damit die Kirche einmal ein einladender Ort für alle werden kann – auch für Personen mit einer abweichenden sexuellen Orientierung, für solche mit HIV und für solche, die an AIDS sterben, und auch für die Opfer und Überlebenden sexueller Gewalt – für alle, die am Rand der Gesellschaft leben – so dass wir ein Volk sind, mit einer ganzheitlichen Praxis, mit Gottesdienst und religiöser Bildung, um der Gerechtigkeit und des Friedens willen.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Sexuelle Gewalt an Kindern ist kein Thema der Vergangenheit



Christine Bergmann[1]

„Macht es uns einfacher, es öffentlich zu sagen“

Viel Kraft, viel Mut, viel Selbstüberwindung gehörte dazu, es endlich zu sagen – auch öffentlich. Seit Anfang 2010 sind viele Berichte von Menschen, die in ihrer Kindheit und Jugend sexuellen Missbrauch erlitten haben durch Priester, Lehrer, Familienangehörige und andere Personen, von denen sie abhängig waren und denen sie vertraut haben, die Macht über sie hatten, an die Öffentlichkeit gelangt.

Als Anfang 2010 erwachsene Männer, die als Schüler sexuelle Gewalt in renommierten Bildungseinrichtungen wie dem Canisius-Kolleg, dem Kloster Ettal oder der Odenwaldschule erlebt hatten, an die Öffentlichkeit traten, wurde in Deutschland eine längst überfällige Debatte über sexuellen Missbrauch in Gang gesetzt. Eine Welle der Empörung wurde ausgelöst, die große Teile der Gesellschaft erfasste und weiteren Betroffenen Mut machte, ihr Schweigen zu brechen.

Das Ausmaß der sexuellen Gewalt gegen Kinder und Jugendliche schockierte die Öffentlichkeit ebenso wie das jahre- und jahrzehntelange Verschweigen und Vertuschen der Taten durch die Institutionen. Es wurde deutlich, wie häufig der Schutz und das Image der Einrichtungen wichtiger waren als das Schicksal der anvertrauten Kinder. Das Verschweigen, Vertuschen und Verleugnen der Taten hat das Unrecht für die Betroffenen noch vervielfacht.

[1] Dr. Christine Bergmann, Bundesministerin a. D. für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Oktober 1998 bis Oktober 2002), war Unabhängige Beauftragte zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs vom März 2010 bis Oktober 2011.

ÖR 61 (3/2012), S. 310–322

Das Thema war so neu nicht. In Deutschland hatte die Enttabuisierung der sexuellen Gewalt bereits in den 70er Jahren mit der Frauenbewegung begonnen. Erste Beratungsstellen für von sexuellem Missbrauch betroffene Mädchen wurden in den 80er Jahren aufgebaut. Auch sexuelle Gewalt an Jungen und in Institutionen war in der Fachwelt schon lange ein Thema.

Zwar waren im Zusammenhang mit dem Gesetz zur Strafbarkeit der Vergewaltigung in der Ehe, dem Gewaltschutzgesetz und dem Recht der Kinder auf gewaltfreie Erziehung wichtige gesellschaftspolitische Debatten geführt worden, die durchaus bewirkt haben, dass sich ein Wandel in der Einstellung zu Gewalt im sozialen Nahbereich vollziehen konnte, aber sexuelle Gewalt an Kindern und Jugendlichen ist dennoch bis zum Missbrauchsskandal in 2010 weitgehend tabuisiert geblieben.

Das Tabu brechen heißt zuzugeben, dass in Familien Kinder nicht nur Geborgenheit erfahren sondern auch alle Formen von Gewalt – von Vernachlässigung bis zu schlimmster sexueller Gewalt unter Ausnutzung von Abhängigkeits- und Machtverhältnissen. Und das in allen sozialen Schichten.

Und es heißt zuzugeben, dass in angesehenen Einrichtungen, denen Kinder anvertraut wurden wie Internaten, Heimen, Sport- und Jugendverbänden u. a. Kinder sexuelle Gewalt erfahren haben.

Täter wurden geschützt, konnten weiter machen, ohne Strafen befürchten zu müssen. Institutionen lag der Schutz des Images näher als das Schicksal der Betroffenen. Diese fanden weder Gehör noch Hilfe.

Tausendfach haben wir, meine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Geschäftsstelle und an den Telefonen der Anlaufstelle und ich diese Berichte gehört und gelesen von Menschen, die inzwischen in der Mitte ihres Lebens angekommen waren, häufig erstmals darüber gesprochen oder geschrieben haben und noch immer unter den Folgen dieser Gewalt litten.

Es brauchte offensichtlich erst die massiven Berichte 2010 aus den Jesuiten-Kollegs und der Odenwaldschule, die nicht mehr zu ignorieren waren, um die öffentliche Anteilnahme und mediale Aufmerksamkeit zu erreichen. Männer sprachen über ihre Missbrauchserfahrungen in renommierten Institutionen, der Skandal passte unter keinen Teppich mehr. Zumal ja die in den Jahren davor bekannt gewordenen massiven Missbrauchsfälle in anderen Ländern, ich nenne Irland, die Niederlande, USA, Österreich, die in dem Verantwortungsbereich der katholischen Kirche geschahen, die Vermutung nahe legten, dass auch in Deutschland ähnliche Fälle bekannt werden würden.

Politisches Handeln war angesagt und die Bundesregierung berief einen Runden Tisch „Sexueller Kindesmissbrauch“ ein, ein Gremium mit rund 60 Vertreterinnen und Vertretern aus Politik, Wissenschaft, Gesellschaft und Kirchen unter dem Vorsitz der drei Bundesministerinnen für Familie, Bildung und Justiz.

Zeitgleich berief die Bundesregierung mich als Unabhängige Beauftragte zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs. Mein Auftrag umfasste die Schaffung einer Anlaufstelle für Betroffene, die Aufarbeitung der Thematik des sexuellen Kindesmissbrauchs und die Erarbeitung von Empfehlungen für immaterielle und materielle Hilfen für Betroffene im institutionellen und im familiären Bereich.

Die Einbeziehung des familiären Missbrauchs in die Aufarbeitung der Thematik und ihre Berücksichtigung bei immateriellen und materiellen Hilfen für Betroffene war im internationalen Vergleich einmalig und stellte eine besondere Herausforderung dar. Ende Mai 2011 wurde mein Abschlussbericht der Öffentlichkeit vorgestellt. Der Bericht enthält die Ergebnisse der Aufarbeitung und Empfehlungen für immaterielle und materielle Hilfen an den Runden Tisch „Sexueller Kindesmissbrauch“ und die Bundesregierung.

Ende November 2011 hat der Runde Tisch seinen Abschlussbericht der Bundesregierung vorgelegt. Die Umsetzung der Empfehlungen sowohl der Unabhängigen Beauftragten als auch des Runden Tisches ist die jetzt dringliche Aufgabe.

Aufarbeitung

„Ich habe nie geglaubt, dass mir jemals zugehört wird.“
So haben es viele Betroffene formuliert!

Schwerpunkt der Arbeit war es, mit den Betroffenen ins Gespräch zu kommen, ihnen einerseits die Möglichkeit eines Gesprächs mit erfahrenen Fachkräften anzubieten und andererseits von ihnen als Expertinnen und Experten zu hören, welche Hilfen sie zum Zeitpunkt des Missbrauchsgeschehens benötigt hätten und welche sie noch Jahrzehnte später zur Minderung der Folgeschäden brauchen. Verbunden war das Gesprächsangebot mit der Zusage, die Botschaften in den Aufarbeitungsprozess der Unabhängigen Beauftragten einzubeziehen. Wir haben uns immer als „Ohr der Betroffenen“ gesehen.

Im Mai 2010 wurde die telefonische Anlaufstelle der Unabhängigen Beauftragten eingerichtet, die unter der kostenfreien Rufnummer 0800 – 22 55 530 an fünf Tagen in der Woche für jeweils sechs Stunden noch immer erreichbar ist. Gleichzeitig startete die Homepage www.beauftragte-missbrauch.de.

In der telefonischen Anlaufstelle erhalten Betroffene qualifizierte Hilfe und Unterstützung sowie Hinweise auf Hilfsangebote vor Ort. Erfahrene Fachkräfte aus den Bereichen Psychologie, Beratung, Medizin und Sozialpädagogik bieten ein anonymes intensives Erstgespräch an. An die telefonische Anlaufstelle können sich auch Kontaktpersonen von Betroffenen wenden sowie Menschen, die allgemeine Anliegen zum Thema Missbrauch mitteilen möchten.

„Wer das Schweigen bricht, bricht die Macht der Täter“

Insbesondere nach dem Start der Kampagne „Sprechen hilft“ im September 2010 brachen tausende Betroffene ihr Schweigen.

Die Anrufe und Briefe aus der Anlaufstelle wurden – soweit die Personen, die sich meldeten, dem zustimmten – anonymisiert dokumentiert und wissenschaftlich ausgewertet. Die Daten beruhen nicht auf einer repräsentativen Studie, bei der Stichprobe handelt es sich um eine Inanspruchnahmepopulation. Insgesamt gab es von April 2010 bis August 2011 (Stichtag der letzten Auswertung der Daten zur Amtszeit der Unabhängigen Beauftragten) 22.000 Kontaktaufnahmen, davon 19.000 Anrufe und 3.000 Briefe.

Die Anlaufstelle wurde zunächst ganz überwiegend von älteren Erwachsenen genutzt, deren Missbrauch schon viele Jahre, zum Teil Jahrzehnte, zurücklag, und die ihre Missbrauchserfahrung erstmalig jemandem anvertrauten. Der Altersdurchschnitt der Anrufenden lag bei 46 Jahren. Der älteste Betroffene, der sich an die Anlaufstelle gewendet hat, war 89 Jahre. Der folgende Auszug aus einem Brief steht für viele ähnliche Aussagen:

> „Heute bin ich eine 66-jährige Frau, der es immer noch schwer fällt, darüber zu sprechen oder darüber zu schreiben. Warum schweigt man 10, 30 oder 60 Jahre nach Missbrauch? Man erwartete, dass Erwachsene einen schützen, oder dass sie wissen sollten, was mit einem geschieht. Als Kind erwartet man das ganz einfach. Wenn man dann nicht geschützt wird, oder die Erwachsenen verstehen nicht, was das

Kind ihnen sagen will, verliert man das Vertrauen. Eigentlich ist man doppelt geschändet, zuerst vom Täter, dann von den Erwachsenen, die einen nicht hören können oder wollen, dann vom verlorenen Vertrauen in sich und die Gesellschaft. Als mich der Freund meiner Mutter morgens zu sich ins Bett holte, war ich fünf Jahre alt …"

Zu Beginn der Anlaufstelle meldeten sich mehr Männer und es wurde überwiegend über Fälle aus dem institutionellen Bereich berichtet. Dies spiegelte auch die öffentliche Debatte zu Beginn des Jahres 2010 wider, als es vor allem betroffene Männer waren, die über sexuelle Gewalt berichteten. Seit Start der Kampagne „Sprechen hilft" überwog dann der Anteil der Frauen, die sich in der Anlaufstelle meldeten und die vor allem von Missbrauch in der Familie berichteten. Am Ende des Auswertungszeitraums war das Verhältnis 65 Prozent Frauen zu 35 Prozent Männer. Rund 90 Prozent der anrufenden und schreibenden Personen berichteten über Missbrauchsfälle aus der Vergangenheit und von mehrfachem und regelmäßig wiederkehrendem Missbrauch durch männliche Täter, in 25 Prozent der Fälle mit Penetration.

Von den Berichten in der telefonischen Anlaufstelle der Unabhängigen Beauftragten betreffen mit Stand August 2011 (Stichtag der letzten Auswertung der Daten zur Amtszeit der Unabhängigen Beauftragten) 56,6 Prozent Missbrauch in der Familie, 29,3 Prozent in Institutionen, 8,4 Prozent im sozialen Umfeld sowie 5,7 Prozent durch Fremdtäter/innen.

Sexuelle Gewalt in der Familie wurde also am häufigsten berichtet.

Missbrauch in kirchlichen Einrichtungen

Betrachtet man die Berichte von sexuellem Missbrauch in Institutionen wurden am häufigsten kirchliche Einrichtungen benannt, wobei mit 29 Prozent die katholische Kirche an der Spitze liegt. 9 Prozent der berichteten Missbrauchsfälle betrafen die evangelische Kirche, 4 Prozent Kirchen ohne konfessionelle Nennung, 20 Prozent Schulen und Internate (hierunter auch kirchliche Einrichtungen), 26 Prozent Heime (hierunter auch kirchliche Einrichtungen), sowie 5 Prozent Vereine und 8 Prozent einen anderen Kontext (z. B. Chor, medizinische Einrichtungen).

Bezieht man die kirchlichen Schulen und Heime mit ein, kommen kirchliche Institutionen damit auf 60 Prozent aller institutionellen Missbrauchsfälle.

Ein Vergleich von Betroffenen oder Kontaktpersonen Betroffener aus katholischen, evangelischen und nicht-kirchlichen Institutionen ergab ein

um fünf bis sechs Jahre höheres Durchschnittsalter der Menschen, die über Missbrauch im kirchlichen Bereich berichteten, aber kaum Unterschiede zwischen den Gruppen aus katholischem (55 Jahre) und evangelischem (56 Jahre) Kontext.

Im Geschlechterverhältnis zeigten sich jedoch deutliche Unterschiede zwischen den drei Gruppen: Während in der Gruppe, die über Missbrauch im katholischen Kontext informiert, mehr Männer enthalten sind (66,8 Prozent), berichten mehr Frauen (53,9 Prozent) als Männer über Missbrauchserlebnisse innerhalb der evangelischen Kirche. Das Geschlechterverhältnis der Gruppe mit Missbrauch in nicht-kirchlichen Institutionen zeigt ein leichtes Übergewicht der Männer (52,9 Prozent). Insgesamt weisen diese Zahlen darauf hin, dass Jungen häufiger Opfer sexuellen Missbrauchs in Institutionen werden, während Mädchen häufiger innerhalb der Familie missbraucht werden.

Bezüglich des Familienstandes zeigte sich, dass bei allen drei Gruppen im Gegensatz zur Gesamtbevölkerung weniger Personen verheiratet und mehr Personen ledig, geschieden oder getrennt waren. Etwas geringer war dieser Unterschied in der Gruppe der Missbrauchsfälle aus dem katholischen Kontext.

Viele Betroffene berichteten in der Anlaufstelle über die oft lebenslangen schweren Folgen des Missbrauchs und was die Verarbeitung besonders erschwerte:

> „Ich wende mich an Sie, weil ich mir davon Hilfe erhoffe, ich weiß nicht, wie und in welcher Form, aber ich habe eine kleine Hoffnung. Ich bin auch ein Missbrauchsopfer. Es liegt zwar schon lange zurück, aber meine Leiden werden immer schlimmer, gerade auch nach dem Bekanntwerden der vielen anderen Fälle in der katholischen Kirche. Ich habe immer gedacht, ich werde das schon aushalten und für alle den intakten Menschen zur Schau stellen, aber ich halte das bald nicht mehr aus. Mein ganzes Leben ist im Grunde verpfuscht, das wird mir immer klarer. Zwei Ehen, die dritte nach kurzer Zeit schon auf der Kippe und wirtschaftlich auch am Ende. Es ist schon gut, dass es diese Möglichkeit der Onlineberatung gibt. Ich habe schon versucht, mit der Missbrauchsstelle des Bistums xxx Kontakt aufzunehmen, aber von dort kamen nur Worte des Bedauerns und ein Gesprächsangebot, das aber von mir auszugehen habe. Wie soll das gehen, ich kann es nicht … Ich wurde Mitte der sechziger Jahre missbraucht. Ich war Ministrant in der katholischen Kirche in xxx und der Kerl war Pfarrer. Es war und ist die Hölle. Ich habe Probleme, alles in Worte zu fassen. Es geschah in der Kirche, in seiner Wohnung, im Auto auf den Fahrten

zur Messe in Nachbarorte … Irgendwann kamen dann Leute, die mich darüber befragten, Details hören wollten und irgendwie habe ich seit dieser Zeit das Gefühl, an allem selber Schuld zu sein. Auch meine eigene Familie hat mich einfach nur ignoriert."

Betroffene am Runden Tisch

Eine deutliche und berechtigte Forderung der Betroffenen war, am Runden Tisch „Sexueller Kindesmissbrauch" als Expertinnen und Experten gehört zu werden. Das wurde im November 2010 erreicht.

Für die Mitglieder des Runden Tisches „Sexueller Kindesmissbrauch" brachte der persönliche Austausch über die Folgen des Missbrauchs und die Forderungen der Betroffenen wichtige Erkenntnisse für die weitere Arbeit. Die Betroffenen wurden daraufhin von den Ministerinnen bei der Gründung einer bundesweiten Betroffeneninitiative unterstützt.

Expertisen und Erhebungen

Da in der telefonischen Anlaufstelle überwiegend Jahrzehnte zurückliegende Missbrauchsfälle berichtet wurden und keine neueren Prävalenzstudien existierten, mussten Erhebungen durchgeführt werden, um Anhaltspunkte über das Ausmaß sexueller Gewalt in den letzten Jahren zu gewinnen.

Studie des Deutschen Jugendinstitut (DJI) e.V. zu sexueller Gewalt in Schulen, Internaten und Heimen

Um erstmals deutschlandweit Zahlen zur Häufigkeit zu erhalten, mit der Schulen, Internate und Heime mit Verdachtsfällen auf sexuellem Missbrauch in den letzten drei Jahren und darüber hinaus konfrontiert wurden und daraus unter anderem Maßnahmen zur Prävention und Anforderungen an Aus- und Weiterbildung der Fach- und Lehrkräfte abzuleiten, wurde das Deutsche Jugendinstitut (DJI) e.V. mit dem Forschungsprojekt „Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Jungen in Institutionen" von der Unabhängigen Beauftragten mit Unterstützung des Bundesbildungsministeriums beauftragt.

Die Befragung, aus der insgesamt rund 2.400 Rückmeldungen von Schulleitungen und Vertrauenslehrkräften, Internatsleitungen und Schülervertretungen in Internaten sowie von Heimleitungen vorliegen, macht

deutlich, wie sehr sexueller Kindesmissbrauch auch aktuell ein Thema in pädagogischen Einrichtungen ist. Schulen wie Internate und Heime waren demnach in den vergangenen Jahren in hohem Maß mit Verdachtsfällen auf sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche konfrontiert. Deutlich wurde zudem, dass Präventionsmaßnahmen in den Einrichtungen nicht ausreichend vorhanden sind.

Knapp 50 Prozent der befragten Schulen, 70 Prozent der befragten Internate und 80 Prozent der befragten Heime sahen sich mit verschiedenen Verdachtsfällen auf sexuelle Gewalt konfrontiert. Die verdächtigten Täter waren überwiegend männlich.

Verdachtsfälle auf sexuelle Gewalt durch an den Institutionen beschäftigte erwachsene Personen wurden vergleichsweise selten genannt, wiegen aber umso schwerer, da Kinder wie Eltern Fachkräften vertrauen können müssen.

Am häufigsten entstand Handlungsbedarf durch Verdachtsfälle auf sexuelle Gewalt, die sich außerhalb der Einrichtung ereigneten, aber in der Schule, bzw. im Internat oder Heim einer Lehr- bzw. Fachkraft mitgeteilt wurden.

Die häufige Nennung von Verdachtsfällen, die sich außerhalb der Einrichtung ereignet hatten, spiegelt die Tatsache wider, dass Missbrauch am häufigsten im familiären Umfeld stattfindet und Hilfe dort selten erfolgt. Umso wichtiger ist es, dass sich Lehrkräfte auch für diese Fälle verantwortlich fühlen.

Es zeigte sich, dass sexuelle Gewalt unter Gleichaltrigen in Institutionen nicht selten vorkommt und am meisten gefährdet Kinder und Jugendliche in Heimen sind.

Eine wichtige Erkenntnis des Forschungsprojektes war, dass in rund 50 Prozent der Verdachtsfälle die betroffenen Kinder selbst aktiv geworden waren und sich an eine Lehr- oder Fachkraft ihres Vertrauens gewandt hatten. Häufig haben auch andere Kinder, denen sich die betroffenen Kinder anvertraut hatten, den Verdacht einer Vertrauensperson gemeldet. Nur selten haben Verhaltensauffälligkeiten auf Seiten der Kinder bei Lehr- oder Fachkräften zu einem Verdacht geführt. Dies macht deutlich, dass alle Lehr- und Fachkräfte Kompetenzen und Ressourcen brauchen, die sie befähigen, mit Verdachtsfällen qualifiziert umzugehen und sich im Bedarfsfall professionelle Hilfe zu holen.

Aus- und Weiterbildung spielen dabei eine wichtige Rolle ebenso wie gezielte Präventionsmaßnahmen.

Zu den wichtigsten Forderungen der Betroffenen gehört die Anerkennung des erlittenen Unrechts – durch die Täter, die verantwortlichen Institutionen aber auch durch die Gesellschaft und auch in Form von finanziellen Entschädigungen, die auch als eine Form der Anerkennung gewünscht wird. Und von nahezu allen Betroffenen kam der Hinweis auf dringend notwendige Aufklärung und Prävention:

„Andere sollen nicht erleben, was ich erlebt habe"

Die konkreten Forderungen bezogen sich vor allem auf Therapie und Beratung, rechtliche Fragen wie Verjährung und Entschädigung, die in die Empfehlungen meines Abschlussberichtes aufgenommen worden sind.

Bei der Verarbeitung des Missbrauchsgeschehens benötigen viele Betroffene auch noch nach Jahrzehnten therapeutische Unterstützung, die ihnen häufig nicht in der erforderlichen Weise und im benötigten Umfang zuteil wird. Lange Wartezeiten auf einen Therapieplatz, zu geringe Stundenkontingente, von der Kasse nicht finanzierte Verfahren, obwohl sie von den Betroffenen als hilfreich eingeschätzt werden, das sind häufige Beschwerden gewesen. In diesem Bereich herrscht erheblicher Handlungsbedarf. Eine online-Befragung von Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten, die von mir durchgeführt wurde, hat diese Erfahrungen bestätigt und zudem einen hohen Bedarf an Ausbildung und Fortbildung der Fachkräfte benannt.

Ausgeweitet werden muss auch das Beratungsangebot. Das Angebot an speziellen Einrichtungen für Missbrauchsopfer ist insgesamt nicht ausreichend. Das betrifft insbesondere den ländlichen Raum. Und es fehlen bundesweit Angebote an Beratungsstellen für Männer, aber auch für Ältere, für Menschen mit Behinderung und Migrantinnen und Migranten. Wichtig ist es, die finanzielle Basis der Beratungseinrichtungen endlich abzusichern.

Die Aufhebung und Verlängerung der Verjährungsfristen liegt vielen Betroffenen am Herzen. Sie sind oft erst nach Jahren oder Jahrzehnten in der Lage, über das Geschehen zu sprechen und müssen dann erleben, dass auf Grund der Verjährungsfristen keine zivilrechtliche oder strafrechtliche Verfolgung mehr möglich ist. Die bereits im Gesetzgebungsverfahren befindliche angestrebte Verlängerung der zivilrechtlichen Verjährungsfrist sowie die Verlängerung des strafrechtlichen Ruhenszeitraums wird zwar als Verbesserung gesehen, häufig kam jedoch auch die Forderung nach Aufhebung der Verjährungsfristen.

Viele Betroffene haben finanzielle Entschädigung gefordert, zum einen als Anerkennung des erlittenen Unrechts und zum anderen als wenigstens teilweiser Ausgleich für entgangene Lebenschancen. Oft wird gefordert, dass vor allem die Täter oder die zuständigen Institutionen zur Zahlung einer Entschädigung herangezogen werden sollen.

Die Empfehlungen für immaterielle und materielle Hilfen für Betroffene sehen ein gemeinsames Hilfesystem für verjährte Fälle aus Institutionen und Familien in Form von Therapien und Beratung vor. Dieses Hilfesystem soll bei der Bewältigung der Folgeschäden des Missbrauchs unterstützen. Die Institutionen sollen hierbei die Kosten aus ihrem Verantwortungsbereich übernehmen, die öffentliche Hand die Kosten für Fälle aus dem familiären Bereich. Anerkennung und Wiedergutmachung sollten auf der Grundlage verbindlicher Standards durch die verantwortlichen Institutionen erfolgen. In noch justiziablen Fällen kann der Rechtsweg in Anspruch genommen werden. Umso wichtiger sind jedoch die empfohlenen Verbesserungen im derzeitigen Rechtssystem.

Vertreter von Betroffenen sexueller Gewalt in kirchlichen Einrichtungen haben neben Entschädigungsforderungen auf die Defizite bei der Aufarbeitung hingewiesen. In der Tat ist bisher nicht systematisch und konsequent aufgearbeitet worden. Die telefonische Anlaufstelle ersetzt in keiner Weise eine Untersuchungskommission, wie sie beispielsweise in Irland über viele Jahre gearbeitet hat.

„Wir fordern eine unbefangene neutrale Stelle zur Aufarbeitung sexualisierten Missbrauchs in der Kirche. Dies betrifft die Klärung der Missbrauchstaten, sowie die Behandlung dieser Vorfälle durch die verantwortliche Institution!“ (Missbrauch in Ahrensburg e.V.)

Der ECKIGE TISCH fordert die Einrichtung einer unabhängigen Untersuchungs- und Anlaufstelle für die Betroffenen sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche.

Entscheidungen des Runden Tisches und der Bundesregierung

Der Runde Tisch hat fachliche Leitlinien zur Prävention und Intervention und zur langfristigen Aufarbeitung und Veränderung erarbeitet, deren Implementierung und Umsetzung künftig ein förderrelevanter Faktor sein soll. Diese Maßnahmen sind vor allem auch Selbstverpflichtung von Institutionen mit dem Ziel einer wirksamen Strafverfolgung im Einklang mit Anliegen des Kinderschutzes. Hier liegt nun die Verantwortung für eine schnelle und wirksame Implementierung und Umsetzung dieser Maßnahmen.

Da ein effektiver Kinder- und Jugendschutz insbesondere Aufgabe der Leitungen von Einrichtungen ist, entwickelte der Runde Tisch „Sexueller Kindesmissbrauch“ Leitfäden bzw. Handreichungen, die Lehr- und Fachkräften und Einrichtungsleitungen Hilfestellungen für den Umgang mit Verdachts- und Gefahrensituationen sowie die Entwicklung von Maßnahmen der Prävention und der Aufarbeitung bieten sollen. Auch Fragen der Qualifizierung von Fachkräften und ehrenamtlichen Beschäftigten sowie der Stärkung von Kindern und Jugendlichen durch Prävention in der Sexualerziehung werden vom Runden Tisch „Sexueller Kindesmissbrauch“ behandelt.

Wenn es um Fragen der Prävention geht oder wenn ein Verdachtsfall vorliegt, kommt der Meinung aller Fachleute nach den spezialisierten Beratungsstellen eine wichtige Rolle zu. Ihre Erfahrungen helfen im Umgang mit dem Tabuthema, helfen Gewissheit zu finden über das Unmögliche, was (erwachsene) Menschen anderen (jungen und von ihnen abhängigen) Menschen antun können. Die vom Runden Tisch veranlasste Bestandsanalyse hat die bereits bestehenden Erkenntnisse über die schwierige Situation der Beratungsstellen und ihrer unsicheren Finanzierungsmodelle bestätigt. Angeregt wird daher die Weiterentwicklung des Beratungsnetzwerks durch den Ausbau bedarfsgerechter und spezialisierter Angebote sowie eine stärkere Kooperation und Vernetzung zwischen Beratungsstellen.

Weitere Vorhaben wie verschiedene große Forschungsvorhaben sowie eine bundesweite Fortbildungsoffensive für Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Kinder- und Jugendhilfe wurden bereits auf den Weg gebracht.

Sehr zu begrüßen ist auch der Forschungsauftrag zur sexuellen Gewalt unter Kindern und Jugendlichen. Dieses Thema gehört zu den in meinen Empfehlungen genannten Bereichen, in denen weiterer Handlungsbedarf besteht.

Durch die Ernennung des Unabhängigen Beauftragten für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs bis Ende 2013 ist die Fortführung der Arbeit gewährleistet. Der Unabhängige Beauftragte setzt vor allem Anlaufstelle fort, unterstützt die Vernetzung der im Beratungs- und Hilfeprozess relevanten Akteure vor Ort, begleitet die Umsetzung der Empfehlungen des Runden Tisches, baut ein Monitoring-System auf und wird mit geeigneten Kampagnen dafür sorgen, dass das Thema im öffentlichen Bewusstsein bleibt.

Ausblick

Die Gesellschaft hat in den vergangenen Monaten viel gelernt über die Folgen des sexuellen Missbrauchs und über notwendige Präventionsmaßnahmen, aber dieser Prozess muss fortgesetzt werden.

Die bisherige Arbeit kann nur als ersten Schritt gesehen werden. Weitere Themen wie sexuelle Übergriffe unter Kindern und Jugendlichen, sexuelle Gewalt gegen Kinder bzw. Jugendliche mit Behinderungen bzw. mit Migrationshintergrund, rituelle Gewalt sowie Missbrauchsdarstellungen von Kindern müssen im Blick behalten werden. Wichtig ist außerdem die weitere Unterstützung der Vernetzung der Betroffenen, damit diese ihre Anliegen bündeln und in die jeweiligen Entscheidungsprozesse einbringen können.

Auch wenn nach den Ergebnissen der Prävalenzstudie des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsens (KFN) vom Oktober 2011 ein Rückgang des sexuellen Missbrauchs stattgefunden hat, ist die Gesellschaft von einer Entwarnung noch weit entfernt. Ein Rückgang, wie in der Prävalenzstudie des KFN festgehalten, von 8,6 Prozent auf 6,4 Prozent bei Frauen und 2,8 Prozent auf 1,3 Prozent bei Männern, macht immer noch deutlich, wie hoch der Anteil von Betroffenen in Deutschland ist. Der Rückgang ist im Zusammenhang zu sehen mit der Aufklärungs- und Unterstützungsarbeit der Fachstellen und macht deutlich, wie wichtig Maßnahmen der Prävention und der Sensibilisierung der Gesellschaft sind, damit Kinder sich frühzeitig an Vertrauenspersonen wenden und Vertrauenspersonen, Eltern wie Fachkräfte, im übrigen auch ehrenamtlich Arbeitende im Kinder- und Jugendbereich ausreichend für die Thematik sensibilisiert sind.

Ein wirksamer Kinderschutz ist nur möglich, wenn alle, die mit Kindern und Jugendlichen umgehen, wenigstens über ein Basiswissen im Umgang mit Verdachtsfällen und den Folgen sexueller Gewalt gegen Kinder und Jugendliche, über Täterstrategien und Hilfsmöglichkeiten sowie über interne und externe Ansprechstellen verfügen.

Es darf aber nicht nur auf die eigene Einrichtung geblickt werden. Kinder und Jugendliche, die sexuelle Gewalt in der Familie erleben – und das sind die meisten Fälle sexueller Gewalt gegen Kinder und Jugendliche – brauchen unter Lehr- und Fachkräften Erwachsene, denen sie sich anvertrauen können.

Was nun folgen muss, ist die systematische und konsequente Aufarbeitung der Thematik und der Fälle in den Einrichtungen selbst. Bisher ist nur sehr punktuell aufgearbeitet worden.

Folgen muss die Einführung von Mindeststandards in allen Institutionen, die mit Kindern und Jugendlichen arbeiten – sei es im kirchlichen, schulischen oder außerschulischen Bereich. Diese benötigen ein Hilfekonzept ebenso wie Fortbildungsmaßnahmen. Die Leitlinien des Runden Tisches, der Verbände, auch der Kirchen müssen vor Ort umgesetzt werden.

In jeder Einrichtung muss klar sein, dass es Missbrauchsfälle gegeben haben kann, die auf den Tisch gehören, zum einen, um daraus Konsequenzen für präventive Maßnahmen zu ziehen, zum anderen, um den Betroffenen zu helfen, auch denen, deren Missbrauch lange zurückliegt. Und jede Einrichtung muss wissen, dass es solche Fälle geben kann und dafür Schutzkonzepte entwickeln.

Jede Institution – und jede und jeder einzelne in der Gesellschaft – ist aufgefordert, sich verantwortlich zu fühlen und daran mitzuwirken, dass Kinder in unserer Gesellschaft besser vor sexueller Gewalt geschützt werden. Kinder haben das Recht auf eine gewaltfreie Erziehung und das Recht auf Schutz vor allen Formen der sexuellen Ausbeutung und Gewalt.

Literatur:

Abschlussbericht der Unabhängigen Beauftragten zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs, April 2011.

Endbericht der wissenschaftlichen Begleitforschung zur Anlaufstelle der Unabhängigen Beauftragten zur Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs Dr. Christine Bergmann, Bundesministerin a. D., Fegert, J. M. u. a., 2011.

Fragen und Antworten zur Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD „Ordnungsgemäß berufen“

Im Jahr 2006 hat die Bischofskonferenz den Text „Ordnungsgemäß berufen“ als eine Empfehlung zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verabschiedet. Der Text ist in einem achtjährigen Arbeits- und Beratungsprozess des Theologischen Ausschusses der VELKD entstanden, der drei größere Arbeitsphasen durchlaufen hat. Die Gliedkirchen der EKD wurden im Rahmen von zwei Stellungnahmeverfahren an diesem Beratungsprozess beteiligt. Das vorliegende Ergebnis stellt den bislang einzigen Konsens zwischen deutschen evangelisch-lutherischen Kirchen in Fragen des Amtsverständnisses dar.

Die Empfehlung „Ordnungsgemäß berufen“ hat seit ihrer Veröffentlichung einen vielschichtigen Diskussions- und Rezeptionsprozess innerhalb der evangelischen Kirchen wie auch im Kontext der Ökumene durchlaufen. Die in diesem Zusammenhang häufig gestellten Fragen sollen im Folgenden aufgeführt und beantwortet werden.

1. Wer hat in einer evangelisch-lutherischen Kirche geistliche Vollmacht, das Wort Gottes zu verkündigen?

Grundsätzlich jeder getaufte Christenmensch. Wie Martin Luther betont, erhält jeder Mensch kraft der Taufe unmittelbar Zugang zu Gott und wird damit – im übertragenen Sinne – „zum Priester geweiht“. Alle Christenmenschen sind prinzipiell gleichermaßen und ohne Einschränkung für das Amt der Kirche, das Evangelium zu verkündigen, geistlich bevollmächtigt. Grundlegend für das evangelische Selbst- und Amtsverständnis der Kirche ist daher das Priestertum aller Getauften. Das Amt der Pfarrer und Pfarrerinnen impliziert keine sakramental begründete hierarchische Unterscheidung zwischen „Klerus“ und „Laien“. Die prinzipielle geistliche Vollmacht aller getauften Christen findet faktisch allerdings nur in besonderen Fällen Ausdruck in einem konkreten Predigtvollzug, wie z. B. im Rahmen einer sog. „Laienkanzel“. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass die geistliche Qualifizierung für das Amt der Verkündigung allen getauften Christenmenschen, nicht allen Menschen von Natur aus, verliehen ist.

2. Und wer hat geistliche Vollmacht, die Sakramente zu spenden?

Hierzu ist grundsätzlich nichts anderes zu sagen als zu Frage 1: jeder getaufte Christenmensch. Denn Predigt und Sakrament sind theologisch gleichrangig. Sie sind zwei Weisen, in denen sich das eine Evangelium Gottes selbst zur Sprache bringt und sich den Herzen der Menschen bezeugt. Als gepredigtes Wort wird das

Evangelium hörbar, es ist verbum audibile. In den Elementen der Sakramente, in Wasser, Brot und Wein ist es leiblich greifbar, sinnlich erfahrbar als verbum visibile. Artikel 5 des Augsburger Bekenntnisses (Confessio Augustana = CA) macht deutlich, dass Gott die Heilsmittel von Predigt und Sakrament allen Christen anvertraut, um Glauben zu wecken. Der damit verbundene Auftrag, das Evangelium in beiden Gestalten weiterzugeben, steht in der Verantwortung der gesamten Gemeinde. Auch in diesem Fall ist jedoch die grundsätzliche Qualifikation aller Christen zur Sakramentsverwaltung zu unterscheiden von den faktisch seltenen Anwendungsvollzügen, wie z. B. einer Nottaufe.

3. Welchen Auftrag hat das Pfarramt?

Der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums richtet sich an „alle Welt". Das Evangelium erhebt einen Öffentlichkeitsanspruch. Der Auftrag der Verkündigung ist daher so zu gestalten, dass er dem universalen Zuspruch und Anspruch des Evangeliums gerecht wird. Jeder Christ hat das Recht und die Pflicht, das Wort Gottes in seinem persönlichen Lebensumfeld, im familiären, sozialen und beruflichen Kontext zu bezeugen und dem eigenen Glauben in der je individuellen Lebensgestaltung Ausdruck zu verleihen. Neben diesem Zeugnis im persönlichen Lebensumfeld ist das Pfarramt in besonderer Weise dem Öffentlichkeitscharakter des Evangeliums verpflichtet. Artikel 14 der CA beschreibt das „kirchliche Amt" deshalb als das Amt derer, die „öffentlich lehren oder predigen oder die Sakramente reichen". Das (Pfarr-)Amt nimmt also das Amt der öffentlichen Verkündigung wahr. Als solches hat es dafür Sorge zu tragen, dass die Verkündigung der Gemeinde vor Ort schriftgemäß ist und bleibt. Das besondere Amt im Sinne von CA 14 bedeutet deshalb keine Einschränkung des allgemeinen Priestertums, sondern sichert im Gegenteil gerade dessen Bestand.

4. Was heißt „öffentlich lehren"?

Das Amt der öffentlichen Verkündigung nimmt die Aufgabe wahr, das Evangelium „überindividuell in Raum und Zeit, dauerhaft, regelmäßig, verlässlich und allen Menschen zugänglich" zu verkündigen. Personen, die mit dieser Aufgabe betraut werden, sprechen deshalb nicht nur in ihrem eigenen Namen, sondern im Namen und Auftrag der gesamten Kirche. Dadurch, dass die Kirche einzelne geeignete Personen beruft, im Namen und Auftrag der Gesamtkirche zu predigen und die Sakramente zu verwalten, wird Öffentlichkeit überhaupt erst hergestellt. Denn durch die geordnete Einsetzung eines besonderen Amtes der öffentlichen Verkündigung werden Konkurrenzen und Konfusionen der individuellen Ansprüche der Gemeindeglieder verhindert. Geeignete Personen sollen gemäß CA 14 in das Amt der öffentlichen Verkündigung von der Kirche „ordnungsgemäß berufen" (rite vocatus) werden. Zur Zeit Martin Luthers waren dies in der Regel Pfarrer. In der Gegenwart haben sich daneben aber auch neue Formen herausgebildet, wie z. B. im deutschen Kontext der Prädikantendienst.

5. Welche Voraussetzungen sind nötig, um ordnungsgemäß berufen zu werden?

Das Amt der öffentlichen Verkündigung trägt Verantwortung dafür, dass die Verkündigung dem Zeugnis der Heiligen Schrift in der Perspektive der lutherischen Bekenntnisschriften entspricht und das Evangelium in der Lebenswelt der Hörenden angemessen zur Sprache bringt. Es hat dafür Sorge zu tragen, dass die Verkündigung der Christenmenschen in ihrem persönlichen Lebensumfeld den in der Schrift bezeugten Zuspruch des Evangeliums zur Sprache bringt. Dazu bedarf es zum einen der theologischen Kompetenz, d. h. der Fähigkeit, die Schrift in hermeneutisch geschulter und methodisch reflektierter Weise auszulegen. Pfarrer und Pfarrerinnen erwerben diese Fertigkeiten in der Regel im Rahmen eines akademischen Studiums und im Vikariat; Prädikanten absolvieren spezielle Ausbildungsgänge der jeweiligen Landeskirchen. Zum anderen bedarf es aber auch bestimmter Eigenschaften wie einem persönlich gelebten Glauben, menschlicher Integrität, einer gefestigten Persönlichkeit. Mit dem Recht der öffentlichen Verkündigung verbindet sich zudem die Erwartung der Kirche, dass die Lebensführung der öffentlich Predigenden ihrem Auftrag entspricht. Dabei ist jedoch die lutherische Grundeinsicht zu beachten, dass die Wahrheit und Wirkmacht des Evangeliums von der Glaubwürdigkeit ihrer Zeugen nicht abhängig sind.

6. Was unterscheidet das Pfarramt vom Dienst der Prädikanten?

Das Amt der öffentlichen Verkündigung ist grundsätzlich eines und unteilbar. Pfarrer wie Prädikanten sind gleichermaßen nach CA 14 ordnungsgemäß berufen und üben gemeinsam den Auftrag der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im Namen und Auftrag der Kirche aus. Damit verbindet sich die Einsicht, dass dieses Amt in unterschiedlichem Umfang bzw. in differenzierter Weise wahrgenommen werden kann. So nehmen Pfarrer und Pfarrerinnen das gesamte Aufgabenspektrum wahr mit allen Rechten und Pflichten, die ihr Beruf bzw. ihr dienstrechtlicher Status mit sich führt. Prädikanten werden im Allgemeinen mit der Leitung von Gottesdiensten beauftragt. Sie erfüllen diese Aufgabe ehrenamtlich, d. h. ohne Anspruch auf Alimentation seitens des Dienstherrn. Der Umfang, in dem sie ihren Dienst wahrnehmen, hängt deshalb davon ab, inwiefern er sich zeitlich mit anderen beruflichen und privaten Verpflichtungen und Interessen vereinbaren lässt. Dem entspricht auch die theologische Ausbildung der Prädikanten und Prädikantinnen. Um dieser differenzierten Wahrnehmung des einen Amtes Rechnung zu tragen, empfiehlt „Ordnungsgemäß berufen" Pfarrer zu ordinieren und Prädikanten zu beauftragen. Daneben besteht die Möglichkeit einer Ordination in das Ehrenamt.

7. Wenn das Amt eines ist, warum werden Prädikanten dann nicht ordiniert?

Diese Möglichkeit ist ernsthaft erörtert worden. Es gibt in der Tat einzelne

evangelische Kirchen in Deutschland, die dies so handhaben und Prädikantinnen und Prädikanten ordinieren. Diese Lösung führt jedoch dazu, dass die Gruppe der Ordinierten in sich sehr uneinheitlich wird. Sie umfasst dann einerseits Personen, die das Amt hauptberuflich, mit der theologischen und rechtlichen Gesamtverantwortung für eine Gemeinde oder einen funktionalen Dienst wahrnehmen und andererseits Personen, die in ihrer freien Zeit und in größeren Abständen einzelne Gottesdienste leiten. Die Klarheit, was es theologisch bedeutet, ordiniert zu sein, wird in diesem Fall bezahlt mit der Unklarheit, welche Rolle ein Ordinierter im Institutionengefüge wahrnimmt. Die Unterscheidung von Beauftragung von Prädikanten und der Ordination von Pfarrern als zwei gleichwertige Formen oder Facetten von CA 14 wahrt demgegenüber den Gesichtspunkt einer für beide geltenden ordnungsgemäßen Berufung.

8. Wie wird die ordnungsgemäße Berufung von Pfarrern und Prädikanten liturgisch gestaltet?

Pfarrer wie auch Prädikanten werden in einem gottesdienstlichen Akt unter Auflegung der Hände mit Gebet und Segen durch eine die Gesamtkirche repräsentierende Person (Bischof, Regionalbischöfin bzw. Landessuperintendentin) ordiniert bzw. beauftragt. Damit wird auch im liturgischen Vollzug deutlich, dass es sich in beiden Fällen um eine Berufung zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im Sinne von CA 14 handelt. Ferner wird – in Analogie zur Ordination – festgehalten, dass die Beauftragung einmalig und zeitlich unbefristet ist. Die in der revidierten Agende IV/Teilband 1 „Berufung – Einführung – Verabschiedung“ bereitgestellten Formulare zur Ordination und Beauftragung sehen dementsprechend ein identisches Kernritual vor. Lediglich mit Blick auf die Auswahl der biblischen Lesungen und des Inhaltes der Verpflichtungserklärung wurden unterschiedliche Akzente gesetzt, die der differenzierten Wahrnehmung des einen Amtes durch Pfarrer und Prädikanten entsprechen. So ist z. B. im Rahmen der Ordination der Taufbefehl Mt 28 vorgesehen; im Vorhalt wird auf das Hirtenamt, seelsorgerliche Schweigepflicht und das Beichtgeheimnis verwiesen. Als biblischen Lesungstext für die Beauftragung nennt die Agende u. a. Röm 10,17, ein Vers, der auf die Bedeutung der Predigt für den Glauben verweist.

9. Inwiefern unterscheidet sich die Einführung von Kirchenmusikern, Diakonen und Lektoren von der ordnungsgemäßen Berufung im Sinne von CA 14?

In gewisser Weise wird die Verkündigung des Evangeliums von sehr vielen Tätigkeitsgruppen wahrgenommen. „Ordnungsgemäß berufen“ beschränkt sich darauf, für die Personengruppen eine Klärung herbeizuführen, die den Verkündigungsauftrag auf der Grundlage einer spezifisch theologischen Fachkompetenz wahrnehmen, wie sie zur selbstständigen Auslegung des Evangeliums – insbeson-

dere im Gottesdienst – notwendig ist. Davon zu unterscheiden ist die musikalische, didaktische oder diakonische Fachkompetenz anderer kirchlicher Berufsgruppen. Es erscheint sinnvoll, diese verschiedenen Formen der Berufung in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit zu bewahren. Mit Blick auf die Lektoren sieht „Ordnungsgemäß berufen" keine Beauftragung nach CA 14 wie bei den Prädikanten vor. Die Gruppe der Lektorinnen und Lektoren nimmt den Verkündigungsdienst in einer besonderen und wichtigen Weise wahr.Die dafür erforderliche Ausbildung ist jedoch weniger umfangreich. Lektoren sind daher gehalten, ihren Predigtdienst auf der Grundlage von Lesepredigten zu gestalten.

10. Wie verhält sich die von „Ordnungsgemäß berufen" vorgelegte Lösung zu den Vorstellungen einer Berufung „pro loco et tempore"?

„Ordnungsmäß berufen" hat die sog. Berufung „pro loco et tempore" – d. h. eine örtlich und zeitlich begrenzte Form der Berufung – abgelöst. Bei dieser Form wurde einer geeignet erscheinenden Person ein Auftrag erteilt, gewissermaßen unterhalb von CA 14 an einem begrenzten Ort und für einen begrenzten Zeitraum das Evangelium zu verkündigen. Die Beauftragung in diesen Formen erfolgt in der Regel nicht als gottesdienstliche Handlung, ausgestaltet unter Handauflegung, Gebet und Segen, sondern als ein formloser Verwaltungsakt. Das erschien dem Gewicht und Charakter des Auftrages jedoch nicht angemessen. Die Beauftragung im Gottesdienst erfolgte faktisch zudem häufig nicht durch eine die Gesamtkirche repräsentierende Person, sondern durch den Ortspfarrer oder die Ortspfarrerin. Damit wurde jedoch nicht deutlich, dass auch der ehrenamtlich wahrgenommene Dienstder Prädikanten und Prädikantinnen ein öffentlicher Dienst im Auftrag und Namen der Gesamtkirche ist. „Ordnungsgemäß berufen" betont daher, dass auch Prädikanten in einem gottesdienstlichen Akt durch eine zur Ordination beauftragte Person mit Gebet, Segen und Handauflegung beauftragt werden. Die Formulierung „pro loco et tempore" wird deshalb nicht mehr auf die Beauftragung bezogen, sondern auf den davon zu unterscheidenden zeitlich befristeten konkreten *Dienstauftrag*.

11. Widerspricht die Tatsache, dass nicht nur Ordinierte, sondern auch Prädikanten Abendmahlsfeiern leiten, nicht ökumenischen Vereinbarungen?

Die lutherischen, unierten und reformierten Kirchen Deutschlands haben in allen früheren ökumenischen Abmachungen mit anderen Kirchen unterstrichen, dass in den evangelischen Kirchen Abendmahlsfeiern stets von ordinierten Amtsträgern geleitet werden. „Ordnungsgemäß berufen" modifiziert das damals herrschende Ordinationsverständnis insofern, als es nun terminologisch zwischen Ordination und Beauftragung unterscheidet. Sachlich bleibt es jedoch diesem Verständnis treu. Denn das entscheidende Kennzeichen des evangelischen Ver-

ständnisses vom besonderen Amt ist nicht, dass der Akt der Übertragung dieses Amtes die Bezeichnung Ordination trägt, sondern dass diese Übertragung als Berufung zur öffentlichen Verkündigung in einem geordneten Verfahren durch die Gesamtkirche und zwar unter Handauflegung, Gebet und Segen vollzogen wird. Da die Beauftragung eine Gestalt der Berufung im Sinne von CA 14 darstellt, widerspricht die Leitung von Abendmahlsfeiern durch Prädikanten ökumenischen Absprachen nicht.

Dieser Text wurde durch das Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) erarbeitet und der Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD vorgelegt. Beide Gremien haben auf ihren Sitzungen im Frühjahr 2012 diesen Text zustimmend zur Kenntnis genommen.

Jetzt Dringliches und bleibend Wichtiges: Wozu ist die Kirche gut?

Impulsreferat zum Zukunftskongress der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, 6. Juli 2012

Mit 1.100 Delegierten aus allen 117 Gemeinden und kirchlichen Arbeitsfeldern beging die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg am 6. und 7. Juli in der Weser-Ems-Halle einen „Zukunftskongress". Eineinhalb Tage lang wurde die zukünftige Ausrichtung der Kirche diskutiert. In 17 Foren, Podien und Workshops wurde über die bis 2030 bevorstehenden strukturellen Veränderungen, die schon allein als Konsequenzen des demographischen Wandels vorzunehmen sein werden, diskutiert: Welche Schwerpunkte sollen gesetzt werden? Was sollte sich ändern an den Gemeinden? Welche Relevanz soll der überörtlichen kirchlichen Arbeit zukommen? Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen werden nun der Synode zur Diskussion vorgelegt. Zum Auftakt dieses in seiner Art einmaligen Kongresses sprach der EKD-Ratsvorsitzende Präses Dr. h.c. Nikolaus Schneider ein ermutigendes Grußwort, während der Mathematiker und Philosoph Prof. Dr. Gunter Dueck aus Heidelberg in einer kabarettistischen Einlage für mehr Mut zu neuen Medien plädierte. Wir publizieren hier den theologischen Impuls von Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Universität Oldenburg.

1. Einleitung

Kirchen prägen in sehr unterschiedlicher Weise heutzutage unsere Gegenwart. Uns hier in Deutschland fallen vielleicht zuerst die neuen Leerstellen auf: Im wahrsten Sinne des Wortes leere Kirchen, so leer, dass sie umgewandelt werden müssen in mehr oder weniger profane Gebäude – und wie in einer erkalteten Beziehung merkt man oft erst dann, wenn dieser Trennungs- und Umwandlungs-Prozess beginnt, was man eigentlich verloren hat. Wer hingegen von einer Reise in die USA zurückkehrt, mag geradezu gegenteilige Bilder im Kopf haben: Allein 380 Kirchen soll es in Columbus in Ohio geben. Sie gehen dort eine Straße entlang und passieren in unmittelbarer Nachbarschaft eine Kirche nach der anderen – eine baptistische, eine methodistische, eine presbyterianische, eine adventistische, ja, auch mal eine lutherische oder eine katholische. Wieder ein anderes Bild mag sich dem Toskana-Urlauber eingeprägt haben: Der Blick vom Hügel herab auf die Stadt Siena mit dem imposanten Dom aus schwarzem und weißem Marmor im Zentrum der pulsierenden Stadt. Oder denken Sie an den Kreml-Bezirk in Moskau, der gleich mehrere Kathedralen mit funkelnden goldenen Zwiebeltürmen beherbergt. Wieder ein anderes Bild: die Käfige der gefangengenommenen Täufer zu Münster aus dem 16. Jahrhundert, noch heute zu sehen am First der dortigen Lambertikirche. Von

hier aus mag unser inneres Auge wandern nach Berlin zur mahnenden Ruine der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, ähnlich wie die Ruine der Kathedrale von Coventry ein Mahnmal gegen den Krieg und zusätzlich gegen die politische Versuchung der Einheit von Thron und Altar. Und last but not least wieder ein anderes Bild: Die Lambertikirche zu Oldenburg, immer für eine Überraschung gut, weil sie innen so anders aussieht als außen und damit Zeugnis gibt für die Gestaltungsleidenschaft der Christen-Bürger in vergangenen Jahrhunderten.

Wie nichts anderes bezeugen und symbolisieren Kirchengebäude Geschichte. In historisch und regional unterschiedlicher Weise prägen sie allein architektonisch Städte und Dörfer Europas. Weithin sichtbar standen sie im Mittelalter für eine gesellschaftliche Ordnung in christlicher Prägung, mächtig und stark die Macht Gottes repräsentierend. Je moderner sie werden, jedenfalls in Europa, desto niedriger, oft auch kuscheliger werden sie – Ort für Individuen und ihre Begegnung mit Gott, möglichst auch Zeichen für eine weniger hierarchische Ordnung sogar im Gottesverhältnis. Mit der Individualisierung und dem Du auf Du-Verhältnis zu Gott jedoch scheint auch die Nachfrage nach Kirche zu schwinden: Von den 31 Prozent der evangelischen Bevölkerung in Deutschland gehen heute nur noch vier Prozent in den Gottesdienst. Auch das gehört zu Deutschland. Und: wenn Kirche wächst heutzutage in Europa, dann dort, wo Menschen aus anderen Teilen der Welt zusammenkommen: in Migrationskontexten.

Ich möchte im Folgenden meinen Impuls in drei Schritten geben:

Zuerst soll etwas gesagt werden über das bleibend Wichtige der Kirche, über das, wozu sie gut ist. Dann folgen Gedanken über das, was mir heute aktuell dringlich zu sein scheint. Und schließlich soll ein Plädoyer für eine ökumenische Identität der Oldenburger Kirche ertönen – eine immerwährende Dringlichkeit.

2. Bleibend wichtig: Das eigene Leben als Gottes Gabe wahrnehmen lernen – für eine hörende, fragende, widerständige und feiernde Kirche

Im Augsburger Bekenntnis 1530, als die evangelischen Stände auf dem Reichstag zu Augsburg ihr „Profil" darstellten, wie man heute wohl sagen würde, heißt es: Kirche ist da, wo das Wort Gottes evangeliumsgemäß gepredigt und die Sakramente würdig gespendet werden. Da, wo Gottesdienst ist, könnte man sagen. Hätten Sie das gedacht? Kirche ist da, wo rechter Gottesdienst ist? Ist Kirche also eine Gottesdienstgemeinschaft, an der heute nur noch vier Prozent der Mitglieder partizipiert?

Kirche entwickelte sich aus den ersten Gemeinden in neutestamentlicher Zeit. Hier wird allmählich das, was schließlich zur Institution und Bedeutung von Kirche geworden ist: Aus den Gemeinschaften, die sich sammelten, um das Evangelium, das Wort Jesu Christi nicht nur zu hören, sondern auch zu leben. Sie lebten es in Zeiten der Verfolgung, sie bezeugten es zum Beispiel durch Kriegsdienstverweigerung, durch Verweigerung des Kaiserkultes, sie trafen sich heimlich in Katakomben, sie besuchten die Kranken und versuchten, gemeinsam mit Armut und Ungerechtigkeit fertig zu werden. Sie vergewisserten sich im Gottesdienst der Kraft der Auferstehung Christi, in der sie nicht nur für sich selbst zu leben suchten, sondern

die sie auch anderen bringen wollten. Das Evangelium zu hören ist also mehr als nur etwas die Ohren betreffendes, und so muss man sich wohl auch im Augsburger Bekenntnis den Sinn der Predigt des Evangeliums und das Feiern der Sakramente ganzheitlicher vorstellen. Hören und Bezeugen, Hören und Leben gehören hier eigentlich zusammen, und es ist absolut nicht nur eine Sache für den Sonntag. Menschen verließen mit Sack und Pack ihre Heimat, um ihren Glauben so leben zu können, wie sie es für richtig hielten. Die Kirche hatten sie quasi im Gepäck, in der stärkenden Erinnerung an den Ruf Christi, sich seiner Gegenwart sicher zu sein und ihr Leben in derselben hartnäckigen Hoffnung zu gestalten, von der schon Jesu Leben geprägt war: dass es Gottes Barmherzigkeit sein wird, die am Ende als Letzte lachen wird und die schon jetzt inmitten all der Mühsal des Lebens ihren Vorgeschmack vorausschickt. Und so sei es auch heute: In der gemeinschaftlichen Vergewisserung der Hoffnung soll es möglich werden, auch das eigene Leben als etwas anzunehmen, das von Gott gegeben wurde, um in dem je eigenen kleinen Fleckchen Leben die Gegenwart Gottes und seiner Zukunft freizulegen, sei es als Kraft, umzukehren und etwas noch einmal ganz neu zu machen, sei es, als Trost, gebrochenes Leben auszuhalten oder sei es als Ermutigung zur Widerständigkeit gegen lebensfeindliche Strukturen. Auf diese Weise in den Spuren göttlicher Verheißung unterwegs zu sein, nicht allein zu sein, auch wenn man sich gar nicht persönlich kennt, aber doch andere mit derselben erinnernden Vision um sich zu haben – das ist das bleibend Wichtige an Kirche. Unbedingt gehören Gottesdienste dazu, die Gestaltung des Kirchenjahres, das gemeinsame Gebet als Gelegenheit, viele mit einer Sprache zu hören vor Gottes Angesicht, klagend, hoffend, bittend und dankend. Natürlich ist es schmerzhaft, dass das nicht mehr zum selbstverständlichen Rückgrat von Kirche zu zählen scheint – und natürlich darf nicht aufgehört werden, alles zu versuchen, dass sich das ändert. Es wird überlegt werden müssen, ob auch neue Gottesdienstformen, andere Gottesdienstzeiten und durchaus auch spezifische Gottesdienstgemeinden gestaltet werden können – nicht eigentlich, weil es weniger kostete, sondern weil es neue Atmosphären schaffen könnte, einen neuen Stil, der mindestens auf manche Menschen einladender wirkt.

Zu Kirche gehören weiterhin Menschen, mit denen man auch zusammen nachdenken kann über Fragen des Glaubens, ohne dass es einem peinlich sein muss. Es gehören Menschen dazu, mit denen man auch zusammen Kinder erziehen und Kranke besuchen kann, mit denen man Erfahrungen, das Leben als Gabe Gottes zu nehmen, teilen kann. Und es gehören Menschen dazu, mit denen man gemeinsam Gott loben und sich seiner Gegenwart vergewissern kann, innehaltend an Sonntagen oder Feiertagen. Es gehören Menschen dazu, mit denen man das Leben feiern kann, die man auch dabei erleben kann, wie sie Gott loben und ihm danken. Das ist gemeint, wenn es heißt, Kirche sei die Gemeinschaft der Gläubigen, eben ekklesia, Versammlung: eine Gemeinschaft, die sich gegenseitig innen und außen ist. Aber vielleicht kann man sie sich aus verschiedenen Teil-Gemeinschaften denken – „Kreise“ sagt man wohl dazu in der Kirche. Und wie gesagt: Vielleicht müssen die Kreise nicht immer aus einer einzigen Gemeinde stammen, sondern aus mehreren kooperierenden. Kirche ist immer auch mehr als nur die einzelne Ortsgemeinde, darauf kommen wir gleich noch genauer.

Die biblischen Texte haben mehrere Bilder für die Kirche gefunden. Da ist zum Beispiel, fast alle hier werden es kennen, das Bild vom Leib und seinen Gliedern. Schon in der Antike galt es als Bild für eine lebensfördernde Gemeinschaft. Kann denn ein Leib Leib sein, fragt der Apostel Paulus, ohne Arme, Beine, Hände, Füße, Ohren, Augen oder Mund? Und kann er es etwa nur mit Armen oder nur mit Ohren, nur mit Mündern sein? Ein wunderbar einleuchtender Vergleich für die lebendige Vielfalt der Kirche, die es natürlich auch übergemeindlich gibt! Aber Vielfalt ist nicht alles: Das Bild von der Kirche als Leib Christi richtet die Aufmerksamkeit auf die Verbundenheit mit Christus. Kirche hat es intensivst mit Christus zu tun, und Christus ebenso intensivst mit der Kirche. Es geht nicht um die Gläubigen allein, es geht um Christus selbst. Die Kirche ist sein Leib, durch sie wird er sichtbar, hörbar und wirksam in der Welt. Sie ist institutioneller Ort, an dem die Versammlung der Gläubigen dies bezeugt und sich in diesem Zeugnis bestärkt, und sie ist damit immer auch das Instrument, mit dem Gott dieses Zeugnis in die Welt bringt. Wo Kirche nicht lebendiger Hinweis ist auf die schöpferische und versöhnende Zuwendung Gottes für alle Menschen, da ist sie nicht rechtmäßig Kirche.

Es war der byzantinische Theologe aus dem 4. Jahrhundert, Johannes Chrysostomos, der davon sprach, dass die Kirche zwei Altäre habe: einen in der Kirche und einen in der Welt unter den Armen. Vielleicht werden Sie heute sogar von drei Altären reden wollen: einen in den Kirchengebäuden, einen in der Gesellschaft und einen in der Welt. In der Gesellschaft und in der Welt übernimmt die Kirche Verantwortung in der Lebensgestaltung und bringt ihre Stimme ein im Ringen um Freiheit und Gerechtigkeit und menschenwürdiges Leben *aller* Menschen. Allerhand kirchliche Werke und Institutionen dürfen uns dabei in den Sinn kommen: Diakonie, Kindergarten, Schulen und Krankenhäuser und überhaupt das kirchliche Engagement in der Öffentlichkeit in der Gesellschaft und der Welt. Und doch kann Kirche nie Kirche ganz ohne Gottesdienst sein – ohne die sinnenhafte Hinordnung der Gläubigen zu ihrem Herrn Jesus Christus. Wir haben darum tatsächlich auch viel mehr Gottesdienste als die Sonntagsgottesdienste – in Krankenhäusern, in Altersheimen, in Kindergärten, aus Anlass von Trauungen und Trauerfeiern oder zu Beginn und Ende von Konferenzen. Jeder Gottesdienst hat eine stellvertretende Funktion und Reichweite, die über die konkrete feiernde Gemeinde hinausweist, schon allein deshalb, weil die Sache Jesu über sie hinausweist in die Welt. Die kleine Zahl von vier Prozent sollte uns keineswegs gleichgültig sein. Aber sie sagt noch nicht alles.

3. Jetzt dringlich: Sich mit den Suchenden auf den Weg machen – für eine Kirche mit Blick für den Rand

„Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge" heißt die Veröffentlichung der jüngsten Mitglieder-Befragung der EKD. Die Protokolle der Interviews zeigen eine Vielfalt von Gruppen mit sehr unterschiedlichen Bezügen zur Kirche. Vor allem: Mehr und mehr scheint es üblich zu werden, dass Ungetaufte nicht nur einfach am kirchlichen Leben teilnehmen, sondern dieses in spezifischen Teilbereichen sogar entscheidend prägen, z.B. in Jugendgruppen. Nicht zuletzt dadurch entstehen auch

ganz neue Kommunikationsstile. Kirchliche Gruppen scheinen auch mehr und mehr zeitlich begrenzt zu entstehen und sich wieder aufzulösen, etwa wie eine Bürgerinitiative gebunden an ein bestimmtes Projekt. Wahrscheinlich gab es auch das irgendwie schon immer. Viele, sehr viele auch sieht man gar nicht: Schon seit dem 19. Jahrhundert pflegen über die Hälfte der deutschen evangelischen Kirchenmitglieder weder Kontakt zu einer Gemeinde noch besuchen sie den Gottesdienst oder nehmen irgendein anderes kirchliches Angebot in Anspruch. Auch das gehört zu Deutschland. Das heißt freilich nicht, dass wir auf dieses Phänomen stolz sein müssten. Aber es zeigt, dass wir eine gewisse Expertise haben: Schon lange haben wir die Zweifelnden und die Gleichgültigen in unseren eigenen Reihen mitgenommen, mit gutem Grund, nämlich in der Überzeugung, dass Kirche die Gewissen der Einzelnen nicht zu tyrannisieren habe. Zu diesen gesellen sich nun solche, die sich bewusst entschieden haben, Glied einer Gemeinde zu sein. Kirchenmitgliedschaft wird mehr und mehr Ergebnis von Entscheidungen, nicht mehr so sehr von Gewohnheiten. Man entscheidet sich dafür, und man hat sich auch zu rechtfertigen dafür gegenüber denen im Freundeskreis etwa, die nicht mitkommen. Und man hat in der Regel nicht nur Freunde, die mitkommen in die Kirche. Man kann auch überhaupt nicht mehr sicher sein, dass man einen Ehepartner bzw. eine Ehepartnerin finden wird, der/die mitkommen will. Kirche ist nicht mehr selbstverständlich – das wissen wir schon lange, und doch macht es Mühe, sich darauf ganz konkret einzustellen.

Jetzt dringlich ist die Entwicklung einer Kirchenkultur, die ernsthaft mit den Suchenden rechnet – ja: einer Kultur, in der sich die Kirchenglieder jeglicher Couleur frei und offen selbst als Suchende „outen“ und sich nicht als Gott-Spezialisten tarnen, die es nämlich gar nicht gibt. Christen sollten geoutete Suchende sein dürfen, die ihr Leben im Lichte der Barmherzigkeit Gottes zu gestalten versuchen. Jetzt dringlich ist eine Vielfalt, die einladende und lebendige Kirche sein will – und nicht eine Vielfalt von Beliebigkeit, in der das lebensweltlich bleibend Wichtige von Kirche erstickt wird. Weniger denn je kann das geschehen durch einfaches Hineinwachsen und Übernehmen von Glaubens-Haltungen, mehr denn je müssen wir hindurch durch das Dickicht von Anfragen und versuchter Neugestaltung von Lebenshaltungen hinein in eine selbstverantwortete oder zumindest selbst zumutbare Lebensgestaltung.

Ich vermute mal, dass darüber zu reden sein wird auf diesem Kongress: ob die Kerngemeinde nicht durchlässiger werden könnte für die verschiedenen „Kulturen“ am Rand, Anregungen von dort aufnehmend und Beteiligung ermöglichend. Und ob sie sich gar ausdrücklicher als Patin von Randgruppen verstehen lernen könnte.

4. Immerwährend dringlich: Mit den Kirchen Kirche sein

Auch dies ist keine neue Erkenntnis: In der Regel suchen sich junge Leute schon lange nicht mehr ihre Lebenspartner entsprechend der Kirchen- oder Religionszugehörigkeit aus. (Höchstens noch in evangelischen Pfarrfamilien …) Nicht

wahr, das wissen wir doch? Wo aber spielt diese Erkenntnis wirklich eine Rolle in unseren Kirchen? Wo wird bedacht, dass Familien mehr und mehr konfessionell gemischt, mindestens zum Teil konfessionslos oder religiös gemischt zusammengesetzt sind? Dass die Mitglieder einer Kirche also zumeist mit einem Bein in einer anderen Kirche stehen? Dabei müsste es uns mindestens ein Anliegen sein, die innerchristliche Pluralität ernst zu nehmen. Die vier Prozent Gottesdienstbesucher zumindest sprechen es jeden Sonntag im Glaubensbekenntnis: Ich glaube an die heilige christliche Kirche. Über deren Heiligkeit will ich jetzt nicht reden – allein sei gesagt, dass hier die Heiligkeit Gottes gemeint ist, die in der Kirche wahrgenommen wird. Mir geht's jetzt um die christliche Kirche – die „katholische", die allgemeine, heißt sie im griechischen Urtext. Es gibt nur eine davon in diesem Bekenntnis. Sollte damit etwa jeweils die eigene Konfessionskirche gemeint sein? Jeder glaubt an seine eigene heilige Kirche? Kann die Ortsgemeinde ganz allein für sich schon die eine christliche Kirche sein – wo das Evangelium recht verkündet und Sakramente recht gespendet werden? Was bedeuten ihr andere Gemeinden oder gar andere christliche Kirchen?

Unendlich viel, müsste die Antwort sein. Denn die Selbst-Verortung in der Gemeinschaft der anderen Kirchen ist eigentlich das Zeugnis für das Bekenntnis, dass nicht der Oberkirchenrat, sondern Christus das Haupt am Leib Christi ist. Dass Kirche nicht in Selbstgenügsamkeit versinkt, sondern sich herausfordern lässt durch andere Weisen, Kirche Christi zu sein. Vielfach herausgefordert: Möglicherweise zum Streit, zum geschwisterlichen Streit – gerade als geschwisterlicher kann der auch sehr verletzlich sein. Unbedingt zur gemeinsamen Klärung zerbrochener Beziehungen, von Schuld gar durch Verfolgung, die einen Prozess der Heilung der Erinnerungen erforderlich macht (wie er jüngst zwischen Lutheranern und Mennoniten in Gang gesetzt wurde). Verdrängung von Schuld, Gleichgültigkeit von fortgesetzter Verletzung und Entwürdigung der anderen – das ist der Gipfel von Selbstgenügsamkeit und nichts anderes als Sünde, die das Leben vergiftet, das eigene und das der anderen.

Aber keine Angst, nicht nur um die dunklen Seiten der zwischenkirchlichen Beziehungen geht es in der Ökumene: Immer wieder auch werden wir theologische und spirituelle Bereicherung erleben, so wir uns denn auf sie einlassen. Alles dies sind Beispiele für eine ständige Herausforderung zur Korrektur von Selbstgenügsamkeit, die – ich sag's noch einmal – nicht von ungefähr nach reformatorischem Verständnis die Wurzel von Sünde und entfremdetem Leben schlechthin darstellt. Wenn also schon nicht wegen der konfessionsgemischten Familien, so werden Sie um des auferstandenen Christus willen überlegen müssen, wie in Oldenburg die ökumenische Zusammengehörigkeit der Kirchen stärker sichtbar gemacht werden könnte. Es gibt einige Möglichkeiten ganz jenseits des Dialogs über Lehrstreitigkeiten: Kooperationen in der Katechese, im schulischen Religionsunterricht, in der Akademiearbeit. Mein persönlicher Traum wäre eine ökumenisch kooperative Pfarrer- und Pfarrerinnen bzw. Priesterausbildung. Das fiele uns nicht in den Schoß, sondern bedeutete, nicht nachzulassen im Gebet und im Eifer um die Einheit. Selbstgenügsamkeit wird ja nicht dadurch aufgesprengt, dass man sagt: Wir sind doch ökumenisch offen, nur die andern sind es nicht, da kann man eben

nichts machen. Das wissen Sie aus jedem Streit mit Freunden oder Ehepartnern, dass man so nicht weiterkommt. Erfahrbare Hindernisse in der Ökumene sind kein Grund, nachzulassen in schöpferischer Phantasie in der Verbundenheit mit dem gekreuzigten Auferstandenen. Ohne einander sind wir unvollständig und egozentrisch.

Keiner der Leuchttürme im EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit" beschäftigt sich mit diesem Problem. Das Glaubensbekenntnis aber spricht ganz deutlich davon, wenn es heißt: Ich glaube an die eine christliche Kirche.

Was käme konkret dabei für Oldenburg heraus? Eine Landeskirche, die sich bis auf die Ebene der Ortskirchen hin bewusst nicht als Selbstzweck sieht, wird auch ein stärkeres Gespür für die Würdigung der anderen aufbringen können. Für den eigenen Rand, der ja schon fast die Mitte ist. Sie wird in der Aufmerksamkeit für die anderen außerhalb der eigenen Kirche gerade dort Christus erkennen. Sie wird Glaubensgespräche mit Menschen aus anderen Kirchen suchen, und sie wird dabei mitten im Traditionsabbruch in überraschender Weise bereichert werden: unter Erzieherinnen der kirchlichen Kindergärten, natürlich unter Religionslehrer/innen, unter den in Diakonie und Caritas Tätigen, unter Krankenhauseelsorgern, die übrigens schon lange eine Art von interkonfessioneller Supervision pflegen. Ich bin ganz sicher: Es wird spannend, so miteinander über Gott und die Welt nachzudenken. Versuchen Sie's mal!

5. Und zum Schluss: Die Kirche und ihre Sendung

In der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order), in der ich mitarbeite, treffe ich auf Vertreter verschiedener christlicher Kirchen aus der ganzen Welt – Evangelische, Katholische, Orthodoxe, Kopten, Armenier, syrisch-orthodoxe, Baptisten, Methodisten, Russisch-orthodoxe und sogar ein Pfingstler ist dabei. Es sind nicht nur Vertreter europäischer Kirchen. Sondern inzwischen kommt mehr als die Hälfte aus den sog. Ländern des Südens: aus Jamaika, aus afrikanischen Ländern, aus Indien. Und es waren diese Länder des Südens, die darauf gedrängt haben, dass wir dynamischer von der Kirchen reden sollten: Nicht so sehr von einem Haus, in das man hinein- und herausgeht, in dem man unter sich ist und die, die draußen sind, eben draußen sind. Sie wollten, dass wir von der Sendung der Kirche redeten. Sie alle, die sie weitgehend Kirchen vertreten, die aus der Mission hervorgegangen sind, wollen, dass wir die missionarische Dynamik der Kirche ins Zentrum stellen. Damit meinen sie aber gar nicht, dass die Kirchen möglichst viele neue Mitglieder gewinnen sollten. Sie meinen etwas anderes. Sie meinen: Die Kirchen sollten ihren Auftrag an der Welt erfüllen. Sie soll sich kümmern um Kontexte, in denen das Leben schwierig ist, in denen Menschen in einem Teufelskreis von Abhängigkeiten und Gewalt leben, in denen weltweite Gleichgültigkeit sie in Vergessenheit geraten lässt.

Mich hat das sehr beeindruckt. Gerade diese Kirchen in den Ländern des Südens haben ja einen weit höheren Anteil an sichtbaren Kirchenmitgliedern. Sie haben volle Gottesdienste und eine sichtbar lebensweltliche Frömmigkeit. Eigentlich

könnten sie zufrieden sein. Aber sie sagen: Das ist nicht das, womit wir anfangen sollten, wenn wir sagen wollen, was Kirche ist. Wir sollten gar nicht in der Kirche anfangen, sondern außerhalb von ihr: bei ihrer Sendung. Sie führen sie auf nichts weniger zurück als darauf, dass Jesus selbst vom Heiligen Geist gesalbt und gesandt worden ist von Gott, hin zu den Menschen, die in schwierigen Lebensumständen sind.

Ich möchte diesen Gedanken an den Schluss meiner Ausführungen stellen, damit er am längsten im Gedächtnis bleibt. Er zeigt Kirche noch einmal deutlich als Kirche für andere, wie es Dietrich Bonhoeffer ausdrückte, so, wie sie auch institutionell außerhalb der Kerngemeinde erscheint: als Diakonie, Krankenhausseelsorge, kirchliche Entwicklungsarbeit und einer verantwortlichen Mitarbeit in der gesellschaftlichen Lebensgestaltung. Der Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Dimensionen von Kirche wird stets deutlich zu halten sein. Auch die Ortsgemeinde ist Kirche für andere und durchaus nicht nur für sich selber da. Wie sie das in Oldenburg sein kann, das werden Sie heute und morgen herausfinden.

Ulrike Link-Wieczorek

(Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.)

Impuls zur Charta Oecumenica

Ökumenisches Forum HafenCity – Eröffnung 18. Juni 2012

Liebe Schwestern und Brüder!

Wie schön, dass wir einen Ort in dieser Stadt haben, an dem wir uns so selbstverständlich als Schwestern und Brüder begrüßen können!

Wir kommen an diesen Ort in der HafenCity aus den unterschiedlichsten kirchlichen Traditionen, Glaubens-Gemeinschaften, Frömmigkeits-Mentalitäten, ja Kulturen und Sprachen. Vielfalt an sich aber ist noch kein Wert! Bloße Vielfalt führt zu Abgrenzungen. Bloße Vielfalt führt zu Ängsten vor Identitätsverlust. Bloße Vielfalt führt zu Machtansprüchen – zur Not auf Kosten der Anderen. Oder eben zu Gleichgültigkeit.

Die Alternative zur Vielfalt ist keineswegs Uniformität. Alle Versuche zur Uniformität müssen letztlich ins Leere gehen, weil sie am wirklichen Leben vorbei gehen. Wir alle brauchen unseren Platz, wollen sicher sein, dass wir sein dürfen, was und wie wir geworden sind – und noch werden wollen. Wenn Uniformität also keine Alternative ist, dann heißt der einzig mögliche Weg: Vielfalt gestalten! Vielfalt braucht Gestaltung. Erst wenn die Beziehung zu den Anderen so gestaltet ist, dass ich mir meiner selbst sicher sein darf – weil das Anderssein der Anderen mich nicht mehr bedroht – dann öffnet sich der Raum zum gegenseitigen Respekt. Beziehungen können wachsen. Ja, sogar Versöhnung wird dann möglich. – In der Ökumene haben wir solche wunderbaren Erfahrungen gemacht, gerade auch hier in Hamburg.

Um Vielfalt aber zu gestalten, braucht es Räume! Räume, in die wir eintreten dürfen mit allem was wir sind und haben. Keine hohen Stufen, die wir zunächst erklimmen müssten, sondern möglichst barrierefreie Räume. Offene Türen, die uns signalisieren: Hier bist Du willkommen. Du! Und doch: geschützte Räume, in denen ich Geborgenheit finde. Deshalb braucht es solide Wände und auch eine Tür, die mich sicher sein lässt: Dies ist kein ungestalteter Raum.

Liebe Schwestern und Brüder, wir haben diesen Raum hier heute durch eine Tür betreten, die eine solche Gestaltung verspricht: die eingravierte Charta Oecumenica – in verschiedenen Sprachen – ist Erinnerung und Verheißung zugleich. Ein Versprechen an diesen Raum: wozu wir Kirchen in Europa uns verpflichtet haben, das soll hier gelten, das soll hier Raum greifen. Das soll hier Vielfalt gestalten:

Ein Raum, der die Einheit in Verschiedenheit als ein Geschenk Gottes feiert – und sich zur Vertiefung solcher Versöhnung verpflichtet. (Charta Oecumenica I.1.)

Ein Raum, der das Bekennen des eigenen Versagens ermöglicht und schützend umfängt – um das Wunder der Vergebung und die Möglichkeit des Neuanfangs zu erfahren. (ChOe II.3.)

Ein Ort der offenen Klage, wie auch ein Ort, um unserer größten Freude Ausdruck zu verleihen. Und gewiss, ein Ort der Kontemplation und des Gebets, das heißt: ein Ort des Stille-Werdens und aufmerksamen, gemeinsamen Hörens – auf Gott. (ChOe II.5.)

Ein Raum, der sich als Modell begreift, wie wir Vielfalt gestalten wollen: in jeder Anderen das Ebenbild Gottes wieder zu entdecken, und deshalb uneingeschränkt für den Schutz ihrer Würde einzustehen. (ChOe III.8.) Ein Raum, der die religiöse Freiheit als unaufgebbares Gut festhält – und sich doch nicht selbst genügt. (ChOe II.2.)

Ein Raum des Streitens auch, ganz sicher, des ehrlichen Dialogs, weil uns die Anderen eben nicht gleichgültig sind; weil wir uns herausgefordert sehen und mehr von den Anderen wissen wollen. (ChOe II.6.)

Ein Raum, der unser aller Weisheit versammelt, um uns zu gemeinsamem Handeln zu stärken. Denn wir wissen: Unser Glaube befreit uns zur Verantwortung für die Nächsten – auch die Entferntesten, für die der Weg in diesen Raum womöglich zu weit ist. (ChOe II.4.)

Ein Raum der Wertebildung, Wertevertiefung. Menschen, die sich mit den scheinbaren Realitäten dieser Stadt und Gesellschaft arrangiert haben, werden sich hier langweilen. Aber jene, denen der Schutz der Menschenrechte, und denen der bedingungslose Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung elementare Identitätsmerkmale der christlichen Lebensgestaltung sind, werden sich in diesem Raum zuhause fühlen, weil sie hier Kraft empfangen. (ChOe III.7. und 9.)

Und schließlich ein Raum, den Christen nicht für sich allein beanspruchen, weil wir wissen: Wir brauchen die Vertiefung der Gemeinschaft mit Jüdinnen und Juden! Wir brauchen die Verständigung mit den Musliminnen und Muslimen, weil der Islam – ohne jeden Zweifel – zu Europa gehört. Wir brauchen all die anderen Glaubenden und nicht-Glaubenden, weil unser eigener Glaube erst in der Gestaltung der Beziehung zu ihnen glaub-würdig wird. (ChOe III.10.–12.)

Liebe Schwestern und Brüder: Dies ist nicht irgend ein Raum. Die Tür, durch die ich diesen Raum betrete, verspricht mir neue Entdeckungen: In der gestalteten Begegnung mit den Anderen werde ich am Ende mich selbst neu entdecken. Dann werde ich entdecken, wie sehr ich die Anderen nötig habe, um zu verstehen, dass ich schon ein Mitglied dieser umfassenden, reich beschenkten Glaubens-Familie Gottes bin, in all ihrer Vielfalt. Ich gehöre dazu. – Wohl der Stadt, die solche Räume hat. Wohl der Stadt, die Menschen ihre Bürgerinnen und Bürger nennt, die solche Häuser gemeinsam bauen.

Mich erfüllt dieser Tag mit tiefem Dank. Denn hier öffnet sich ein Raum, der auf die weltweite Ökumene ausstrahlen wird, weil solch ein Reichtum nicht verborgen bleiben wird. Dieser Raum wird weit über die Grenzen dieses Stadtteils und dieser Stadt Menschen anziehen und zueinander bringen. Heute ist Gottes Geist spürbar in dieses Haus eingezogen. Möge dieser Segen bei uns bleiben. Amen.

Fernando Enns

(Prof. Dr. Fernando Enns hat den Lehrstuhl für [Friedens-]Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit Amsterdam inne und ist Leiter der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.)

In memoriam

Ilse Brinkhues geb. Volckmar (1923 – 2012)

Am 16. April 2012 starb nach kurzer Krankheit Ilse Brinkhues – eine bedeutende Alt-Katholikin, eine engagierte Ökumenikerin, langjährige Vorsitzende des alt-katholischen Frauenverbandes, die sich für den Aufbau der alt-katholischen Diakonie und der alt-katholischen Missions- und Entwicklungsprojekte seit den 1960er Jahren unermüdlich einsetzte. Weltgebetstag, Frauenarbeit, Ökumene und Mission waren Themen, die sich seitdem mit ihrem Namen verbanden.

Die Doktorarbeit im Gepäck

Ilse Volckmar wurde am 19. Mai 1923 in Gelsenkirchen in einem religiös liberalen römisch-katholischen Elternhaus als Tochter eines Eisenbahningenieurs und einer gelernten Modistin geboren. Sie machte bereits mit 16 Jahren Abitur, absolvierte den halbjährigen Reichsarbeitsdienst und studierte ab Herbst 1940 in Bonn Volkswirtschaftslehre. Nach ihrem Diplom 1943 arbeitete sie ein Jahr in Bonn als Assistentin. Ihre Doktorarbeit, an der sie damals schrieb, begleitete sie auch in den Luftschutzbunker. Als sie die Arbeit einreichte, wurde diese zunächst nicht angenommen, da die Doktorandin mit ihren gerade einmal 21 Jahren den Professoren zu jung erschien. Sie war in ihrem Gepäck, als Ilse Volckmar sich im Januar 1945 nach Ostdeutschland evakuieren ließ. Nach ihrer Rückkehr nach Bonn arbeitete sie weiter als Assistentin an der Bonner Universität und promovierte am 25. Oktober 1946 zur Dr. rer. pol an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät – „cum laude“, da die von ihr zitierten Bücher und Quellen den Bomben zum Opfer gefallen und nicht mehr beizubringen waren.

Pfarrfrau in Heidelberg

Mit dem Umzug 1947 nach Heidelberg, wo ihr altkatholischer Ehemann Josef Brinkhues, den sie ein Jahr zuvor geheiratet hatte, Pfarrer wurde, veränderte sich einiges in ihrem Leben. Die mannigfaltigen Aufgaben und Tätigkeiten als Pfarrfrau empfand sie als reizvoll. In ihren Erinnerungen beschreibt sie es als beglückende Erfahrung, dass die Gemeinde sie nie im Stich ließ, „angefangen beim wöchentlichen Brot, das man in der schlechten Zeit an jedem Freitag von der Gemeinde geschickt bekam“. Manche andere Geschichte aus jener Zeit weist aber auch auf den Umbruch der Frauen-Rolle in der Nachkriegszeit hin. So sollte sie ihren gerade erworbenen Doktortitel nicht führen, da ihr Ehemann der Meinung war, dies vergrößere möglicherweise die Distanz zu den Gemeindemitgliedern. Promovierte Frauen waren damals noch ungewohnt. Doch wurde die doktorierte Pfarrfrau bis-

weilen auch zum Trumpf. Als in Ladenburg jemand von seinem Pfarrer mit Doktortitel erzählte, konterte das alt-katholische Gemeindemitglied: „Das ist noch gar nichts, wir haben sogar eine Pfarrfrau, die einen Doktor hat." Als die Pfarrfamilie Heidelberg nach 18 Jahren verließ, bescherte die Pfarrfrau der Gemeinde zum Abschied ein ungewöhnliches Geschenk: eine von ihr verfasste Gemeindegeschichte. Darin und in anderen Schriften wird deutlich, was Ilse Brinkhues bewegte: die Mitverantwortung und tragende Bedeutung der Laien. Sie sind (mit den Amtsträgern) das Volk Gottes.

Engagiert in der Frauenarbeit

Der Frauenarbeit im alt-katholischen Bistum stand Ilse Brinkhues in den 1950er Jahren eher kritisch gegenüber. Frauen wurden ihrer Meinung nach auf Rollen festgelegt, mit denen sie selbst wenig anzufangen wusste. Als junge Pfarrfrau organisierte Ilse Brinkhues gemeinsam mit ihrem Mann 1958 eine „Pfarrfrauenfreizeit" auf dem Weißen Stein, bei dem der damlige Bischof Demmel die Pfarrfrauen vor allem an ihre Pflichten erinnerte. 1959 berichtete sie bei einer Hauptversammlung des Verbandes Alt-Katholischer Frauenvereine über dieses Freizeitenhaus. Offensichtlich machte sie sich in den Folgejahren einen Namen in Frauenkreisen, denn sechs Jahre später wurde Ilse Brinkhues einstimmig zur Vorsitzenden des Frauenverbandes gewählt.

Mit Ilse Brinkhues fand ein Generationswechsel im Vorsitz des Verbandes statt. Sie gehörte zur ersten Generation von Frauen, die – auch eine Folge des Krieges! – eine Berufsausbildung hatten und diesen Beruf (zumindest zeitweise) auch ausübten. Es war das Anliegen der neuen Vorsitzenden, die aktive Laienarbeit wiederzubeleben. Sie erkannte schon bald, dass die Frauenvereine die einzige kontinuierlich funktionierende Laienorganisation im Bistum waren, die obendrein sowohl auf Gemeindeebene wie auch (seit 1912) im Frauenbund vernetzt waren. Unter ihrer Leitung und in Zusammenarbeit mit aktiven und ideenreichen Vorstandsfrauen wie Katja Nickel und Heidi Herborn entwickelte der Frauenverband in den folgenden Jahrzehnten neue Konzepte; er wollte sich nicht auf das bisher beackerte „reine Frauengebiet" beschränken. Das Verbandsarchiv in Bonn enthält einige Quellen, aus denen hervorgeht, dass die Rolle der Frauen sich in den 1960er Jahren nicht nur in der deutschen Gesellschaft, sondern auch in der alt-katholischen Kirche stark veränderte. Zwar waren Frauen seit den 1920er Jahren kirchlich stimmberechtigt und gehörten vielerorts den Kirchenvorständen an; doch dauerte es bis Mitte der 1960er Jahre, bis mit Renate Keussen (Karlsruhe) eine Frau erstmals Mitglied der Synodalvertretung wurde. Ilse Brinkhues wurde als erste Frau von der alt-katholischen Bistumssynode 1963 in eine übergemeindliche Funktion – zur Schöffin, Laienbeisitzerin am kirchlichen Gericht – gewählt. In der Frauenarbeit kamen zur herkömmlichen praktischen Gemeindearbeit und Fürsorgetätigkeit seit Anfang der 1970er Jahre Schulungskurse für Frauen, in denen sie auf leitende Tätigkeiten in der Gemeinde vorbereitet wurden. 1975 wurden die Jahrestagungen des Verbandes eingeführt, der sich 1987 umbenannte in „baf". Die Verbandsarbeit

der 1970er und 1980er Jahre war frauenemanzipatorisch geprägt und auf die Entwicklung des Selbstbewusstseins alt-katholischer Frauen als Laiinnen ausgerichtet. Hinzu kam das Engagement des Bundes für die Frauenordination. 1987, nach 22 Jahren, trat Ilse Brinkhues als Vorsitzende zurück, blieb jedoch bis 1992 im Vorstand des Bundes Alt-Katholischer Frauen.

Ökumene, Mission und Entwicklungshilfe

In Heidelberg tat sich für Ilse Brinkhues ein wichtiges ökumenisches Tätigkeitsfeld auf: Die im Krieg kaum zerstörte Stadt gehörte damals zur amerikanischen Besatzungszone. Bald nach Kriegsende kam es zu engen Kontakten zwischen Alt-Katholiken und amerikanischen Anglikanern (Episkopalkirche). In einer Privatwohnung feierte Ilse Brinkhues in der Fastenzeit 1951 ihren allerersten Weltgebetstagsgottesdienst. Der alt-katholische Frauenverband, damals unter der Leitung von Ruth Michelis, sah die Beteiligung am Weltgebetstag als wichtigen Beitrag zum ökumenischen Anliegen an. Als 1966 die Anfänge des Deutschen Weltgebetstagskomitees gelegt wurden, war Ilse Brinkhues mit dabei und gehörte von 1972 bis 1991 dem Vorstand dieses Komitees an. Die jahrelang gemeinsam amtierenden Vorstandsfrauen Hildegard Zumach (evangelisch), Anneliese Lissner (römisch-katholisch) und Ilse Brinkhues (alt-katholisch) blieben im sog. „Matronen-Club“ (dem sich später auch die ehem. Schatzmeisterin Annemarie Schaefer anschloss) auch nach ihrem Ausscheiden miteinander freundschaftlich verbunden.

Als stellvertretende WGT-Komiteevorsitzende nahm Brinkhues an der Weltmissionskonferenz in Bangkok (Thailand) teil. Diese Konferenz veränderte ihre Vorstellung von Mission: „Mit althergebrachten Vorstellungen reiste ich hin“, schrieb sie einmal, mit ganz neuen Erkenntnissen kehrte sie zurück. Die alte Vorstellung von Heidenmission ist zerstoben, die neue Entwicklungshilfe ist getragen vom Gedanken der Partnerschaft unter Gleichberechtigten. Der Frauenbund wurde mehr und mehr zum Träger des missionarischen Gedankens im alt-katholischen Bistum. 1986 wurde Ilse Brinkhues offiziell zur Beauftragten für Missions- und Entwicklungsprojekte des deutschen alt-katholischen Bistums ernannt. 1983 war sie Mitbegründerin der Initiative alt-katholische Diakonie und des 1987 begründeten Vereins, dessen Vorstand sie bis 2000 angehörte.

Die Weltmissionskonferenz in Bangkok ließ sie auch auf das Problem des Sextourismus treffen, das sie in späteren Jahren mit Hilfe der großen römisch-katholischen und evangelischen Frauenverbände in die bundesrepublikanische Öffentlichkeit brachte. Bei einem Hearing im Bundestag im Jahr 1984 war Ilse Brinkhues mit von der Partie.

Ihr Engagement im Weltgebetstagskomitee brachte Ilse Brinkhues Anfang der 1980er Jahre auf die Philippinen und in Kontakt mit der Philippinisch-Unabhängigen Kirche (PIC). Seit 1965 besteht zwischen den Alt-Katholischen Kirchen der Utrechter Union und ihr ein Abkommen über volle Sakramentsgemeinschaft. Sie belebte den Kontakt zu dieser Kirche.

Seit 1966 lebte Ilse Brinkhues als Bischofsfrau in Bonn. Josef Brinkhues war im Herbst 1965 zum Bischof gewählt und 1966 zum siebten Bischof des deutschen altkatholischen Bistums geweiht worden. Sie unterstützte ihren Mann bei seiner Arbeit, schuf sich aber auch eigene Wirkungskreise. Sie war federführend beim Internationalen Altkatholikenkongress 1970 in Bonn beteiligt und konzipierte gemeinsam mit Prof. Küppers die Ausstellung „Döllinger und die Altkatholische Kirche". Seit den 1980er Jahren war Brinkhues Beraterin des Entwicklungsfonds der Vereinten Nationen für Frauen (UNIFEM), von 1992?1999 war sie Vorstandsmitglied. Sie war beteiligt bei der Gründung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP). 2003 wurde ihr in Siegburg das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse verliehen.

Ilse Brinkhues war eine Frau, die Verbindungen knüpfte und sie engagiert nutzte: Dies zeigen ihre Übersetzungen aus dem Englischen, die sie anfertigte, um zwischen Kulturen zu vermitteln und für Verstehen zu sorgen. Das zeigen auch ihre vielen Kontakte über Kontinente hinweg, bei denen ihr Engagement für die Ökumene und für die alt-katholische Sache sich gegenseitig förderten. Ilse Brinkhues war eine engagierte Laiin, die sich für die Rechte der Laien in der alt-katholischen Kirche in Schrift und Tat einsetzte und diese Rechte auch in Anspruch nahm. Nach und nach wuchs ihr Engagement für die Rechte der weiblichen Laien in der Kirche, und schließlich für die Frauen im Amt der Kirche (aus einer anfänglichen Skeptikerin gegenüber der Priesterweihe von Frauen in den 1970er Jahren entwickelte sie sich nach und nach zur Befürworterin). Mit ihr ist eine Frau gestorben, die die Mitverantwortung der Laien erkannt und sich für sie aus vollem Herzen eingesetzt hat, eine weitsichtige, weise *grande dame* des deutschen Altkatholizismus und eine engagierte Ökumenikerin.

Ihre letzte Ruhestätte fand Ilse Brinkhues auf dem Alten Friedhof in Bonn.

Angela Berlis

(Prof. Dr. Angela Berlis hat den Lehrstuhl für Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte an der Universität Bern inne.)

Zum Weiterlesen:
Angela Berlis/Annick Yaiche (Hg.): Holprige Wege, beharrliche Schritte. Dr. Ilse Brinkhues zum 80. Geburtstag, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2003.

In memoriam

Gerhard Boß – Leben in Fülle (1923 – 2012)

Es gibt wenige deutsche Ökumeniker, die „hautnah", quasi von ihrer Geburt, Kindheit, Bildungswerdegang, Arbeitsbereichen und schließlich ihrem eigenen Interesse her so intensiv ökumenische Entwicklung erlebt und erlitten, gelehrt und gelebt haben. Einer dieser ökumenischen Zeitzeugen ist Gerhard Boß, Domkapitular und langjähriger ehemaliger Ökumene-Referent der Erzdiözese Bamberg, der am 15. März 2012 im Alter von 89 Jahren gestorben ist.

Bereits mit der Geburt beginnen seine „ökumenischen Aktivitäten"; seine Erinnerungen waren getragen von den persönlichen Erlebnissen in einer konfessionsverschiedenen Familie, von der schulischen und studentischen Entwicklung, durch seine schwere Kriegsverletzung als ein weiteres Weihehindernis, durch mitbrüderliche Studienkollegen, u. a. durch Joseph Ratzinger, dem heutigen Papst Benedikt XVI., durch die geistige Nähe vieler Freunde wie durch Dr. Max Josef Metzger, Meitingen, den Gründer der Una-Sancta-Bewegung und Mitbegründer des Bundes Quickborn, durch viele ökumenische Verbindungen, z. B. zum Casteller Ring, zur Christusbruderschaft in Selbitz, zum Ökumenischen Lebenszentrum Ottmaring.

Boß studierte katholische Theologie in München und promovierte zu Beginn der 60er Jahre bei Michael Schmaus im Fach Dogmatik mit einer Arbeit zur Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Cornelius a Lapide.

In seinem noch 2010 erschienenen Buch „Leben in Fülle"[1] befasste sich Boß mit Erinnerungen seines „reichen ökumenischen Lebens", mit unterschiedlichen Zugängen, Erlebnissen, Erfahrungen: Es sind keine Tagebuchaufzeichnungen, sondern authentische Rückblicke, in denen der Autor in den jeweiligen Lebensstadien ökumenische Lebensspuren nachzuzeichnen versucht, die für die Leser durchaus weiterführende Perspektiven eröffnen.

Als Bamberger Diözesan waren seine Erfahrungen geprägt von der „cuius regio, eius religio"-Formel, die er in seiner späteren Tätigkeit als Ökumene-Referent an vielen Orten hautnah erleben durfte. Über Jahrzehnte hat er im Erzbistum die Ökumene aufgebaut und sich für sie eingesetzt.

Ganz entscheidend war für ihn wohl die Begegnungsebene auf Burg Feuerstein. Jupp Schneider bat ihn 1957, in der Jugendarbeit zu helfen. Dort hatte Boß Weichen gestellt: für die Erzdiözese und sein Leben, aber besonders für viele katholische und evangelische junge Menschen, die mit dem Glauben und mit der Ökumene ins Gespräch kamen. Noch recht genau besinnt er sich auf die vielen einfachen wie anspruchsvolleren ökumenischen Fragen und auf die Zeit während und nach dem II. Vatikanischen Konzil. Neben seiner Tätigkeit auf der Burg war er noch Religionslehrer in Ebermannstadt. Vielerorts hielt er weiterbildende Referate vor

[1] *Gerhard Boß,* Leben in Fülle. Ökumenische Erinnerungen. Verlag Sankt Michaelsbund, München 2010, 120 Seiten. Pb. EUR 9,95.

Geistlichen und Religionslehrern, die oft zum ersten Mal bewusst mit den theologischen wie reformatorischen Unterschieden konfrontiert wurden. Erneuerung der Kirche und ein Aufbruch neuer theologischer Denkansätze durch das Konzil waren angesagt: Reform und Reformation, Ökumene und nicht mehr Rückkehr-Ökumene, Dialog-/Sprachfähigkeit mit den Getrennten und Wiederherstellung der Einheit („unitatis redintegratio") gerieten in vielen Wirkungsbereichen ins Blickfeld. Aus diesen Erinnerungen heraus hat er auf sein damaliges Faltblatt für Referenten mit vielen brisanten ökumenischen Themen hingewiesen, die heute noch diskussionswürdig sind, aber von einer weniger ökumenisch-orientierten Theologenzunft schwerlich wahrgenommen werden.

So ziehen sich seine eigenen Rückblicke in „Leben in Fülle" kaleidoskopisch durch sein vielfältiges Schaffen: z. B. als Landespräses der Diözesanjugendseelsorger Bayerns mit vielen ökumenischen Kontakten, wie etwa zum Ökumenischen Jugendrat, als Ökumene-Referent in unzähligen Informationsveranstaltungen, als Rektor auf der Burg wie in ökumenischen Gruppen vor Ort, oft in Gruppen für „bekenntnisverschiedene Ehen" und in erwachsenenbildnerischen Aufgabenfelder.

In den oft kurz erwähnten Begegnungen wie ökumenischen Reflexionen hat G. Boß viel Nachdenkenswertes nur anformuliert. Er analysierte Vorurteile wie Problemfelder, aber auch Gemeinsamkeiten und zeigte neue Denkanstöße auf; stand doch für ihn mit dem Gelingen der Ökumene letztlich die christliche Glaubwürdigkeit selbst auf dem Prüfstand. Gerade in der Grundkonstante des ökumenischen Dialogs, besonders in der Frage, wie das Ziel dieses ökumenischen Gesprächs zu bestimmen ist und wie es Gestalt gewinnen soll, schien ihm jüngst eine gewisse Sprachlosigkeit bei den Dialogpartnern zu herrschen. Darauf hat er an verschiedenen Stellen immer wieder verwiesen, besonders auf die Fragen nach den notwendigen Kriterien des Kirche-Seins. Unterschiedliche Antworten würde es weiterhin geben, doch ein Modell kirchlicher Einheit wahrscheinlich nur im Rahmen eines möglichen Grundkonzepts.

Wenn Boß theologische Fragen in verständlicher Sprache transparent gemacht hat, dann war das seine ureigene Fähigkeit, was sein letztes Büchlein auch so lesenswert macht: Es ist glaubwürdig geschrieben, was den Autor auch zu einem „ökumenischen Transformator" in den vielen Ämtern, Kommissionen, Beauftragungen und Kontakten gemacht hat. Man möchte manchmal meinen, Boß sei in allen möglichen, vor allem „ökumenischen Gassen" zu Hause gewesen. Doch gerade dies wies er in seinem Kapitel „actio et contemplatio" strikt zurück, weil der Mensch doch die notwendige Zeit der Stille und Besinnung gerade für das Wesentliche brauche. Und das wollte er in seiner Rückbesinnung zugänglich machen, ohne in tiefschürfende theologische Exkurse zu verfallen. Seine theologischen Gedanken zeigten: theologische wie persönliche Erfahrungen müssen sich weiterentwickeln, vielfältige Reichtümer in der Ökumene, Erwachsenenbildung etc. sollen wahrgenommen werden, eine verstehbare theologische Sprache darf nicht in wissenschaftliche Überheblichkeit und damit ins Unverständliche abgleiten.

Boß' „Zungenschlag" war nicht geprägt von einer überlegenen Besserwisserei, sondern von einer „begnadeten Sprache" der Sachlichkeit und Verständlichkeit, von einem umgangsvollen Ton der Geschwisterlichkeit und der Demut, der Ernst-

haftigkeit und des Wohlwollens, vor allem aber von einer respektvollen Achtung des Anderen.

Verständlich wird dies besonders am Ende von „Leben in Fülle“, wo er seine Erinnerungen in ein Halleluja ausklingen ließ als ein Dankeschön an alle seine Lebensbegleiter und als einen Lobgesang auf das göttliche Geheimnis der Kirche. Daher war sein „Nachwort“ doch eher ein aufrüttelndes Bekenntnis „vom Nebeneinander zum Miteinander“, das er in der Predigt vom 1. April 2006 (108 ff) mit einem Dauerauftrag formulierte: „Besser katholisch werden und wachere Offenheit für die Reichtümer der anderen Christen“ zeigen: „Werden wir besser katholisch! Mögen die Evangelischen besser evangelisch werden.“

J. Georg Schütz

(Dr. Dr. habil. J. Georg Schütz war langjähriger Referent der römisch-katholischen Kirche [Deutsche Bischofskonferenz] in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland [ACK] und ist stellvertretender Diözesan-Vorsitzender der KAB Würzburg.)

Gestern – heute – morgen

Ein Partnerschaftsvertrag zwischen dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wurde bei einem ersten offiziellen Treffen (1. bis 3. April 2012) des Präsidenten des SEK, Gottfried Locher, und des Ratsvorsitzenden der EKD, Nikolaus Schneider, auf den Weg gebracht. Die Vereinbarung sieht vor, zu theologischen und ethischen Themen wie in Fragen des kirchlichen Lebens grenzüberschreitend zusammenzuarbeiten. Unmittelbar vor den kommenden Vollversammlungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) im September 2012 in Florenz sowie der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 2013 in Budapest verständigten sich Kirchenbund und EKD über die gemeinsamen Vorstellungen und Ziele für die beiden wichtigsten kirchlichen Bünde in Europa. Das kommende Treffen zwischen EKD und Kirchenbund ist für den Mai 2013 in Zürich geplant.

Das Vorbereitungstreffen zur 16. Plenartagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission fand vom 5. bis 10. Mai in London statt und stand unter der Leitung der Bischöfe Donald McCoid (Evangelisch-Lutherische Kirche von Amerika) und Metropolit Gennadios von Sassima (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel). Die Teilnehmenden behandelten die Frage des Amtes in der Kirche. Die 15. Plenartagung hatte im vergangenen Juni in Wittenberg das Thema „Das Verständnis von Amt/Priestertum im Lichte der Heiligen Schrift und der frühen Kirche“ beschlossen. In London stellte die Arbeitsgruppe nun Übereinstimmungen sowie zahlreiche offene Fragen und Differenzen zwischen den beiden Konfessionen heraus und erarbeitete den Entwurf einer Erklärung der Kommission zum Thema, der bei der Plenartagung 2014 beraten werden soll. Beim nächsten Treffen der Vorbereitungsgruppe vom 24. bis 29. Mai 2013 soll es um das lutherische Amtsverständnis während der Zeit der Reformation sowie um die Apostolische Sukzession und die Ordination aus historischer, patristischer und kanonischer Sicht gehen.

Am Anfang war das Wort – oder? Die Word Association for Christian Communication (WACC) hatte vom 22. – 25. Mai 2012 gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zu einer viertägigen Konsultation nach Busan eingeladen, um die V*ollversammlung des ÖRK 2013 in Busan vorzubereiten.* Die Abschlusskundgebung der Konsultation lenkte den Blick auf die veränderte Medienlandschaft in Zeiten sozialer Netzwerke und die Rolle, die professionelle Kommunikation dabei spielen

kann, den Benachteiligten und an den Rand Gedrängten eine Stimme zu verleihen, ihre Geschichte zu erzählen und Verständigung zu ermöglichen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) lud Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen ein, vom 28. Mai bis 3. Juni an der *Weltweiten Aktionswoche für Frieden in Palästina und Israel* teilzunehmen. Die Teilnehmenden der Internationalen kirchlichen Aktionswoche sind aufgefordert, sich für Gerechtigkeit für die Palästinenser einzusetzen, damit sowohl Israelis als auch Palästinenser endlich in Frieden leben können.

Mit einer Jubiläumstagung erinnerte man Anfang Juni in Erfurt an die Gründung des Philosophisch-Theologischen Studiums vor 60 Jahren. Inzwischen ist aus dem Studium eine Katholisch-Theologische Universitätsfakultät geworden. Das im Juni 1952 unter dem Dach des Priesterseminars eröffnete *„Philosophisch-Theologische Studium“* in Erfurt war die einzige wissenschaftliche Ausbildungsstätte für katholische Theologie in der damaligen DDR (in der es auf evangelischer Seite sechs Universitätsfakultäten und drei kircheneigene Institutionen für das Studium der Theologie gab).

Angesichts der tiefgreifenden Wirtschaftskrise in Europa haben die Teilnehmer des *3. Katholisch-Orthodoxen Forums in Lissabon* (3. bis 7. Juni) zu Vertrauen und Hoffnung aufgerufen. Das Treffen stand unter dem Thema „Wirtschaftskrise und Armut – Aktuelle Herausforderungen für Europa“. Die 34 Delegierten kamen je zur Hälfte aus dem Rat der europäischen katholischen Bischofskonferenzen (CCEE) und aus mehreren orthodoxen Kirchen. In der Schlussbotschaft heißt es, nach Auffassung der Kirchen handele es sich nicht nur um eine wirtschaftliche, sondern auch um eine moralische und kulturelle und „vor allem um eine tiefere anthropologische und spirituelle Krise“.

Die Teilnehmenden der *1. Fachtagung der Land-Kirchen-Konferenz der EKD* arbeiteten am 6. Juni in Hannover unter dem Motto „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Psalm 31,9) an Perspektiven für Kirche in der Fläche. Drei Themen standen im Mittelpunkt der Tagung: wie mit der demographischen Ausdünnung ländlicher Regionen geistlich umzugehen sei, welches Pfarrerbild auf dem Land leitend sein könne und welche kreativen Gemeindeformen möglich seien.

Die Ökumenische Theologie-Ausbildung (ETE) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), die Kommission „Kirchen im Dialog“ (KiD) der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) sowie die MF Norwegian School of Theology veranstalteten vom 6. bis 8. Juni in Granavollen/Norwegen eine *Konferenz zur Rolle und Bedeutung des Studiums christlicher Theologie an öffentlichen und privaten Universitäten sowie theologischen Semi-*

naren. Im Konferenzbericht wurde zudem festgestellt, dass die wechselseitige Beziehung zwischen theologischer Forschung, der Ökumene und verschiedenen akademischen Disziplinen für die Zukunft der ökumenischen Bewegung unerlässlich sein wird.

Der Evangelische Entwicklungsdienst (EED) und das Diakonische Werk der EKD mit Brot für die Welt haben am 14. Juni in Berlin ihre Fusion zum neuen *„Evangelischen Werk Diakonie und Entwicklung"* beschlossen. Das neue Werk wird im Oktober 2012 in Berlin-Mitte seine Arbeit aufnehmen.

Beim *50. Eucharistischen Weltkongress in Dublin* (10. bis 17. Juni) unter dem Motto „Die Eucharistie: Gemeinschaft mit Christus und untereinander" nahm die Ökumene einen wichtigen Platz ein. Erstmals in der 131-jährigen Geschichte der Veranstaltung wurde am 11. Juni, dem ersten Tag des Kernprogramms, ein kompletter Tag der Ökumene und der Einheit der Kirche gewidmet. Unter anderem sprachen der Sekretär des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Bischof Brian Farell, über „Das Zweite Vatikanische Konzil und der Ökumenismus heute" und der Prior von Taizé, Frère Alois, über „Die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi". Maria Voce, Präsidentin der Fokolarbewegung, die sich für eine Annäherung der christlichen Glaubensgemeinschaften einsetzt, sprach ebenfalls bei dem Kongress.

Die *Ständige Kommission von Glauben und Kirchenverfassung* tagte unter der Leitung ihres Moderators, Metropolitan Dr. Vasilios of Constantia-Ammochostos, auf der Insel Penang (Malaysia) vom 17. bis 22. Juni. Gastgeber war der Rat Christlicher Kirchen von Malaysia (CCM). Die Kommission genehmigte den Text zum Thema „Die Kirche: auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision", dem zweiten Konvergenz-Dokument in der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung. Das Dokument wird im August dem ÖRK-Zentralausschuss vorgelegt und danach veröffentlicht.

Das *Ökumenische Forum Hafencity,* eine bundesweit einzigartige Initiative von 19 Kirchen, ist am 18. Juni feierlich eröffnet worden. Das Besondere: Die Konfessionen – von orthodox bis anglikanisch, von reformiert bis römisch-katholisch, von freikirchlich bis evangelisch-lutherisch – nutzen nicht nur gemeinsam ein Gebäude, sondern auch gleichberechtigt eine Kapelle. Das spirituelle Leben im Forum wird vom Laurentiuskonvent, einer ökumenisch offenen geistlichen Gemeinschaft, und den 19 Kirchen getragen. Neben 26 Wohnungen gibt es auch Büros, in denen unter anderem die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und Bereiche der evangelischen Nordkirche ihren Standort finden, so auch die Kanzlei von Bischöfin Fehrs. (S. Eröffnungsvortrag i. d. H., S. 337 f.)

Die *Ratstagung des Lutherischen Weltbundes (LWB)* vom 15. bis 20. Juni in Bogotá/Kolumbien stand unter dem Motto: „Gemeinsam für eine gerechte, friedliche und versöhnte Welt". Der Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB), Munib A. Junan, rief die LWB-Mitgliedskirchen auf, angesichts des zunehmenden Extremismus und bewaffneter Konflikte ihre Stimme für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung zu erheben. Während der Ratstagung wurde die neue Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) im LWB begrüßt, die den Platz ihrer Vorgängerkirchen einnimmt. Damit vereint der Lutherische Weltbund jetzt 143 Kirchen aus 79 Ländern mit 70,5 Millionen Mitgliedern. Zudem wurde das Verhältnis der Vereinigten Evangelisch- Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zum LWB geordnet, indem der Rat die VELKD als „Anerkannten Kirchenrat" im LWB begrüßte. Die VELKD erhält mit der Anerkennung einen offiziellen Beobachterstatus im LWB ohne Stimmrecht und Mitgliedsbeitragsverpflichtungen.

Die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, zu der Schmalkalden als Thüringer Exklave gehört, und die Stadt Schmalkalden feierten mit einer Festwoche vom 19. bis 24. Juni das Jubiläum *„475 Jahre Schmalkaldische Artikel".* Sie stand unter dem Motto „Glauben fassen" und sollte an die Bedeutung der Schmalkaldischen Artikel Martin Luthers von 1537 erinnern. Unter anderem gab es ein theologisch-historisches Symposium – eröffnet mit einem „Disput" zwischen Landesbischof Martin Hein und dem Mainzer Kardinal Karl Lehmann.

Am 24. Juni haben die Kirchen in Deutschland den *„Tag der Autobahnkirchen"* gefeiert. Nach einem ökumenischen Fernsehgottesdienst im ZDF aus der Autobahnkirche St. Antonius in Gescher an der A 31 (Bottrop-Emden) gab es in den meisten deutschen Autobahnkirchen eine Kurzandacht mit Reisesegen. Inzwischen gibt es insgesamt 39 dieser „Raststätten für die Seele". Die erste deutsche Autobahnkirche war 1958 an der A 8 an der Abzweigung Adelsried bei Augsburg eingeweiht worden.

Am 28. Juni hat der Bevollmächtigte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bei der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union in Berlin, Bernhard Felmberg, zum traditionellen *Johannisempfang* Vertreter aus Politik und Kirche eingeladen. Die Festrede hielt der EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider zum Lutherdekaden-Themenjahr zur Musik über die „Klänge der Reformation".

Themenschwerpunkt der diesjährigen *Auslandspfarrkonferenz* mit rund 100 Pfarrern aus den evangelischen Auslandsgemeinden, die vom 3. bis 9. Juli in Wittenberg stattfand, war das Reformationsjubiläum 2017. Dabei wurde auch die Frage erörtert, wie der 500. Jahrestag der

Reformation in den verschiedenen Ländern gefeiert werde.

Die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) benennt ihre „Berliner Bibelwochen“ um. Der neue Name *„Europäische Bibeldialoge“* soll das veränderte Profil der Reihe deutlich machen. Die Bibeldialoge sind „eine Art europäische Denkwerkstatt für Gemeinden, in denen Bibeltexte und Fragen unserer Zeit diskutiert werden“. 1953 wurden sie als Reaktion auf die Teilung Deutschlands eingerichtet – doch seit der Wende 1989 ist die europäische Ausprägung immer deutlicher geworden. Längst kommt mehr als ein Viertel der Teilnehmer aus anderen Ländern. Der erste Europäische Bibeldialog fand vom 11. – 15. Juli zum Thema „Heimat – Home: Wohin ich gehöre – Where I belong“ in der Bundesakademie für Kirche und Diakonie in Berlin-Pankow statt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) ruft die Kirchen weltweit auf, 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 – eine *Zeit der Schöpfung* abzuhalten. 2012 ist das Internationale Jahr der erneuerbaren Energie für alle. Sie bildet daher auch einen Schwerpunkt der Gebete, die der ÖRK für die „Zeit der Schöpfung“ vom 1. September bis 4. Oktober sammelt.

Die *zentrale Feier des ökumenischen Tages der Schöpfung* in Deutschland wird am 7. September 2012 im Rahmen der Landesgartenschau in Nagold unter dem Motto „Jetzt wächst Neues“ (Jesaja 43,19) begangen. Als Festredner spricht Erzpriester Dr. Georgios Bassioudis von der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Mannheim.

„Herzlich Willkommen – wer immer Du bist.“ So lautet das Motto der *Interkulturellen Woche 2012*, die vom 23. bis 29. September stattfindet. Die Kirchen in Deutschland mahnen mehr Schutz für Flüchtlinge an. Die großen Staaten im Zentrum Europas dürften ihre Verantwortung für den Flüchtlingsschutz nicht auf die Randstaaten oder Nachbarländer außerhalb der Europäischen Union abwälzen, heißt es in einem veröffentlichten „Gemeinsamen Wort“ der evangelischen, römisch-katholischen und orthodoxen Kirche

Im Materialheft zur Interkulturellen Woche werden diese und weitere Themen aufgegriffen. Es enthält Anregungen zur Gestaltung von Gottesdiensten, Beispiele und Anregungen für Aktionen sowie Hinweise auf Ausstellungen und Materialien. Die Interkulturelle Woche 2012 wird am 21. September in Potsdam mit einem ökumenischen Gottesdienst bundesweit eröffnet. Der *Tag des Flüchtlings* ist am 28. September 2012.

Von Personen

Rosemarie Wenner, Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, ist am 29. April, in ihr Amt als Präsidentin des internationalen methodistischen Bischofsrates eingeführt worden. In den zwei Jahren, die sie dieses Amt innehaben wird, will sie die Themen Mission und Einheit der Kirche in den Vordergrund stellen.

Rainer Maria Kardinal Woelki, Erzbischof von Berlin, ist von Papst Benedikt XVI. in den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen sowie in die Bildungskongregation berufen worden.

Woelki gehört jetzt auch, wie sein Amtsvorgänger *Georg Kardinal Sterzinsky,* dem Kuratorium der Berliner Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (GCJZ) an. Der GCJZ gehören 34 Vertreter des öffentlichen Lebens an, unter ihnen der Regierende Bürgermeister Klaus Wowereit (SPD), der evangelische Bischof Markus Dröge und der Rabbiner Andreas Nachama.

Grzegorz Giemza, Leiter des Missions- und Evangelisationszentrums der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Polens ist neuer Präses der Synode der größten protestantischen Kirche des Landes. Das Kirchenparlament wählte Giemza zum Nachfolger von Präses *Waldemar Pytel.*

Gerhard Müller, Bischof von Regensburg, ist von Papst Benedikt XVI. zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre ernannt worden. Er erhält zudem den Rang eines Erzbischofs und wird Präsident der Kommission „Ecclesia Dei", die für die Gespräche mit den Traditionalisten zuständig ist, sowie Präsident der Päpstlichen Bibelkommission und der Internationalen Theologenkommission. Diese Ämter sind traditionsgemäß mit der Leitung der Glaubenskongregation verbunden.

Bertram Meier, Domkapitular im Bistum Augsburg und u. a. zuständig für die Referate für Ökumene und interreligiösen Dialog sowie Weltkirche, ist seit 1. Juli auch Stellvertreter des neuen Generalvikars Harald Heinrich. Seine Aufgaben als Leiter der Hauptabteilung III – Kirchliches Leben behält er bei.

Carlos Malave, presbyterianischer Geistlicher, ist als Nachfolger von *Richard Hamm* neuer Vorsitzender der US-amerikanischen Vereinigung Christian Churches Together (CCT). Der 2001 gegründeten Organisation gehören Katholiken, Protes-tanten und Orthodoxe an.

David Hamid, anglikanischer Suffraganbischof in der Diözese von Europa, ist vom Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, zum anglikanischen Co-Vorsitzenden der „Internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission für Einheit und Mission" (IARCCUM)

ernannt worden, deren Aufgabe es ist, die bereits erreichten theologischen Übereinstimmungen zwischen Anglikanern und Katholiken in die kirchliche Praxis zu übertragen. Er ist Nachfolger des 2008 gestorbenen südafrikanischen Bischofs *David Beetge.* Katholischer Co-Vorsitzender der Kommission ist der kanadische Bischof von Saskatoon, *Donald Bolen.*

Jean-Abdo Arbach, melkitischer Exarch in Argentinien, ist von Papst Benedikt XVI. als neuer Erzbischof seiner Kirche in der syrischen Stadt Homs bestätigt worden. Die mit Rom unierte Ostkirche ist mit rund 230.000 Mitgliedern eine der größten christlichen Gemeinschaften in Syrien.

Michael Biehl, bisher Studienleiter in der Missionsakademie an der Universität Hamburg, ist zum Leiter des Referates Grundsatz und Theologische Ausbildung im Evangelischen Missionswerk (EMW) ernannt worden.

Martin Krieg, bisher Regionalreferent für Papua-Neuguinea im Nordelbischen Missionswerk (NMZ), leitet jetzt das Asien-Pazifik-Referat des Evangelischen Missionswerks (EMW).

Helwig Wegner-Nord, hessen-nassauischer Hörfunk- und Fernsehpfarrer, ist in den Ruhestand verabschiedet worden. Er war auch u. a. früherer Sprecher des „Wortes zum Sonntag" in der ARD. In sein Amt als Geschäftsführer des Medienhauses folgte am 1. Juli *Birgit Arndt* nach.

Susanne Richter wird am 1. September neue Radiopastorin der „Evangelischen Kirche im NDR". Damit folgt sie Radiopastorin *Rosemarie Wagner-Gehlhaar,* die nach 17 Jahren Mitarbeit im August aus dem Team der Radiokirche verabschiedet wird.

Johann Schneider wurde am 24. Juni durch Landesbischöfin Ilse Junkermann in seinen Dienst als Propst des Propstsprengels Halle-Wittenberg eingeführt und begann am 1. Juli mit der Wahrnehmung seiner neuen Aufgaben. Bisher war er Referent für Orthodoxie, Stipendien und allgemeine ökumenische Angelegenheiten im Kirchenamt der EKD in Hannover.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Claus-Peter März, Professor für Neues Testament an der Universität Erfurt seit 1989, der vor allem durch seine Forschungsarbeiten zum Hebräerbrief und den Passionsgeschichten bekannt ist, früherer Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 23. April;

das 70. Lebensjahr:

Theodor Nikolaou, bis zu seiner Emeritierung Ordinarius für Orthodoxe Theologie und Leiter des von ihm gegründeten gleichnamigen Instituts der Universität München, am 24. März;

das 80. Lebensjahr:

Lothar Ullrich, Professor em. für Dogmatik an der Universität Erfurt, gestaltete die Ökumenischen Versammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Dresden und Magdeburg 1988/89 aktiv als Berater mit, früherer Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 31. März;

Martin Lange, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, Mitglied des Zentralen Runden Tisches in der ehemaligen DDR, früherer Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 20. Juli.

Verstorben sind:

Peter Lüning, katholischer Theologe und langjähriger Mitarbeiter am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, im Alter von 42 Jahren, am 4. April;

Kardinal Ignace Moussa I. Daoud, früherer Präfekt der vatikanischen Ostkirchen-Kongregation und bis 2011 Patriarch der mit Rom unierten Syrisch-katholischen Kirche, im Alter von 81 Jahren, am 7. April;

Ilse Brinkhues, Mitbegründerin und von 1971–1991 Vorstandsmitglied des Deutschen Weltgebetstagskomitees, von 1965–1987 Vorsitzende des Bundes Alt-Katholischer Frauen in Deutschland, im Alter von 88 Jahren, am 16. April; (s. Nachruf i. d. H., S. 339 ff);

Hubert Filser, Außerplanmäßiger Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, im Alter von 53 Jahren, am 22. Mai;

José Míguez Bonino, Pastor der Methodistischen Kirche in Argentinien und Theologieprofessor, von 1975 bis 1983 Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), einer der wichtigsten Vertreter der südamerikanischen Befreiungstheologie, im Alter von 88 Jahren, am 30. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Konrad Raiser, Die Dekade zur Überwindung von Gewalt – Ergebnisse und Perspektiven UnSa 1/12, 2–11;

Konrad Raiser, Ökumene – Mission – Weltverantwortung. Zur Bedeutung der Hauptvorlage 1992 im aktuellen ökumenischen Kontext, KNA-ÖKI 27/12, Dokumentation, I–VIII.

II. Sexualethik

Johannes Reiter, Männlich, weiblich, anderes, Deutscher Ethikrat nimmt Stellung zur Intersexualität, HerKorr 5/12, 248–51;

Peter Heine, Ein differenziertes Bild. Sexualethik im Islam, HerKorr 6/12, 307–311.

III. Interreligiöser Dialog

Hanspeter Mattes, Wo bleibt die Freiheit? Neue islamistische Akteure in Nordafrika erschweren die politische Transformation, HerKorr 5/12, 227–231;

Mouhanad Khorchide, Zwischen den Stühlen. Identitätskonstruktionen junger Muslime in Deutschland, HerKorr 5/12, 252–256;

Geneviève Comeau, Pour une théologie pratique du dialogue interreligieux, Revue théologique de Louvain 2/12, 242–256;

IV. Spiritualität

Mirja Kutzer, Projektionsfläche Hildegard. Annäherungen an eine mittelalterliche Visionärin, HerKorr 6/12, 294–298;

Judith Könemann, Nicht bloßer Selbstzweck. Das alte Phänomen des Fastens ist immer noch aktuell, HerKorr 7/12, 364–367.

V. Aus der katholischen Kirche

Louis-Léon Christians, Crises et mutations du droit de l'Église catholique dans les sociétés européennes secularisées. Vers une éthique de responsabilité sociale, Revue théologique de Louvain 2/12, 195–224;

Erzbischof Antonio Mennini, Orthodoxe und katholische Christen in Russland. Entwicklungen und Perspektiven für die Zukunft, KNA-ÖKI 24/12, Dokumentation, I–VI;

Thomas Schärtl, Amerikanisierter Katholizismus? Ein Blick aus den USA zurück nach Deutschland, StimdZ 7/12, 459–471.

VI. Aus der Orthodoxie

Stylianos Tsompanidis, Unterwegs zu einer „Alternativen Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde" aus orthodoxer Sicht? UnSa 1/12, 44–52;

Marina Kiroudi, Baustelle orthodoxer Religionsunterricht. Vortrag am 18. Mai beim 98. Deutschen Katholikentag in Mannheim, KNA-ÖKI 26/12, Dokumentation, I–VI.

VII. Atheismus

Thomas Schärtl, Der Neue Atheismus und seine Herausforderungen, UnSa 2/12, 90–102;

Konstantin Antonov, Der „wissenschaftliche Atheismus" in der UdSSR, UnSa 2/12, 115–124;

Georgios Vlantis, Die Atheismusfrage und die ostkirchliche Patristik, UnSa 2/12, 125–137;

Rémi Brague, Unsere neue Problemlage: Das Scheitern des Atheismus und die Notwendigkeit der Religion, Communio 3/12, 279–288.

VIII. Menschenrechte

Heiner Bielefeldt, Bedroht, bedrängt oder verfolgt. Verletzungen der Religionsfreiheit christlicher Minderheiten, HerKorr 7/12, 356–360;

Bernhard Grom SJ, Bedrängte und verfolgte Christen, StimdZ 7/12, 433–435.

IX. Afrika

Helga Dickow, Vor neuen Herausforderungen. Aktuelle Entwicklungen in der südafrikanischen Kirchenlandschaft, HerKorr 6/12, 320– 297;

Éloi Messi Metogo, Das kirchliche Lehramt und die Theologie in Afrika, concilium, 2/12, 125–135.

X. Weitere interessante Beiträge

Paul M. Zulehner, Was Gehorsam meint. Überlegungen aus Anlass der österreichischen Pfarrer-Initiative, HerKorr 7/12, 351–356;

Thomas Eggensperger, Pluriformität, nicht Säkularisierung. Die religiös-kirchliche Landschaft in den USA, ebd., 368–372;

Giovanni Maio, Von der Gabe zur Bürgerpflicht? Zur gesetzlichen Regelung der Organspende, ebd. 6/12, 303–306;

Hans Joachim Meyer, Ratgeber für heute. John Henry Newman und das Zeugnis der Laien, HerKorr ebd., 299–302;

Konrad Hilpert, Was kommt nach? Beobachtungen über Theologiestudierende heute, ebd. 5/12, 243–246;

Winfried Thiel, Das Lied von der missratenen Lieblingspflanzung. Erwägungen zum Weinberglied Jesaja 5,1–7, EvTheol 3/12, 165–173;

Bernd Oberdorfer, Höher als alle Vernunft? Friede als Gabe und Aufgabe: Systematisch-theologische Perspektiven, UnSa 1/12, 65–74.

XI. Dokumentationen

Themenheft: 'Ecclesiology and Mission in Today's Europe'. Proceedings of the International Old Catholic-Anglican Theologians' Conference, 29 August – 2 September 2012 in Neustadt/Weinstrasse (Germany), mit u. a. folgenden Beiträgen: *Angela Berlis:* Mission Accomplished? Challenges of the Bonn Agreement (1931) for today, 18–44; *Peter De Mey,* Keeping Mission and Unity together: Impulses from Roman Catholic Ecclesiology and from Multilateral and Bilateral Dialogue Processes, 64–89; *Paul Avis,* A Pathway to Deeper Unity in

Mission for Old Catholics and Anglicans in Continental Europe, 111–124; *AOCICC,* Belonging together in Europe. A Joint Statement on Aspects of Ecclesiology and Mission, 140–158, IKZ 1–2/12.

Das neue *Gottesdienst- und Materialheft zum ökumenischen Tag der Schöpfung,* herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland gemeinsam mit der ACK in Baden-Württemberg, enthält sowohl den Ablauf des ökumenischen Gottesdienstes der ACK für die zentrale bundesweite Feier am 7. September in Nagold als auch Bausteine für die eigene Vorbereitung und Durchführung eines Gottesdienstes in den Gemeinden. Das Heft enthält Anregungen für Gemeinden aller Konfessionen, den ökumenischen Tag der Schöpfung unter dem Motto „Jetzt wächst Neues" (Jesaja 43,19) gemeinsam zu feiern. Bestellungen per e-mail: info@ack-oec.de. Download unter www.oekumene-ack.de

Eine *Arbeitshilfe zum Ökumenischen Tag der Schöpfung* hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen vorgelegt. Das Schwerpunktthema lautet in diesem Jahr „‚Jetzt wächst Neues' (Jes 43,19) – Christlicher Schöpfungsglaube und nachhaltiges Handeln der Kirchen". Das Themenheft steht zum kostenlosen Download bereit unter *www. ack-nrw.de/downloads/2012/Arbeitshilfe_Nachhaltigkeit.pdf.*

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Sachsen hat ein Heft mit *Anregungen für Andachten zur Schöpfungszeit 2012* unter dem Motto „Jetzt wächst Neues" (Jes 42,19) herausgegeben, das erhältlich ist über
E-Mail: jens.lattke@ekmd.de,
Tel.: 0391/5346 392,
Fax: 0391/5346 390.

„Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus", Dokumentation eines Symposiums der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) mit der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG). Das Symposium fand ein Jahr nach der Vergebungsbitte des Lutherischen Weltbundes (LWB) gegenüber der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) in Stuttgart 2010 und 15 Jahre nach der Vereinbarung eucharistischer Gastfreundschaft in Deutschland im Oktober 2011 in der Lutherstadt Wittenberg statt, Texte aus der VELKD Nr. 163, Download unter *www.velkd.de/texte_aus_ der_velkd.php.*

Themenheft *„Schatten der Reformation – Der lange Weg zur Toleranz",* hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). In diesem Heft geht es um den „langen Weg zur Toleranz", um Fragen des Miteinanders mit anderen Religionen, um Religion und Rechtsstaat und weitere höchst aktuelle Fragen. Es dient der Vorbereitung auf das Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz" im Rahmen der Luther-/Reformationsdekade auf dem Weg

Neue Bücher

SEXUALETHIK

Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Herder Verlag, Freiburg i.Br. 2011. 520 Seiten. Kt. EUR 45,–.

Das Ende der bleiernen Zeit

Die Moraltheologinnen und Moraltheologen im deutschen Sprachraum haben den Anstoß aufgenommen, der von der Aufdeckung der Missbrauchsfälle innerhalb katholischer Einrichtungen 2010 ausgegangen war. Unter der Herausgeberschaft des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Moraltheologen, Konrad Hilpert, ist ein in hohem Maß beeindruckender Band entstanden, der endlich die Sexualmoral aus der „Dunkelkammer" herausholt. Dazu gehört die Bereitschaft für das Risiko anzu-ecken, das aus einer tiefen Verpflichtung für das Evangelium erwächst. „Die Autoren sind sich einig darüber, dass im Sinne des Auftrags, dem Theologie und Kirche aus dem Evangelium verpflichtet sind, betretenes Schweigen und Rückzug in geschützte Räume der Überzeugungshomogenität keine verantwortbaren Alternativen sind." (491)

Der Zusammenhang zwischen sexueller Gewalt, deren Vorkommen sich bekanntermaßen nicht auf die katholische Kirche beschränkt, und spezifisch katholischer institutioneller und theologischer Bedingungen wie der katholischen Sexualmoral ist komplex. Die katholischen Sexualitätsdiskurse – von den lehramtlichen Äußerungen über die gelebten Werte katholischer Christinnen und Christen bis hin zur sexualisierten Wahrnehmung der Kirche von außen – scheinen das Problem zu verschärfen und drücken ihm einen spezifischen Stempel auf. Dazu gehören etwa eine fehlende positive Gesprächskultur über Sexualität, die Aufladung von Machtverhältnissen und die Entwicklung klerikaler Milieus. Inwieweit die einzelnen Bereiche etwas mit sexueller Gewalt zu tun haben, kann erst nach einer fundierten Analyse gesagt werden. Ihren Wert haben diese Reflexionen aber auch unabhängig von der Verstrickung katholischer Institutionen und ihrer Träger in sexuelle Gewalttaten. Viele der hier markierten Positionen sind längst schon von Glauben und Leben der Katholikinnen und Katholiken eingeholt und harren fundierender Reflexionen.

Allen Beitragenden ist bewusst, dass das Feld der Sexualmoral nach 2010 mit neuer Offenheit, Ernsthaftigkeit und auch mit neuem Mut für bislang noch nicht Formuliertes beschritten werden muss. Die deutschsprachigen katholischen Moraltheologen haben sich bereits in der ersten Hälfte des Jahres 2010

daraufhin orientiert, „dass es in einer weiteren, begleitenden und mittelfristigen Anstrengung darum gehen muss, den ganzen Bereich der Sexualmoral und deren ethischer Reflexion tiefer gehend und substanzieller neu zu durchdenken," – so Konrad Hilpert im Vorwort.

29 namhafte katholische (Moral-) theologen und -theologinnen haben sich nun daran gemacht, anthropologische und theologische Grundlegungen der Sexualethik ebenso zu reflektieren wie spezifische Kontexte der Sexualethik: Homosexualität, Verantwortete Elternschaft, Transsexualität und auch Phänomene, die mit den Bedingungen neuer Medien einhergehen wie virtuelle Sexualität und Internet-Pornographie.

Zum Inhalt

Dieses Buch ist im wahrsten Sinne des Wortes ein notwendiges Buch. Die Beiträge des Buches vermessen nicht nur die aktuelle Situation der katholischen Sexualethik; sie stellen sich den Herausforderungen, den alten Problemen wie den neuen Fragen auf eine offene Art und Weise, die für eine ganze Generation nicht nur theologischer Fachmännern und -frauen als Befreiung empfunden werden kann. Die Verfasserinnen und Verfasser versuchen jene bleierne Decke des Verdrängens, Verschweigens und Ausweichens zu heben, die lange, allzu lange den wissenschaftlichen Diskurs sexualethischer Themen bestimmt hat. Sie stellen sich dabei offen den Anfragen einer Gesellschaft und versuchen dabei, „die Fragen, Irritationen und Nöte der vielen auf[zu]greifen, die als nachdenkliche Gläubige, als Lehrer, Seelsorger, Begleiter, Ratgeber oder an anderer verantwortlicher Stelle eine neue Anstrengung für eine verantwortbare und zugleich realisationsfähige Sexualmoral einfordern, das heißt für eine Sexualmoral, die an die von den Menschen schon eingesehenen und bejahten Werte und Haltungen anknüpft und zugleich die gewandelten sozialen Verhältnisse sowie die Erkenntnisfortschritte der für menschliche Sexualität und Beziehungsverhalten relevanten Wissenschaften berücksichtigt" (Hilpert, 490). Dabei ist nicht Besserwisserei der innere Antrieb, sondern die Suche nach der besseren Erkenntnis, dem besseren Argument und der offene Diskurs, der darauf vertraut, dass am Ende die bessere Theologie auch zu ihrem Recht kommen wird. Das geschieht durchaus mit dem Risiko anzuecken und Anstoß zu nehmen, um im besten Sinne aber auch Denkanstöße zu geben.

Programmatisch setzt bereits der erste Beitrag ‚Von der Sexual- zur Beziehungsethik' mit einer hermeneutischen Grundlagenreflexion traditioneller wie neuerer Ansätze katholischer Sexualethik an. Seine Positionierung unter dem Titel ‚Kultur- und theologiegeschichtliche

Aspekte' verdeckt den konstitutiven Charakter der Fragestellung, denn mit ihm werden die grundlegenden Anfragen an das leitende Paradigma katholischer Sexualethik bereits benannt: Der Wandel der kirchlichen Morallehre zur Sexualität in den letzten Jahrzehnten vom Vat II. bis zum CIC 1983, der den personalen Ansatz der Sexualmoral betont, hätte zugleich aber einen grundlegenden Wandel des leitenden Paradigmas zur Folge, der aber bis heute noch ausgespart ist und insofern eines notwendigen Weiterdenkens bedarf (Merks, 29). Mit der Erkenntnis ernst machen, dass „das Kriterium einer Lebensführung, in der Sexualität gelebt und gestaltet wird, […] die unbedingte Anerkennung der Würde des Anderen und meiner selbst ist, die in Selbstbewusstsein und Freiheit markiert ist" (Wendel, 56). Diese Grunderkenntnis ist nicht erst seit Immanuel Kant eine unhintergehbare, sondern die Grundessenz und damit die Magna Charta dessen, was in einer vernünftig verantworteten Weise heute aus dem anthropologischen Grundbekenntnis zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen abgeleitet werden kann und muss. Diese Grundannahme unterläuft automatisch jeden ethischen Relativismus und gibt zugleich den Raum frei für eine reflektierte Verantwortung katholischer Sexualethik, die dem Selbstanspruch einer ‚vernünftigen Gestaltbarkeit' ebenso gerecht werden kann, wie den unter gleichem Anspruch antretenden „normativen Vorgaben und Verhaltensregeln, die im Raum der Kirche formuliert und den Gläubigen als Hilfen und Bezugspunkte der Lebensgestaltung verkündigt und zugleich lehrhaft festgehalten wurden" (473).

Hier steht dann nicht nur die Problematik eines abstrakten Naturrechtsbegriffs zur Debatte (bes. Merks, Wendel, Goertz), sondern ebenfalls die Frage nach der Relevanz humanwissenschaftlicher und philosophischer Fragestellungen, die insbesondere in Fragen der Genderperspektive veränderte Wahrnehmungen ermöglichen und neue Denkmodelle entwickeln, deren herausfordernder Charakter bisher eher defensiv, nicht aber im Sinne einer neuen Fragestellung oder Öffnung der eigenen Perspektive wahrgenommen wird. Auf Dauer wird man sich gegen diese Anfragen nicht immunisieren können, ohne sich der Frage der Wissenschaftlichkeit des eigenen Argumentierens zu stellen. Offene Flanke des Naturrechts ist eine substanzontologische Bestimmung des Geschlechterbegriffs und damit auch der Geschlechterdifferenz. Die Beiträge von Wendel und Görtz liefern hier grundlegende Beschreibungen – die eine über die notwendige Differenz von ‚sex' und ‚gender' jenseits einer naiven Zuschreibung in die Kategorien Naturalismus und Konstruktivismus, der andere vom Irritationen erzeugenden wie die allzu gewohnter Denk-

kategorien infrage stellenden Phänomen der Transsexualität her. Desiderata kirchlicher Sexualmoral angesichts aktueller sexualtherapeutischer und philosophischer Debatten.

Die beiden Hauptabschnitte des Bandes – ‚Grundlegende Aspekte' und ‚Alte Probleme und neue Herausforderungen' – versammeln Beiträge unterschiedlicher Reichweite. Es sind Beiträge eher speziellerer Natur, die aber im Rahmen der auslösenden Debatte über sexuelle Gewalt nicht ohne Rückwirkung auf die sexualethischen Fragestellungen sind: Geschichte der Zölibatsverpflichtung; Wirkungsgeschichte der Ehelehre des Hl. Augustinus; Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, Rezeption biblischer Texte; Schuld und Entschuldigung im Spannungsfeld von Subjekt und System; Spiritualität und Geschlechtlichkeit; Selbstwerdung im Humanfeld der eigenen Geschlechtlichkeit; Rechte und Moral. Aber es finden sich auch konkret durch die Missbrauchsfälle ausgelöste Beiträge, die klären und aufklären wollen bzw. grundlegende Informationen zum Thema und verschiedensten Teilaspekten liefern (Polarität von Distanz und Nähe; Sexuelle Gewalt in der Familie; Sexueller Missbrauch Minderjähriger in der Kirche; Pornographie und Kinderpornographie), zum Thema Prävention (‚Sag nicht ja, wenn du nein sagen willst') oder neue Aspekte und Perspektiven aufwerfend zu den Themenfeldern ‚Sexualität und Aids' und ‚Interkulturelle Sexualethik'. Ein ähnliches Anliegen mit einer eher grundlegenden Zielperspektive teilen jene Beiträge, die ausgehend von einer konkreten Fragestellung zu einer Grundlagenreflexion und damit einer neuen Perspektivierung oder zu einer kritischen Revision katholischer Sexualethik angesichts der konkreten Herausforderungen beitragen wollen. Was alle Beiträge verbindet, ist „inhaltlich die Grundüberzeugung, dass Liebe und Sexualität nicht Gegensätze sind, sondern füreinander offen sind, wie das II. Vatikanum grundsätzlich in ‚Gaudium et Spes' (nr. 47–52) entfaltet und Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika ‚Deus caritas est' (nr. 3–8) betont hat" (Hilpert, 10). Die Re-Vision „der die Normen tragenden Leitbilder" und die kritische Sichtung des „Grundverständnis[ses] von Moral" ist keine „billige oder wohlgemeinte Anpassung an den Zeitgeist" (Merks, 15). Sondern für eine zukunftsfähige und damit die Menschen von heute auch ‚ansprechen' könnende Sexualethik ist es von besonderer Bedeutung, sich zunächst inhaltlich neu zu vergewissern, was Sexualität heute eigentlich bedeutet.

Wie ernst es damit ist, zeigen die abschließenden Beiträge unter dem Stichwort ‚Konsequenzen'. Mit den angedeuteten Fragen und Problemstellungen geht es nicht einfach nur um Einzelthemen der Sexualethik. Es scheint als sei die

katholische Sexualethik an einem Wendepunkt angekommen, an dem es um nicht weniger geht als um die Frage der Glaubwürdigkeit. Sie entscheidet sich an konkreten Inhalten, aber auch an einer grundlegenden Frage mit welcher Hermeneutik ‚Moral betrieben' wird. Gerade in der hermeneutischen Fragestellung wird der Bruch, den eine Berücksichtigung einer lebensweltlichen Situierung sexualethischer Fragestellungen mit sich bringt, offensichtlich: Um die apologetisch-defensive Aufrechterhaltung einer strikten Verbotsmoral kann es nicht mehr gehen. Papst Benedikt XVI. hat die notwendige Konsequenz eines Perspektivenwechsels bereits angemahnt, die Abschied nimmt von einer negativen Moral und die positiven Werte, die es nicht zuerst festzuhalten, sondern zunächst und zuallererst hinter einem Berg der Verbote wiederzuentdecken gilt, deutlich zu machen: ‚Weg vom Gestus des Verbietens hin zum Gestus des Bestärkens und Ermutigens' (Konrad Hilpert). Wie realistisch aber sind Hoffnungen auf ein grundlegendes Umdenken in der lehramtlichen katholischen Sexualethik und braucht es dieses überhaupt? Doch das ist eigentlich die falsche Frage. Denn angesichts der Fragen der Zeit, angesichts der ‚Sehnsüchte' der Menschen, danach „vertrauen zu dürfen ganz angenommen zu werden, der Sehnsucht nach Dauer und Verlässlichkeit, dem Wunsch nach Vorbehaltlosigkeit und Endgültigkeit, der Sehnsucht, gemeinsam mit dem Partner kreativ etwas Neues schaffen und der Welt überlassen zu wollen, sozusagen ein Stück Zukunft" (Hilpert, 497), dürfte es keine Frage mehr sein, ob ein Umdenken notwendig ist, vielmehr ist die Frage, was man verliert, wenn man es nicht tut.

Ilse Müllner, Johanna Rahner

URSPRUNG UND SENDUNG

Burkhard Neumann, Jürgen Stolze (Hg.), Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Bonifatius/Edition Ruprecht, Paderborn/Göttingen 2011. 233 Seiten. Kt. EUR 22,90.

Im Jahr 2001 wurden Gespräche des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik (Paderborn) mit Vertretern und Vertreterinnen Evangelischer Freikirchen initiiert. Ausgehend vom – nicht nur damals aktuellen – Thema der „Rechtfertigung" wurden in den vergangenen zehn Jahren auch die Bereiche „Glaube und Taufe" oder „Kirche und Gemeinde" zum Gegenstand des Dialogs.

Zwischen dem 17. und dem 19. Februar 2010 stand in Paderborn, quasi als vertiefender Anschluss an das Thema „Kirche und Gemeinde" der Tagung des Jahres 2008, nun das Themenfeld „Katholizität" und

„Apostolizität“ im Fokus des Symposiums zwischen Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und des Johann-Adam-Möhler-Instituts, dessen Beiträge hier gesammelt vorliegen. Über die Vorträge hinaus bietet der nunmehr fünfte Band der Gespräche auch den Versuch einer Zusammenfassung der Ergebnisse (215–219) unter Berücksichtigung der vielfältigen Diskussionsbeiträge. Die Herausgeber deuten die Erarbeitung eines gemeinsamen Resümees als „Zeichen für die im Laufe der Jahre gewachsene Gemeinschaft“ (8) und wollen damit herausstellen, was gemeinsam gesagt werden kann „und welche gemeinsamen Herausforderungen diese Eigenschaften der Katholizität und Apostolizität für [ihre] Kirchen darstellen“ (8). Insgesamt betonen die Herausgeber, dass das Symposium in einem „vertrauensvollen Klima“ (8) stattfand bei dem „sowohl Gemeinsamkeiten als auch Kontroversen zur Sprache kommen konnten“ (8) und eine große gegenseitige Offenheit gepflegt wurde.

Eröffnet wird der Band mit drei Beiträgen, die sich dem Thema aus neutestamentlicher und kirchenhistorischer Sicht nähern. Maria Neubrand legt den Fokus ihres Beitrages (11–33) auf die „Apostolizität“ und zeigt akribisch die unterschiedlichen neutestamentlichen Verwendungen des Apostelbegriffs auf. Neubrand betont, dass die Begriffe „Apostolizität“ und „Katholizität“ so im Neuen Testament nicht bezeugt sind und kommt daher zu dem Ergebnis, dass das Neue Testament zwar „Kriterien von Apostolizität“ (31) benenne aber keinen einheitlichen Apostelbegriff kenne. Es biete vielmehr „Vielschichtigkeit“ und „kein Einheitskonzept“ (31). Ausgehend vom Bekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden entfaltet Walter Klaiber (35–52) das Thema unter zwei Gesichtspunkten: „Katholizität als Horizont neutestamentlicher Mission“ (41) und „Apostolizität als Grund und Quelle unserer Mission“ (46). Burkhard Neumann bietet einen konzentrierten Gang durch die Dogmengeschichte (53–71) mit Fokus auf den Begriff der Katholizität. Er unterscheidet dabei zwischen einer quantitativen und einer qualitativen Katholizität, „die im Heilsmysterium Gottes gründet und die darum grundlegender ist als die quantitative Dimension“ (67). Diese prägte sowohl das Zweite Vatikanum und kann fruchtbar gemacht werden für die ökumenischen Herausforderungen der Gegenwart.

Die folgenden fünf Beiträge bieten jeweils einen Zugang zur Thematik aus der Perspektive der jeweiligen Konfession bzw. Kirche. Martin Rothkegel thematisiert die Frage nach Apostolizität und Katholizität aus baptistischer Sicht (73–93), Peter Vogt aus der Perspektive der Herrnhuter Brüdergemeine (95–114). Es folgen die Beiträge

von Wolfgang Thönissen – mit Fokus auf die Apostolizität – aus katholischer Sicht (115–134) und Andrea Lange von einem mennonitischen Horizont her (135–152). Aus der Perspektive des Bundes Freier evangelischer Gemeinden schließt der Beitrag von Markus Iff (153–177) an.

Der Beitrag von Johannes Oeldemann „Katholizität und Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog. Eine Spurensuche in ökumenischen Dokumenten mit katholischer und freikirchlicher Beteiligung“ (179–214) gelangt zu dem Ergebnis, dass im ökumenischen Dialog die Frage nach der Apostolizität viel stärker im Zentrum der Aufmerksamkeit steht als die der Katholizität. Ist die Katholizität „zugleich Gabe Gottes und bleibende Aufgabe der Kirche“ (210), so steht die Apostolizität „in einem Spannungsfeld zwischen Kontinuität und Wandel“ (210) oder anders formuliert zwischen „Tradition und Reform“ (211).

Der Band schließt mit Morgenandachten zu Phil 4,4–7 (Michael Hardt, 221–223) und Mt 21,33–43.45 f (Karl-Martin Unrath, 225–227). Zum einen wird die zutiefst personale Dimension von Glaube und auch Konfession herausgestellt, zum anderen wird der Fokus darauf gelegt, dass im Lichte einer ökumenischen Zukunft „die Frage nach der Katholizität und Apostolizität dieser Kirche dann noch einmal ganz anders zu stellen sein“ (227) wird.

Der vorliegende Band ist informativ und dokumentiert ein gelungenes Beispiel eines konstruktiven ökumenischen Austauschs, täuscht aber auch nicht über bestehende Grenzen hinweg. „Die Zukunft der Kirche wird ökumenisch sein. Und wir werden drin leben müssen, so oder so. Also: Tempo, ihr Ökumeniker.“ (227)

Patrik Mähling

OPFERTOD JESU

Josef Imbach, Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. 271 Seiten. Kt. EUR 19,95, als E-Book EUR 15,99.

Der Vf., bis 2002 Professor an der Päpstlichen Theologischen Fakultät San Bonaventura in Rom und seither mit Lehrverbot belegt, legt ein weiteres seiner zahlreichen Bücher zu zentralen Fragen der Theologie und des alltäglichen Glaubenslebens vor.

Basisirritation beim Thema Opfer und Religion ist lt. Vf., dass Gott ein menschliches Opfer benötige, damit sein Zorn gestillt werde und er sich wieder Menschen zuwenden könne. Der Argumentationsgang des Buches ist so angelegt, dass das Vorkommen solcher Ideen in der Religionsgeschichte gezeigt, ihr Hinüberreichen in die christliche Interpretation des Todes Jesu angesprochen und beklagt wird und

alternative Deutungen des Todes Jesu beworben werden. Kapitel zur Frage nach den Konzepten Schuld und Erlösung sowie nach der endgültigen Erlösung in Gottes Reich stellen die Kernerwägung in einen weiten Horizont.

Der Zugang zum Thema erfolgt durch die Auslegung eines Märchens, in dem die Opferthematik präsent ist. Danach wird festgestellt, dass es die Idee, (ein) Gott benötige Opfer zur Stillung seines Zornes immer wieder gegeben habe und dass sich deutliche Spuren davon im Alten Testament finden. Für die Verkündigung Jesu lehnt Vf. dieses Konzept zur Gänze ab. Die auf Jesu Tod bezogenen Deutungen versteht er als Verarbeitungsformen des Schocks, der sich nach seinem gewaltsamen Tod einstellt. Die Lesarten bei Paulus und im Hebräerbrief, die sich der Opfertodmetaphorik bedienen, werden kurz erwähnt und als auf alttestamentlichem Hintergrund verstehbar interpretiert. Insgesamt kommt Vf. bei der Position heraus, dass Jesu Tod nicht Vorbedingung für Vergebung, sondern vielmehr Ausdruck für Gottes Vergebung sei (161).

Dieses Ergebnis kann kaum überraschend genannt werden. Was eher erstaunt, ist, dass Vf. es als neutestamentliche Kernaussage reklamiert, sich aber keine Reflexion auf die alttestamentliche Grundlage des Gedankens findet, wie sie etwa in Lev 15 vorliegt und in der Literatur seit langem erforscht wird: Dass Gott das Subjekt der Versöhnung ist, ist gesamtbiblische Anschauung. Das Buch macht es sich auch an zwei weiteren Sachstellen zu einfach: Einmal wird die zu kritisierende Position nur vage benannt und es wird nicht konkret gesagt, wer sie denn nun aus welchen Gründen vertrete. Neben Verweise auf hergebrachte liturgische Stücke und Aussagen nicht-erstrangiger theologischer Autoren aus der Tradition treten Formulierungen wie: „da gibt es Gläubige …“ (40), „in frommen Kirchenzirkeln“ (102), „nach wie vor beschränken sich manche mit der Verkündigung Beauftragte …“ (135). Ein solcher vager Gegner ist entsprechend einfach zu kritisieren. Und zweitens arbeitet Vf. mit der Entgegensetzung des kritisierten Opferverständnisses zu synoptischen Deutungen des Todes Jesu. Weitgehend unterschlägt er dabei die paulinische Tradition, die an einer geklärten Opferhermeneutik sehr wohl festhält. Entsprechend spielt auch die reiche sich darauf beziehende Literatur aus den letzten Jahren keine erkennbare Rolle. „Die Rede vom Opfertod Jesu“ ist in dem Buch also nicht auf dem Prüfstand, vielmehr einer ihrer problemgeschichtlichen Aspekte. Das ist durchaus zu begrüßen, damit löst das Buch aber deutlich weniger ein, als es verspricht.

Martin Hailer

Walter Klaiber, Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011. 208 Seiten. Pb. EUR 12,80.

Mit diesem Buch antwortet Walter Klaiber auf die im protestantischen Bereich durch Autoren wie Klaus-Peter Jörns und Burckhardt Müller neu angestoßene Diskussion über das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Opfer. Gegen den Einwand, dass Jesus nicht „für mich" gestorben sei, bzw. dass Gott doch keinen Opfertod brauche, um die Menschen anzunehmen, analysiert Klaiber die neutestamentlichen Interpretationen des Kreuzestodes Jesu. Dabei macht er zuerst darauf aufmerksam, dass jede dieser Interpretationen von der doppelten Aussage ausgeht, dass a) Gott sich in der Auferstehung zu Jesus von Nazareth bekannt hat und dass deshalb b) der Kreuzestod Jesu eine Bedeutung für das Heil der Menschen haben müsse. Dabei verdeutlicht Klaiber die neuesten Erkenntnisse und Diskussionen zum Kreuz Jesu, wie sie sich in der Exegese durchgesetzt haben. Dies geschieht in einer klaren und verständlichen Sprache, die so eine wichtige Vermittlung wissenschaftlicher Theologie für die Allgemeinheit ermöglicht. Dabei verbindet sich eine konsequente Differenzierung der verschiedenen Interpretationen mit der Herausarbeitung übergreifender Linien.

Ausgehend von der Darstellung der Problematik und möglicher Einwände gegen die Kreuzestheologie durchschreitet Klaiber die alttestamentlichen Quellen, die Fragen der Bedeutung von Sühne und Stellvertretung und der theologischen Anliegen, die mit diesen Begriffen verbunden sind. Nach diesen grundlegenden Kapiteln folgt die Darstellung der paulinischen und evangelischen Positionen, gefolgt von den Positionen des Hebräerbriefes und der Offenbarung, um nach der Betrachtung von Taufe und Abendmahl die gegenwärtigen Fragen nach dem Selbstverständnis Jesu und der Gegenwartsbedeutung zu beantworten. Jedes Kapitel endet mit einer Zusammenfassung der spezifischen Erträge.

Im Ganzen gelingt es Klaiber dabei, eine Sicht auf das Wort vom Kreuz und die Zuwendung Gottes zu den Menschen darzulegen, die zeigt, dass die Kritik aus der Praktischen Theologie an den Aussageabsichten des neutestamentlichen Zeugnisses vorbeigeht. Insofern trägt er auf sachliche und überzeugende Weise zur Debatte bei und gibt die Frage aus dem Feld der Exegese an die Systematik und Liturgiewissenschaft zurück, inwieweit deren Aussagen dem Neuen Testament entsprechen. Das Buch ist sowohl dazu geeignet, die eigene Rede vom Kreuz und Tod Jesu an der Schrift zu überprüfen, als auch in den Gemeinden zu einer Klärung der damit verbundenen Fragen beizutragen. Wer die wissenschaftliche

Diskussion der letzten Jahre verfolgt hat, wird nichts Neues finden. Wer aber daran interessiert ist, diese Diskussion in Kirche und Gemeinde zu vermitteln, dem ist hier bestens gedient.

Sören Asmus

LITURGIE

Alexander Deeg, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012. 590 Seiten. Kt. EUR 86,95.

Es war und ist protestantische Tradition, neue, auch ungewohnte Denkwege zu beschreiten. Diese Absicht verraten bereits Titel und Untertitel der Habilitationsschrift von Alexander Deeg, Professor für Praktische Theologie in Leipzig und zuvor Leiter des Zentrums für evangelische Predigtkultur der EKD in Wittenberg. Das umfangreiche, übersichtlich gegliederte und mit etlichen Tabellen und Graphiken versehene Werk umfasst die drei Hauptteile Problemfindung (I), Problembearbeitung (II) und Perspektiven (III).

Im Ansatz geht es um eine theologische Bestimmung des Wesens des evangelischen Gottesdienstes in ästhetischer Perspektive und mit praktischer Zielrichtung und gehört somit zur Fundamentalliturgik. Diese fragt nach der Epistemologie liturgischer Aussagen sowie nach dem Wesen des Gottesdienstes überhaupt. D. geht in Anlehnung an Peirce und Härle abduktiv vor. Zur genaueren Problemfindung wird Luthers Verhältnis von Wort und Kult nachgezeichnet, das auf die dynamische ausgewogene Spannung von äußerem Wort und innerer Evidenz zielt, was Luther nur bedingt gelingt. Die Tendenzen zur Verinnerlichung, Intellektualisierung und Funktionalisierung des evangelischen Gottesdienstes verstärken sich im Lauf der Geschichte. So droht die Externität des göttlichen Wortes und damit die Vertikale der Liturgie verloren zu gehen, z. B. bei Schleiermacher, Harnack und Gräb. Die liturgische Pyramide (Gemeinde – Liturg/in – Liturgie/Agende – Wort Gottes) besteht nur, wenn alle vier Eckpunkte aufgespannt sind.

Das Verhältnis von äußerem Wort und liturgischer Gestalt wird im zweiten Hauptteil mit protestantischen, katholischen und jüdischen Ansätzen sowie kulturwissenschaftlich und philosophisch ausführlich reflektiert. Der Kultbegriff als Miteinander von Ritualität und Vertikalität ist unverzichtbar. Die Vorgegebenheit bestimmter Formen rituellen Handelns ist ebenso zu respektieren wie der Mehr- und Eigenwert von Symbol und Ritual gegenüber der rein sprachlichen Kommunikation. Eingeübte Diastasen (Wort – Kult, Subjektivität – Objektivität, Produktions-/Rezeptionsästhe-

tik – Werkästhetik) gilt es zu überwinden. Evangelischer Gottesdienst, so die Zentralthese, ist *WortKult* in der Hoffnung auf das WORT (Großschreibung!), ist kultische Begehung des *WORTES,* liturgische Inszenierung des Verbum externum.

Dieser im deutschen, von Schleiermacher geprägten Kontext eher fremde Ansatz kann in außerdeutschen und ökumenischen Zusammenhängen mit viel Zustimmung rechnen. D. vertritt einen dezidiert lutherischen Standpunkt und steht dabei Ratzingers „Geist der Liturgie" sowie der ökumenisch bedeutsamen „Liturgical Theology" (z. B. Schmemann, Kavanagh, Lathrop) nahe, die aber leider ausdrücklich kaum vorkommt.

Manche Thesen sind aus dem liturgischen Flügel des Protestantismus bekannt. Neu ist der Gesamtrahmen einer evangelischen Fundamentalliturgik, der ausführliche kulturwissenschaftliche Dialog und die ästhetische Profilierung, die das liturgische Anliegen interdisziplinär gesprächsfähig machen. Das Werk beeindruckt in Umfang, Multiperspektivität und Positionalität. Manche Kritik (an der kirchlichen Praxis sowie v. a. an sogenannten liberalen Konzepten) ist scharf formuliert. Das WORT ist, wie D. zutreffend herausarbeitet, bleibend fremd. Es darf und will auch in fremdartigen Gottesdiensten erwartet werden.

Mit lohnenden praxisbezogenen Beobachtungen und Perspektiven endet das Werk.

AUS DER ORTHODOXIE

Anastasios Kallis, Das hätte ich gerne gewusst. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen. Theophano Verlag, Münster 2003. 371 Seiten. Pb. EUR 17,80.

Anastasios Kallis, Von Adam bis Zölibat. Taschenlexikon Orthodoxe Theologie. Theophano Verlag, Münster 2008. 382 Seiten. Pb. EUR 19,80.

Der im deutschen Sprachraum gut bekannte orthodoxe Theologe, A. Kallis, legte mit den zwei o. g. Publikationen zwei Schriften vor, die sich von seinem übrigen umfangreichen publizistischen Wirken in der Weise sich unterscheiden, dass sie in der Art eines Nachschlagwerkes dem orthodoxen wie auch dem nicht-orthodoxen Leser Grundkenntnisse und Grundanliegen orthodoxer Theologie und Kirche vermitteln wollen.

Mit dem ersten Band *„100 Fragen an einen orthodoxen Theologen"* setzt sich Kallis in sieben Kapiteln selbstkritisch mit der orthodoxen Lebenswirklichkeit auseinander und zeigt Perspektiven orthodoxer Kirchlichkeit im ökumenischen Kontext auf. Es sind Überlegungen, die aus der Begegnung und Auseinandersetzung des Autors mit den Kirchen und Theologien des Westens entstanden sind. Bekannt ist seine grundlegende These und Perspektive von

einer *westlichen Orthodoxie östlicher Prägung,* die den ihr gebührenden Platz im Chor der Kirchen des Westens und in Deutschland sucht. Immerhin lehrte Kallis mehrere Jahrzehnte orthodoxe Theologie in Deutschland (Münster), und ist daher bestens vertraut sowohl mit der eigenen orthodoxen als auch mit der westlichen Theologie und Kirchlichkeit. Es überrascht daher nicht, dass mehrere der 100 Fragen ökumenischen Themen gewidmet sind bzw. alle von einem ökumenischen Ansatz und Geist her beantwortet werden. Hier die Hauptthemen des Bandes: Identität und Struktur der orthodoxen Kirche, Schöpfung, Anthropologie, Soteriologie, Liturgie und Spiritualität, christliche Ethik und Ökumene.

Der zweite Band, von A bis Z, ist wie der Titel sagt, ein orthodoxes Taschenlexikon, in dem die im ersten Band, *100 Fragen an einen orthodoxen Theologen,* behandelten Fragen und Themen aufgegriffen, erweitert und theologisch vertieft werden, und dabei das gesamte Themenspektrum orthodoxer Fragestellung in Form von Grundsatzartikeln behandelt werden. Es versteht sich dabei von selbst, dass Umfang und Art der Behandlung der verschiedenen Themen von der Art des Buches als eines Taschenlexikons begrenzt sind. Als Zielgruppe stellt sich der Vf. nicht nur Spezialisten bzw. geschulte Theologen vor, sondern auch orthodoxe und ökumenisch orientierte Leser, die an der Eigenart orthodoxer Identität interessiert sind. Unverkennbar ist auch in diesem Band der ökumenische Aspekt, wie auch *der theologische Ansatz* von Kallis von der westlichen *Orthodoxie östlicher Prägung.*

Zieht man in Betracht, dass Themen orthodoxer Theologie und Kirche innerhalb der katholischen und der evangelischen Theologie und Kirche von katholischen bzw. evangelischen Autoren, in Monographien und in Lexika, behandelt werden, gewinnen solche Arbeiten und Publikationen, wie die von Kallis an Bedeutung, weil sie ein Bild von der orthodoxen Kirche vermitteln, wie sie in den Augen eines orthodoxen Christen tatsächlich ist, und nicht wie sie oft in der Perspektive eines nicht orthodoxen Theologen sein sollte. Aus diesen Gründen können die hier kurz vorgestellten Publikationen von Kallis eine überaus wertvolle Hilfe für orthodoxe und nicht orthodoxe Leser sein.

Athanasios Basdekis

KIRCHE UND POLITIK

Ulrich Duchrow/Franz Segbers (Hg.): Friede mit dem Kapital? Wider die Anpassung der evangelischen Kirche an die Macht der Wirtschaft – Beiträge zur Kritik der Unternehmensdenkschrift der EKD. Publik Forum, Oberursel 2008. 192 Seiten. Br. EUR 13,90.

Auch vier Jahre nach dem Er-

scheinen hat das anzuzeigende Buch zwei Stärken, die es lesenswert machen. Zum einen bleibt die darin enthaltene Kritik an der Denkschrift der EKD „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ (Unternehmensdenkschrift) bedenkenswert, da es die bisher letzte Äußerung der EKD zu Fragen des Wirtschaftens betrifft. Zum anderen enthalten die meisten der dort vereinigten Texte auch angesichts der gegenwärtigen Diskussion um Wirtschaftskrise und Handlungsoptionen hilfreiche Klärungen für eine eigenständige Meinungsbildung.

Die in diesem Band versammelten Autoren werfen der Unternehmensdenkschrift vor allem vor, sich von der wirtschaftsethischen Reflexion der Ökumene abzukoppeln, die ökonomischen Zusammenhänge gerade auch im Blick auf die mittelständischen Unternehmen und die globale Finanzordnung nicht realistisch im Blick zu haben und sich dabei einseitig an einen individualisierenden und unsozialen Diskurs anzulehnen, der letztlich auch redlicher Exegese und Systematik widerspricht. Dabei sind es vor allem die Fachbeiträge aus Arbeitnehmer/innen- und ökonomischer Perspektive, die hilfreiche Impulse setzen.

Am Anfang steht ein Memorandum, welches die Inhalte und Kritik des Bandes zusammenfasst und ursprünglich für die EKD Synode 2008 verfasst wurde. Es folgen zwei Reaktionen von Niemeyer und Falcke, die sich mit der Denkschrift vor dem Hintergrund kirchlich-gemeindlicher Praxis befassen. Hier wird die Ausblendung der Lebensrealität vieler Menschen in ärmeren Gebieten der Bundesrepublik kritisiert. Danach nimmt Hensche eine Kritik von Arbeitnehmer/innen Seite vor, die darauf hinausläuft, dass diese nur als zu führende und letztlich mangelhaft engagierte Personen in den Blick kommen.

Diese Einseitigkeit weisen auch die wirtschaftswissenschaftlichen und sozialethischen Beiträge nach. Zinn zeigt, dass in der Denkschrift ein betriebswirtschaftlicher Blick vorherrscht, der es unmöglich macht, die volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu verstehen, in denen Unternehmer/innen und Betriebe sich befinden. Weiterhin teilt er die unzureichende Charakterisierung der Wirtschaft in der Bundesrepublik als „soziale Marktwirtschaft“, die Katterle vertieft und dabei sowohl den Bedeutungswandel des Begriffs und die dahinter liegenden Konflikte in der ökonomischen Theorie herausarbeitet. Manzeschke geht darin weiter, dass er zeigt, dass die theologischen Zuschreibungen an Unternehmer diese zum einen als Idealbild des christlichen Menschen darstellen und dabei weder die Gebrochenheit menschlicher Existenz wahrnehmen noch auch die notwendige Differenzierung zwischen christlicher und ökonomischer Anthropologie. Seine Kritik gipfelt in der Gleichset-

zung des „Geistes des christlichen Glaubens“ (theologisch des Heiligen Geistes) mit der Tradition der sozialen Marktwirtschaft, welches letztere eindeutig theologisch überhöht. Hierin zeigt sich ein durchgängiger Kritikpunkt aller Beiträge. Segbers Beitrag hilft dabei, sowohl zwischen den Funktionen von Kapital, Unternehmern und Arbeiter/innen zu differenzieren als auch darin, dass er feststellt, dass in der Gegenwart wirtschaftliches Handeln eben nur unter Mitwirkung von allen drei Gruppen gelingen kann – und nicht als Alleinleistung der Unternehmer/innen zu betrachten ist. Felbers Beitrag schließlich zeigt deutlich, dass das Menschenbild der Denkschrift sich auf ein verkürztes Bild des Konkurrenz getriebenen *homo oeconomicus* bezieht, während sämtliche neuere Forschung aus der Psychologie zeigt, dass nur kooperative Arbeitsformen am Markt erfolgreich sind. Er zeigt sodann mögliche Schlüsse im sozialen Bereich aus dieser Tatsache auf.

Vier theologische Beiträge schließen den Band ab: Veerkamp und Crüsemann zeigen, dass die biblischen Begründungen in der Denkschrift sich ausschließlich auf Texte des Neuen Testaments beziehen und dabei die biblischen Grundlagen für deren Aussagen, die sich im Ersten Testament finden, systematisch ausblenden. Füssel behandelt diese neutestamentlichen Texte und stellt eine sozialgeschichtliche Analyse der Texte den Auslegungen in der Denkschrift gegenüber. Duchrows abschließender Beitrag schließlich ordnet die Unternehmensdenkschrift in den ökumenischen Gesamtkontext ein und zeigt dabei sowohl die fehlende Aufnahme dieser Diskussion, als auch den politischen Effekt dieser Denkschrift deutlich.

Zusammengenommen verwundern die Kritikpunkte angesichts der beteiligten Autoren/innen kaum, dennoch sind die Analysen hilfreich, um die auch gegenwärtige Auseinandersetzung mit den Fragen der Ökonomie in der Bundesrepublik und der Welt besser zu verstehen. Darin liegt der bleibende Wert dieser „Gelegenheitsschrift“.

Sören Asmus

KIRCHENHISTORIE

Markus Hein/Helmar Junghans (Hg.), Franz Lau (1907–1973) Pfarrer, Landessuperintendent und Kirchenhistoriker. Kolloquium zu Leben und Werk am 22. Juni 2007 in der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011. 136 Seiten. Pb. EUR 16,70.

Ein schmaler Band aus der Reihe „Herbergen der Christenheit“ ist einer Persönlichkeit gewidmet, die seinerzeit maßgeblich daran beteiligt war, dieses Jahrbuch als ein „ge-

samtostdeutsches Organ für territoriale Kirchengeschichte“ (Hein, Vorwort 13) ins Leben zu rufen. Zwischen 1953 und 1971 ist Franz Lau dafür selbst als Herausgeber tätig gewesen. Inhaltlich schlägt sich in diesem Sonderband ein Kolloquium nieder, das am 22. Juni des Jahres 2007 aus Anlass seines 100. Geburtstages (18. Februar 1907) veranstaltet wurde.

Franz Lau legte sein erstes Theologisches Examen 1930/1931 in Leipzig ab, war dann 1931/1932 Assistent an der dortigen Evangelisch-Theologischen Fakultät, erlangte ebenfalls in Leipzig das Lizentiat der Theologie und legte sein Zweites Theologisches Examen in Dresden ab. Nach der Tätigkeit als Pastor der Lutherkirchgemeinde in Regis-Breitingen (in der Nähe von Borna) von 1932–1936 war er bis 1938 Studiendirektor des Predigerseminars Lückendorf und von 1939–1946 Pfarrer der Martin-Luther-Kirchgemeinde in Dresden. Seit 1933 war er Mitglied im Pfarrernotbund und in der Bekennenden Kirche, trat jedoch 1940 wegen seiner vom Landesbruderrat verschiedenen Haltung zum Landeskirchenamt aus. Am Kriegsende war er 1945–1946 kommissarischer Superintendent der Kirchenbezirke Dresden-Stadt und Dresden-Land, 1946–1947 Superintendent des Kirchenbezirks Dresden-Stadt, Pfarrer an der zerstörten Kreuzkirche und kommissarischer Superintendent für Dresden-Land. Dann wurde er wegen der Bischofsvakanz ab November 1945 zum Landessuperintendent berufen, war in diesem Amt bis 1947 tätig und damit Leitender Geistlicher der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Von 1947–1970 war er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig und Direktor des Kirchengeschichtlichen Seminars. In dieser Zeit (1949–1972) war er Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte und auch (1951–1971) Vorsitzender der Vereinigten Arbeitsgemeinschaft für Kirchengeschichte der Evangelischen Kirche in der DDR, von 1952 bis 1971 Präsident des Gustav-Adolf-Werkes, 1957–1972 Dechant des Hochstifts Meißen und von 1965–1973 Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Im Jahre 1952 verlieh ihm die Evangelisch-Theologische Fakultät Rostock die Ehrendoktorwürde. Franz Lau starb am 6. Juni 1973 in Leipzig.

Die akademische Gedenkveranstaltung für diesen herausragenden Kirchenmann und Kirchenhistoriker wurde gemeinsam von der Sächsischen Landeskirche, der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und der Akademie der Wissenschaften zu Leipzig durchgeführt. Dementsprechend verteilen sich die meisten Beiträge auf Autoren, die aus dem jeweiligen Umfeld stammen; inhaltlich können sie grob zusammengefasst und den Tätigkeiten Laus in der Landeskirche,

an der Universität und im außeruniversitären, wissenschaftlichen Bereich zugeordnet werden. Das relativ späte Erscheinen dieses Bandes hat mit dem Tod der beiden Schüler von Franz Lau, Günther Wartenberg (2007) und Helmar Junghans (2010) zu tun, die sowohl mit der Vorbereitung des Kolloquiums (Wartenberg) wie auch mit der Herausgabe des Bandes und einer leider nicht fertiggestellten, einführenden Würdigung des Schaffens von Lau (Junghans) befasst waren.

Während Landesbischof Jochen Bohl einen seiner „de facto Vorgänger" im Grußwort recht knapp als Landessuperintendenten der damals kirchenpolitisch zerstrittenen sächsischen Landeskirche in den ersten beiden Jahren nach Kriegsende würdigt, nimmt der Herausgeber des Bandes, Markus Hein, in seinem Beitrag „Franz Lau und seine sächsische Landeskirche" den Weg Laus hin zum Vikar in den Blick, dann ausführlicher seine Tätigkeit als Vikar und Pfarrer in der Zeit des Kirchenkampfes und schließlich in kürzerer Form als geistlichen Leiter der Landeskirche. Seine Wahl in dieses Amt, in dem er „die Funktion des Landesbischofs" wahrnahm, hatte hauptsächlich mit seinem mutigen und umsichtigen Auftreten in der Zeit der Bombardierung der Stadt zu tun.

An den eher skizzenhaften, dritten Abschnitt dieses Beitrages knüpft inhaltlich der Beitrag von Holger Berwinkel mit einer überaus interessanten Detailstudie „Franz Lau und der Neubeginn der kirchlichen Arbeit in Dresden 1945" an. Darin geht er auf den schmalen Abschnitt in der dramatischen Zeit des Dresdener Winter/Frühjahrs 1945 ein und schildert Franz Laus Versuche, die Reste der Gemeinden in der Stadt zu sammeln, Informationen zu erlangen und weiter zu geben, Tote zu bestatten und nach dem Schicksal von Kollegen zu forschen. Der zweite Abschnitt des Beitrags bietet eine Auswahl von interessanten Dokumenten aus dieser Zeit.

Lau hatte bis zur Rückkehr von Hugo Hahn aus seinem württembergischen Exil und dessen Einweisung als sächsischer Landesbischof am 21. Oktober 1947 schon in der Landeskirche die überaus schwierige Aufgabe übernommen, die Gräben des Kirchenkampfes zu überwinden, „Verwerfungen unter der Pfarrerschaft aus der Zeit des Kirchenkampfes im Nationalsozialismus aus der Welt" zu schaffen, die „Verstrickung [einzelner] in das untergegangene System" zu eruieren und „die Möglichkeit der individuellen Aufarbeitung im Hinblick auf das Pfarramt und die Gemeinde" (Hein, 37) festzustellen.

Eine ähnliche Aufgabe, die Last der Vergangenheit nicht einfach abzuschütteln und doch nach einem Neuanfang zu suchen, stand ihm bevor, als er am 6. Februar 1952 von der Centralleitung des Gustav-Adolf-Werkes in das Amt des Präsidenten

gewählt wurde. Davon legt seine programmatische „Einführung“ in die – nach über 10-jähriger Pause von ihm wieder herausgegebene – „Evangelische Diaspora“ ein beredtes Zeugnis ab. Der derzeit amtierende Präsident des GAW, Dr. Wilhelm Hüffmeier, bescheinigt in seinem Beitrag „Um Diaspora und Katholizität“ Franz Lau sogar, einen letzten Höhepunkt in der Reihe der Präsidenten gebildet zu haben. Als Gründe nennt er die „qualifizierte Fortsetzung de[r] von Franz Rendtorff 1919 gegründeten diasporawissenschaftlichen Zeitschrift (später Jahrbuch) ‚Die Evangelische Diaspora‘“ und dann seine zahlreichen, eigenen Beiträge darin, die ein ungeheuer breites Spektrum in der Theologie der Diaspora abdecken. Jeder, der „ein diasporawissenschaftliches Thema zu bedenken hat“ (Hüffmeier, 59) wird sich zuvor fragen müssen, was Franz Lau dazu veröffentlicht hat. (Der von Hüffmeier nachskizzierte, „historisch profilierte und theologisch differenzierte Diasporabegriff“ von Lau hat übrigens seinen Niederschlag im 2. Band des in der dritten Auflage erschienenen Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ [RGG] gefunden und damit weite Kreise der theologischen Wissenschaft erreicht. Dieser Diasporabegriff wurde auch in der katholischen Diasporawissenschaft rezipiert).

Die Aufgabe des Präsidenten im GAW übte Lau in seiner Zeit an der Universität zu Leipzig als Professor für Kirchengeschichte aus. Das gilt auch für das Amt des Domdechanten am Hochstift Meißen zwischen 1956 und 1972. Im Zentrum der diesbezüglichen Ausführungen von Dieter Auerbach „Franz Lau als Domdechant des Hochstifts Meißen“ stehen die besonders aufregenden und langwierigen Vorbereitungen der Tausendjahrfeier des Bistums Meißen. In dieser Zeit gehen die größten Schwierigkeiten, mit denen Lau konfrontiert ist, von der kirchenfeindlichen SED aus. Dieser Eindruck wird beim Leser verstärkt durch die Beiträge von Detlev Döring „Franz Lau als Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig“, und von Günther Wartenberg (bearb. von Markus Hein) „Franz Lau als Professor an der Universität Leipzig“ (mit einer Liste der von Lau betreuten Diplomarbeiten im Anhang). Die von Wartenberg wiedergegebenen Einschätzungen seiner Person durch die Kaderabteilung, der Abteilung Marxismus/Leninismus und durch das MFS gereichen Lau posthum zur Ehre und zu einer – wenngleich „ohne Titel“ – hohen Anerkennung. Den zeitgeschichtlichen Horizont bilden die 3. Hochschulreform mit tiefgreifenden Änderungen im universitären Bereich und die Sprengung der Universitätskirche in Leipzig.

Der von Wartenberg gegebene Überblick über das Lehrprogramm und die Examensthemen zeigt nicht nur, wie Lau sich Stück für Stück sowohl in die Geschichte der Kirche

und damit im Zusammenhang der Frömmigkeit eingearbeitet hat, sondern auch seinen breiten Forschungsansatz. Letzteres bestätigt auch der Wiederabdruck der Bibliographie aus dem Jahrbuch der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (1973?1974). Seine Tätigkeit in dieser Gelehrtengesellschaft ab 1965 mit den zunehmenden Schwierigkeiten aus der Einflussnahme durch „die Partei“ beschreibt Detlev Döring in o. g. Beitrag. Zwei in der Akademie von Lau gehaltenen Vorträge galten der Reformationszeit.

Dass er ein herausragender Lutherforscher war, resümiert Helmar Junghans in seinem Beitrag „Franz Lau als Kirchenhistoriker“. 1957 gibt Lau den ersten Band des „Lutherjahrbuches“ heraus. „Durch seine intensive Förderung der alljährlich erscheinenden ‚Lutherbibliographie‘ gelang es ihm, das ‚Lutherjahrbuch‘ zu einem ‚Organ der internationalen Lutherforschung‘ zu machen“ (Junghans, 16). Von weitreichender Bedeutung für die Lutherforschung waren seine „Argumente für den Thesenanschlag 1517“, hingegen für die „Diskussion um die politische Verantwortung der Kirche in der DDR“ – und nicht nur dort – seine „Interpretation der Zweireichelehre Luthers“. Diese hat „sich auch in der Rede vom ‚begrenzten politischen Mandat‘ der Kirche des sächsischen Landesbischofs Johannes Hempel“ (Junghans, 24) niedergeschlagen.

Bei alldem verstand Lau seine Tätigkeit, vor allem sein Engagement für die sächsische Kirchengeschichte, als einen Dienst an seiner Landeskirche; seine wissenschaftliche Akribie war Bestandteil seiner Theologenausbildung. Doch blieb das Verhältnis zur Landeskirche bis zum Ende von einer gewissen Spannung gekennzeichnet und nicht ohne bitteren Beigeschmack. „Ohne sein Wissen hatte man sich von Dresden aus um den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Leipzig für ihn bemüht“ (Hein, 37). Doch war es der natürliche Drang zur Wissenschaft, „die theologische Professur, die Lau den Abschied von Dresden sehr erleichterte und die Erkenntnis, in Leipzig eine wichtige Aufgabe für die Theologie und Kirche wahrzunehmen“ (Wartenberg, 102). Er selbst hat in den 1972 aufgeschriebenen Lebenserinnerungen seinen eigenen Eindruck wiedergegeben, er sei von der Landeskirche abgeschoben worden.

Nach einer Ausstellung im Jahre 2006 in der Kreuzkirche in Dresden, die ihn bei den Bischöfen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens einreihte, einer Erwähnung als Bischof in dem Buch „Evangelisches Sachsen“ (Dieter Auerbach) sind das Kolloquium und der daraus entstandene Band ein kleines Zeichen der Anerkennung seines Dienstes für die Landeskirche, der er „sicher ein Leben lang nachgetrauert hat“ (Hein, 38).

Das vorliegende Buch ist vorder-

gründig eine Sammlung von Beiträgen mit biographischem Interesse. Bei gründlicher Lektüre eröffnet es dem Leser indes die Tür in einige Räume landeskirchlicher Vergangenheit und darüber hinaus der Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.

Hermann-Josef Röhrig

Gerhard Lindemann, Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879). LIT-Verlag, Berlin 2011. 1060 Seiten. Ln. EUR 129,90.

Die vorliegende Heidelberger Habilitationsschrift von Gerhard Lindemann wird getragen von einer vielfältigen Kenntnis eines Themenfeldes in europaweiter Dimension, das im akademisch-wissenschaftlichen Bereich üblicherweise nur ein paar Randbemerkungen wert ist. Für den ökumenisch Interessierten wird in einer bisher nicht systematisch erhobenen Weise deutlich, wie unanfechtbar es ist, die Evangelical Alliance als einen höchst bedeutungsvollen Vorlauf für den protestantischen Teil der ökumenischen Entwicklung sowohl auf der internationalen Ebene wie auch in den örtlichen Gemeinden (!) zu sehen. Diese beiden Aspekte stellen sich einerseits in der Suche nach Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen jener Zeit dar. Die Diskussion um die Sklavenfrage, das Sklavenhalten und die Würde der Sklaven wurde schon 1846 in der Londoner Gründungsversammlung von Europäern und Amerikanern beider Positionen offen und ausdauernd diskutiert. In der europäischen und vorderasiatischen (!) gesellschaftlichen Situation schob sich in den folgenden Jahren aber nachdrücklich die Frage der Religionsfreiheit in den Vordergrund. Der Londoner Sitz der Mutterorganisation und die dortige politische Unterstützung durch Personen und staatliche Behörden machten es möglich, in monarchisch regierten Staaten mit einer staatskirchlich organisierten Religionsgesetzgebung, die keinen Spielraum für Religionsfreiheit ließ, für Protestanten ? in Deutschland besonders Freikirchler –, aber auch Katholiken, selbst Juden und Moslems einzutreten. Andrerseits gelang es von Anfang an, Gemeindeglieder aus dem erwecklichen Bereich zur Teilnahme an der fest im Januar jeden Jahres installierten Gebetswoche zu gewinnen. Durch das internationale Gebetswochen-Programm mit konkreten Gebetsinhalten wurden die Anregungen zum konkreten Beten der einzelnen Teilnehmer in den Versammlungen gegeben. Man kann durchaus sagen: informiert und konkret beten war eine Devise, durch die zwei Ebenen der Wirksamkeit zusammenkamen und geistlich getragen wurden.

Wer den vorliegenden Band mit seinen über die Länder Europas hin-

aus ausladenden konkreten Einblicken liest, kann sich auch leicht erklären, warum die Evangelische Allianz innerhalb Deutschlands immer nur eine marginale Rolle spielen konnte. Die für deutsche Verhältnisse damals revolutionäre Positionierung der britischen Zentrale konnte aus ganz verschiedenen Gründen in den deutschen Kleinstaaten und später im Kaiserreich keine Akzeptanz finden: das theologische oder vielleicht besser staatskirchliche Selbstverständnis der protestantischen Hauptkirche, die keinen Pluralismus außerhalb ihrer selbst zuließ, das Versagen von Religionsfreiheit, die nationale Mentalität, der zunehmende Nationalismus, die Kommunikationsformen, die historischen, durch die Obrigkeit gestützten Denkmodelle für das Kirche-Sein, die festgefügten Prägungen in Kirchen, Konsistorien, Universitäten und schließlich, die generelle Abneigung gegen eine fremdländische Evangelical Alliance, die sich in Deutschland massiv disqualifizierte, weil sie sich konsequent für das Lebens- und Organisationsrecht baptistischer Gemeinden einsetzte. Täufererfahrungen aus der Reformationszeit wurden aktualisiert. Am Ende mussten die wenigen Staatskirchler, die mit der Evangelischen Allianz Hoffnungen verbanden, sich an deutsche kirchliche Mentalitäten und Rahmenbedingungen anpassen. Darin spielten, genauso wie in Kirche und Theologie gesellschaftliche Fragen, besonders die Religionsfreiheit, keine Rolle. Das alles hat Bedeutung für die Sicht und das Verständnis der heutigen Deutschen Evangelischen Allianz.

Gerhard Lindenmann entfaltet seine Studie in vier Teilen, die jeweils wieder übersichtlich strukturiert sind. Jede der vier Abteilungen beginnt mit einer äußerst knappen Charakterisierung von prägenden gesellschaftlichen Einflüssen und Veränderungen, die eine besondere Relevanz für die „Politik“ der Evangelical Alliance hatten. Teil 1 umfasst die Jahre 1840–1849 und stellt die „Gründung und Konsolidierung der Ev. Allianz“ (23–206) dar. Die geografische „ökumenische Weite“ der Studie wird z. B. in Absatz 6: „Allianzverbände in einzelnen Ländern und Staaten“ (158–205) sichtbar, wo nacheinander vorgestellt werden: Großbritannien, Vereinigte Staaten von Amerika, Kanada, Frankreich, Belgien, Französischsprachige Schweiz, Deutschland und deutschsprachige Schweiz, Niederlande, Skandinavien, Italien, Neuseeland, Südafrika, Britisch-Indien, Jamaika. Das ist eine für deutsches konfessionelles Denken und Lehren jener Zeit – teilweise auch noch heute – unvorstellbare Weite. Teil 2 – behandelt die Jahre 1849/50–1858: „Die Allianz im Zeitalter der politischen Reaktion“ (207–518). Probleme und Bemühungen um Glaubens- und Gewissensfreiheit in Italien (mit Toskana-Florenz und Sardinien-Piemont), Schweden, Österreich-Ungarn wer-

den aufgearbeitet. Die Bedeutung einer Spezialkonferenz für Religionsfreiheit in Homburg/Hessen, und die internationalen Konferenzen in London (1851) und Paris (1855), die umkämpfte, von Friedrich Wilhelm IV. gewollte Berliner Konferenz (1857) rücken ins Blickfeld; danach folgt die Darstellung der Entwicklung vieler regionaler Zweigvereine von Großbritannien über den Osmanischen Staat bis nach Indien und Australien. Daran schließt sich Teil 3 (1859–1873) an: „Die Allianz während der Entstehung und Formierung des Staatensystems in der westlichen Welt und in seiner Phase der wirtschaftlichen Prosperität und politischer Liberalisierung“ (519–832). Es werden behandelt: Kriegszeiten in Europa und Nordamerika mit der 1861er Internationalen Allianz-Konferenz in Genf, Debatten um die Religionsfreiheit u. a. in Deutschland, Österreich und dem Osmanischen Staat (Konstantinopel), die Missionskonferenz 1860 in Liverpool und die Entwicklung der regionalen und nationalen Zweigvereine in zehn Ländern. In einem zweiten großen Abschnitt stehen die Internationalen Allianzkonferenzen von Amsterdam (1867) und New York (1873) im Zentrum, nach den Themen Gebetswoche, der Publikation der englischen Allianz und wieder Fragen der Religionsfreiheit geht es erneut um die Weiterentwicklung der nationalen Zweigorganisationen. In Teil 4 (1874–1879) schließlich wird „Der Ausklang des liberalen Zeitalters“ (833–935) behandelt. Dazu gehört die Internationale Allianzversammlung in Basel (1879), der Blick auf die Gebetswoche und die Entwicklung der Religionsfreiheit, auch die lutherische Separation in Hessen-Darmstadt und schließlich wieder die Entwicklung der Zweigvereine in neun Ländern. Jedes der vier Kapitel schließt mit einem Resümee. Es entsteht ein buntes Bild einer weitverzweigten und teilweise einflussreichen überkonfessionellen christlichen Bewegung, die zu dieser Zeit noch nicht unter dem Einfluss des europäischen Teils der Heiligungsbewegung (Blankenburg) steht und von den kommenden deutschen Gemeinschaftsbewegung (Gnadau) noch nicht beeinflusst ist. In der „Abschließenden Bilanz“ (937–947), der auf den Seiten 949 bis 1044 das Quellen und Literaturverzeichnis folgt, bemerkt der Autor: „Eine vorbehaltlose Betrachtung der frühen Geschichte der Evangelischen Allianz könnte die von manchen Seiten geforderte Integration der Evangelikalen in der ökumenischen Bewegung erleichtern. Aber auch innerhalb der evangelikalen Bewegung wäre ein Blick auf ihre Wurzeln sinnvoll.“ (946) Allerdings ist die wünschenswerte „Integration“ nur möglich, wenn (wenigstens in Deutschland) beide Seiten zu einer Partnerschaft ohne Berührungsängste bereit sind. Gerhard Lindemanns Grundwerk zum Verständnis des internationalen Evange-

likalismus aus einer seiner Wurzeln heraus gehört in jede theologische Fachbibliothek. Dank an den Verlag, dass er sich entschlossen hat, dieses opulente Werk zu publizieren.

Karl Heinz Voigt

ÖKUMENISCHER DIALOG

Walter Kardinal Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2011. 240 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Die Anfänge des „Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen" sind eng mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und dem ausdrücklichen Wunsch von Papst Johannes XXIII. verbunden, die katholische Kirche aktiv an der ökumenischen Bewegung zu beteiligen und dies zu einem Hauptanliegen des Konzils zu machen. Mit der Schaffung eines „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen" am 5. Juni 1960 wurde ein Instrumentarium als eine der vorbereitenden Konzilskommissionen geschaffen. Mit dem 1964 verabschiedeten Konzilsdekret „Unitatis redintegratio" über den Ökumenismus (UR) brachte das Konzil die „Wiederherstellung der Einheit der Christen" als eine Hauptaufgabe zum Ausdruck. Es beschrieb auch eindeutig das Ziel und die Aufgabe der „Ökumenischen Bewegung", nämlich die „Tätigkeiten und Unternehmungen, die … zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind." (UR 4)

In der Nachfolge der Kardinäle Bea, Willebrands, Cassidy im „Einheitssekretariat" übernahm der Kurienkardinal Kasper die Leitung dieses Päpstlichen Rates.

Aus dieser langen Erfahrung heraus versucht Kardinal Kasper in 112 Abschnitten nun „ökumenische Früchte" zu sammeln und zu ernten, d. h. die anfängliche Begeisterung durch die Konzilsaussagen einzubringen, den Aufbruch internationaler theologischer Dialoge mit christlichen Kirchen und Weltgemeinschaften zu bündeln und die langsam abflauende und zwischenzeitliche Ernüchterung für die neue ökumenische Generation in Ergebnissen zusammenzufassen, „damit das konstruktive Ergebnis der letzten Jahrzehnte nicht vergessen wird – und damit nicht übersehen wird, was noch zu tun bleibt –, war es nötig, einen neuen noch nie dagewesenen Versuch zu unternehmen, die reichen Ergebnisse einiger Dialoge mit den Partnern des Westens als Ernte einzubringen und die verbleibenden Aufgaben zu benennen." (Nr. 1)

Die meisten Dialoge haben zu Studiendokumenten der Gemeinsamen Kommission geführt, sind zwar leider „keine verbindlichen autoritativen Texte" geworden, sondern nur Dialogtexte, aber waren daher eine Herausforderung für die beteiligten Kirchen, weil sie „der

Rezeption und der Anerkennung in der Kirche und durch die Kirche“ bedürfen (Nr. 1). Konkret sind es neben den Dialogen mit den Kirchen des Ostens (Die östliche Sektion befasst sich mit den Orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen, den Kopten, Syrern, Armeniern, Äthiopiern und Malankaren sowie mit der Assyrischen Kirche des Ostens.) die vier genannten Dialoge (Die westliche Sektion, verantwortlich für die Kontakte zu den verschiedenen Konfessionen des Westens) in Nr. 2 (s. Anhang S. 213 ff: Das sind die Dokumente der vier untersuchten Dialoge,

1. die Dokumente zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und der Römisch-Katholischen Kirche (Dokumente der ARCIC)

2. die Lutherisch/Römisch-Katholischen Dialoge mit den Phasen I (1967–1972), Phase II (1973–1984) Phase III (1986–1993) und der Phase IV (1995–2006)

3. die Methodistisch/Römisch-Katholischen Dialoge von 1971–2006

4. und die Reformiert/Römisch-Katholischen Dialoge mit der Phase I (1970–1977), Phase II (1984–1990) und der Phase III (1998–2005)

Während diese Dialoge bilateral waren, gibt es eine Vielfalt von Dialogprozessen, z. B. zur Rechtfertigungslehre und eine Reihe von zunehmenden Wechselbeziehungen unter den Dialogpartnern, die in einzelnen Dokumenten Ergebnisse, Vereinbarungen und Übereinstimmungen darlegen, z. B. die Leuenberger Konkordie (1973), die Meissener Gemeinsame Feststellung (1988), die Porvooer Gemeinsame Erklärung (1992) u. v. a.

Kaspers Verdienst ist es wohl, systematisch sein vorliegendes Projekt auf dem katholischen Verständnis des ökumenischen Dialogs und auf den Prinzipien des Ökumenismus zu gründen, wie sie in LG 8 u. 15 und in UR 2–4 und auch von den darauf folgenden ehramtlichen Dokumenten formuliert wurden. So kann sich der/die LeserIn in dieser Ergebniszusammenfassung gezielt einen ganz konkreten Überblick verschaffen. Kardinal Kasper hat die genannten Dialoge in vier Hauptthemen durchdekliniert und damit sich auf die Grundlage und das Ziel aller Dialoge, auf Jesus Christus, berufen:

Das 1. Kapitel: „Die Grundlagen unseres gemeinsamen Glaubens: Jesus Christus und die Trinität“ verweist dabei deutlich auf „die trini tarischen und christologischen Grundlagen des Glaubens und die frühen Bekenntnisse“ (Nr. 6) der behandelten vier Dialoge „im Kontext der Entwicklung und Darlegung eines theologischen Rahmens“ (Nr. 6), um darin auch andere Differenzpunkte ansprechen zu können. Gerade in diesem Kapitel haben die Dialoge „einen hohen Grad an Übereinstimmung in diesen Grundfragen“ (Nr. 6), was für eine Wiederherstellung der Einheit der

Christen wesentlich ist.

Das 2. Kapitel: „Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung“ (Nr. 14–23) markiert das zentrale Thema der Reformation und den hoffnungsvollen Ausblick, dass ein weiterer Konsens in der Rechtfertigungslehre erreicht werden kann.

Das 3. Kapitel: „Die Kirche“ (Nr. 24–79), das umfangreichste Kapitel, zeigt, wie das Thema „Kirche“ ins Zentrum der ökumenischen Gespräche gerückt ist, wie ökumenische Missverständnisse beseitigt werden konnten, wie polemische und historische Konflikte revidiert und gelöst werden konnten, aber auch „das grundlegende ökumenische Problem der wahren Bedeutung der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche“ (Nr. 79).

Das 4. Kapitel: „Die Sakramente der Taufe und der Eucharistie“ (Nr. 80–98) „zeigt, dass sich zur Taufe ein beachtlicher und zur Eucharistie ein wachsender Konsens ergibt“ und gerade hier in den Dialogen von positiven Ergebnissen gesprochen werden darf.

Jedes der vier Kapitel beginnt mit einer kurzen Beschreibung der oft polemischen Kontroversen in der Reformationszeit und den folgenden Jahrhunderten; der Hauptteil beschreibt und analysiert dann den Fortschritt, der in den Dialogprozessen erreicht wurde, vor allem die vielen Konvergenzen und einige Konsense, offene Fragen und verbleibende Differenzen und jedes Kapitel schließt mit einer Reflexion und Evaluation ab.

Im Rückblick hat Kasper allen Grund, dankbar auch auf die „reichen Früchte“ zu blicken, die aus den Dialogen geerntet wurden, aber als kritischer Leser darf man zwar nicht entmutigt sein, wenn die Ernteergebnisse nicht so „reif“ sind, wie sich das viele ökumenisch Gesinnte wünschen. Doch wenn man das Bild von der „Ernte“ gebraucht, dann weiß jeder Kultivator, dass man für eine reiche Ernte etwas tun muss; da bedarf es der Hege und der Pflege, des Umgangs mit dem „Saatgut“; doch Theologen schieben leider allzu leicht alles dem Hl. Geist „in die Schuhe“. Man muss mit dem Autor ganz realistisch eingestehen, dass wir das Ziel der ökumenischen Pilgerschaft noch nicht erreicht haben. Im Klartext heißt das, dass die Ernte Jahr für Jahr besser werden muss und wir Christen und Christinnen dafür menschlich, theologisch, spirituell, pastoral, sozial etc. etwas in unseren Kirchen konkret tun müssen.

Nach Kardinal Kasper müssten die Fortschritte in der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen in den Gemeinden stärker, leidenschaftlicher und hoffnungsvoller spürbar werden. Daher sei es auch wichtig, die Ergebnisse von etwa 40 Jahren offizieller Dialoge den verschiedenen Gemeinden deutlicher mitzuteilen, denn es geht darum, dass die Gemeinden „in ihrem Glaubensleben stärker den erreichten Fortschritt in Richtung Einheit aus-

drücken können“ (aus einem Schlusskommunique zu einer Ökumene-Konferenz in Rom 2011).

Es ist ein Verdienst von Kardinal Kasper mit dieser klaren und übersichtlichen Zusammenfassung eine gewisse Orientierung hoffnungsvoll aufgezeigt zu haben; aber viele aufmerksame, ökumenisch engagierte Menschen, die zwar an diesen Dokumenten mitgearbeitet haben, werden sich schwer tun, manche Auswertung, die Evaluation den Gläubigen in allen beteiligten Kirchen klar zu machen, um letztlich konkrete Schritte aufzuzeigen, die einen Reifegrad in einer ökumenischen Ernte aufweisen, von der die ökumenisch engagierten Menschen sagen können, wir sind auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit glaubwürdig weitergekommen. Viele ungelöste Probleme werden seit Jahrzehnten zum xten-Male besprochen, an den Fakultäten durchgekaut, in wissenschaftlichen Zirkeln immer wieder aufgewärmt, von Gläubigen an der Basis vorschnell beantwortet und in einem „vorausschauenden Gewissensgehorsam“ persönlich gelöst. 30 Jahre nach Lima sind manche Probleme im hermeneutischen Zirkel vielfach immer wieder durchleuchtet worden, für manche Betroffene zu allem Überdruss, sodass manchem Gläubigen die gewissenhafte Selbstverantwortung im Lösungsprozess näher steht als der gemeinsame Dialogprozess der Kirchen und die Aufforderung zu neuem Mut und Hoffnung. Dass der Hl. Geist der führende Initiator des gesamten Geschehens sowohl für die Kirchen wie für jeden Einzelnen ist, ist zwar allen klar, aber es muss auch festgestellt werden, dass zunehmend mehr Menschen an der Härte, Kälte, Selbstgenügsamkeit ihrer eigenen Kirchen, mancher Mitmenschen verzweifeln, scheitern und sich aufgeben und dafür ihren „persönlichen Glauben“ zum Ausdruck bringen, auch außerhalb der „koinonia“, also außerhalb der Gemeinschaft Kirche.

Zu Geduld und Beharrlichkeit im Streben nach der Kircheneinheit hat Kardinal Kasper immer wieder angemahnt. Ökumene laufe eben nicht über billige Kompromisse, sondern über den gemeinsamen Glauben, der aus der Hl. Schrift geschöpft werde. „Über die Bibel haben wir uns getrennt, über die Bibel müssen wir uns wieder einigen“, sagt er bei der Gedenkfeier zum 125. Geburtstag von Kardinal Bea. Die Einheit der Kirche sei keine organisatorische Frage, sie geschehe nicht nach den Regeln der Fusion von Großfirmen zu einer „Superkirche“; es gehe auch nicht um eine kalkulatorische Angelegenheit auf dem Reißbrett, vielmehr sei die kirchliche Einheit ein Geschenk des Hl. Geistes. Heute bewege sich Ökumene eher in kleinen Gruppen, mehr als öffentlich bekannt – ein Zugeständnis des Autors, der schon früher zur Gründung ökumenischer Räte der Kirchen aufgefordert hat. Von der Stagnation könne keine Rede sein,

denn Kardinal Kasper wird eher als ökumenischer Brückenbauer zwischen den Kirchen, denn als Bahnbrecher der Ökumene angesehen und habe wie seine Vorgänger im „Einheitssekretariat“ immer ein tieferes Auslegen der Hl. Schrift und gründlicheres Verstehen des Evangeliums als die Zielsetzung für eine erneuerte Kirche angestrebt.

„Das letzte Kapitel enthält vorläufige Schlussfolgerungen, die die positiven Ergebnisse und die verbleibenden Fragen zusammenzufassen versuchen und vorurteilslos in die Zukunft blicken“ (Nr. 4).

So lauten seine vorläufigen Schlussfolgerungen (vgl. Nr. 99–112) lapidar:

- Es gibt offizielle Gespräche.
- Ungelöste Fragen müssen in nächster Zeit aufgegriffen werden.
- Wesentliche Punkte der Lehre sind im Konsens gelöst.
- Der ökumenische Dialog beginnt bei Gemeinsamkeiten: beim apostolischen Glauben, beim erneuerten Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition und
- bei der zentralen Botschaft von der Rechtfertigung (Nr. 103),
- bei einem konvergierenden bzw. konsentierenden Verständnis des Wesens der Kirche und
- in neuen Zugängen beim Sakrament der Taufe und Eucharistie

Diese „Grundlagen des christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog“ mit einem Anhang („Allgemeine Abkürzungen“ und „Die Dokumente der vier untersuchten Dialoge“) erklären mit bestechender Klarheit nicht nur die Kernfragen im ökumenischen Dialog, sondern verweisen auch auf all die ungelösten Probleme in den Dialogen und verschaffen so den Lesern einen sehr guten Überblick über alle erreichten Übereinstimmungen, über noch vorhandene Meinungsverschiedenheiten und verleihen Hoffnung zu weiteren pastoralen Vorgehensweisen, um den gemeinsamen Weg in Richtung „Einheit der Christen“ im ökumenischen Gespräch zu verankern.

J. Georg Schütz

Pastor Sören Asmus, Helmholtzstraße 6, 42105 Wuppertal; Dr. Athanasios Basdekis, Bachstraße 5, 65830 Kriftel; Dr. Christine Bergmann, Rudolf-Ditzen-Weg 3, 13156 Berlin; Prof. Dr. Angela Berlis, Universität Bern, Fakultät für Theologie, Längassstraße 51, CH-3000 Bern 9; Prof. Dr. Peter Dabrock, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Kochstraße 6, 91054 Erlangen; Prof. Dr. Fernando Enns, FB Evangelische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Dr. Vassilios G. Fanaras, Kolokotroni 16, 55337 Triandria, Thessaloniki, Griechenland; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Prof. Dr. Konrad Hilpert, Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastraße 4, 80802 München; Dr. Manoj Kurian, Ökumenischer Rat der Kirchen, route de Ferney 150, CH-1211 Genf 2; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg; Dipl.-Theol. Patrik Mähling, Justus-Liebig-Universität Gießen, Stabsabteilung A2, Ludwigstr. 23, 35390 Gießen; Prof. Dr. Ilse Müllner, Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel, Diagonale 9, 34109 Kassel; Prof. Dr. Johanna Rahner, Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel, Diagonale 9, 34109 Kassel; Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Katholisch-Theologisches Seminar, Deutschhausstraße 24, 35037 Marburg; Dr. Dr. habil. J. Georg Schütz, Amselweg 20, 63741 Aschaffenburg; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

Titelbild: adpic Nr. 333935, Urheber M. Gann

Thema des nächsten Heftes 4/2012:

Nicht nachlassen im Dialog: Abendmahl/Eucharistie 2012

mit Beiträgen u. a. von Michael Nausner, Friederike Nüssel, Innocent Oyibo, Friederike Nüssel, Dorothea Sattler, Athanasios Vletsis, Susan Wood

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; 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@ottmedia.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 Oktober 2012.

Oktober–Dezember
4/2012
61. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Nicht nachlassen im Dialog: Abendmahl/Eucharistie 2012

mit Beiträgen von Michael Nausner, Friederike Nüssel, Innocent Oyibo, Dorothea Sattler, Susan K. Wood



Inhalt

Zu diesem Heft 387

Susan K. Wood, Die Eucharistie: Ökumenische Errungenschaften und bleibende Unterschiede 389

Dorothea Sattler, Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl"? Eine offene Frage im Für und Wider 411

Friederike Nüssel, Ist eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl" möglich und sinnvoll? Überlegungen aus evangelischer Sicht 429

Michael Nausner, Gebrochenheit und Erneuerung der Schöpfung. Das Abendmahl als theologische Basis sozialer Gerechtigkeit 440

Innocent Oyibo, Katholisches Eucharistieverständnis und Inkulturation am Beispiel der afrikanischen Theologien 457

Dokumente und Berichte

Gemeinsam für das Leben! Der ÖRK zwischen Kingston und Busan. Bericht von der 60. Zentralausschuss-Sitzung des ÖRK vom 28. August bis 5. September 2012 (**Frank Schürer-Behrmann**) 471

Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen. Erläuterungen zur Studie der Gruppe von Farfa Sabina (**Myriam Wijlens**) 478

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 494

Diese Ausgabe enthält eine Beilage der Evangelischen Verlagsanstalt, Leipzig. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

nicht nachzulassen im Dialog über das Abendmahl bzw. die Eucharistie – das bedeutet vor allem: ernst zu nehmen, was eigentlich schon alles erreicht ist. Das vorliegende Themenheft zeigt deutlich, was die Kirchen den Gemeinden schuldig sind: Ein weitgehender Konsens über die klassischen trennenden Fragen in der Debatte wie die über die Realpräsenz Christi, den Opfercharakter der Messe oder den sog. Laienkelch wartet dringend darauf, in das Bewusstsein der Gläubigen einziehen zu dürfen statt verschwiegen zu werden. Und über den bleibenden Disput zur Amtsfrage höre man erst einmal zwei Sätze aus dem Brief von *Joseph Kardinal Ratzinger* aus dem Jahr 1993 an den damaligen bayrischen Landesbischof Johannes Hanselmann: „Ich zähle im übrigen zu den wichtigsten Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs gerade die Einsicht, daß die Frage nach der Eucharistie nicht auf das Problem der ‚Gültigkeit' eingeengt werden darf. Auch eine am Sukzessionsbegriff orientierte Theologie, wie sie in der katholischen und in der orthodoxen Kirche gültig ist, muß keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im evangelischen Abendmahl leugnen." Diese Sätze spielten eine vorantreibende Rolle im US-amerikanischen Dialog von Lutheranern und Katholiken und werden deshalb hier von *Susan Wood* in ihrem Beitrag über die internationalen „Errungenschaften" des Dialogs zitiert. Sie münden in den Vorschlag einer flexiblen Handhabung der Amtsfrage in der Eucharistie-Debatte, die auch einem anders konzipierten Amt in evangelischen Kirchen zugesteht, „Zutritt zur (eucharistischen, U. L.-W.) Gemeinschaft des Heils" zu verschaffen. Ganz ähnlich hört sich die evangelische Position von *Friederike Nüssel* an, die allerdings skeptischer ist über die Chancen einer katholischen (und orthodoxen) Akzeptanz einer solchen Flexibilisierung der Amtsfrage. Sie äußert sich hier zu einem Projekt des deutschen Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (sic), über dessen Realisierung man sich dort noch nicht einig ist: Ist eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl" möglich und sinnvoll? In der Hoffnung auf Mitstrei-

tende in Wissenschaft und Kirche trägt die katholische Wissenschaftliche Leiterin des ÖAK (und Mitherausgeberin der ÖR) *Dorothea Sattler* hier ein Für und Wider abwägendes Plädoyer für ein solches Unterfangen vor.

Auf welche Fragen man dabei in neu erweckter ökumenischer Sensibilität kommen mag, kann man staunend bei der Lektüre der Beiträge dieses Heftes entdecken: Müssen wir nicht noch deutlicher von einer spezifischen „Modalität" des Sakraments sprechen lernen? Müssen wir nicht die Vorstellung einer erinnernden Vergegenwärtigung (Anamnese) viel stärker in die Katechese hinein vermitteln, auch um Missverständnisse der katholischen Verwendung des Opferbegriffs in der Eucharistie zu verhindern? Müssen wir nicht überhaupt die Debatten über Lehrdifferenzen, die zurückreichen bis in die Reformationszeit, mit einem aufmerksameren Blick auf die gegenwärtige Praxis führen? Sind wir nicht immer noch viel zu sehr fixiert auf eine dogmatische Lehrsprache, sollten wir nicht die Liturgie und das, was hier geschieht, stärker berücksichtigen? Und: Wie wollen wir die eucharistische Gemeinschaft denken – erfasst sie die Lebenden und die Toten oder gilt sie nur den Lebenden allein?

Zwei weitere Beiträge weisen die Überlegungen gerade in diese Richtung: *Michael Nausner* entwickelt aus dem römisch-katholisch-methodistischen Dialog die sozialethischen Implikationen von Abendmahl/Eucharistie weiter. Lateinamerikanische und US-amerikanische Diskurse können dafür ebenso herangezogen werden wie Arbeiten von Margot Käßmann, Luise Schottroff und Andrea Bieler. Zweifellos ein wichtiger Hinweis. *Innocent Oyibo* aus Nigeria zeigt, wie andere Kulturen mit der Einbindung der Toten in die Gemeinschaft der Heiligen umgehen: Gerade die Ahnen sind diejenigen, die Lebenskraft weitergeben. Haben wir vielleicht schon Lebenskraft verloren, wenn wir die Abendmahlsgemeinschaft ausschließlich als Angelegenheit der Lebenden betrachten?

Was es noch zu lesen gibt in diesem Heft: „Dokumente und Berichte" informieren über die jüngste Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses und last but not least durch die Publikation eines Vortrages der katholischen Kirchenrechtlerin *Myriam Wijlens* über die Ideen der Gemeinschaft von Farfa Sabina zu einem ökumenisch-kommunizierbaren katholischen Verständnis des Papsttums (vgl. dazu auch die Rezension von Johanna Rahner in ÖR 60 [2011], 559–561.)

Leider mussten wir wegen plötzlicher Erkrankung des Autors auf einen zugesagten Beitrag von orthodoxer Seite verzichten. Für die Kooperation bei der Erstellung dieses Heftes gebührt *Johanna Rahner* aus dem Redaktionsteam besonderer Dank.

Mit den besten Wünschen für eine bereichernde Lektüre grüßt herzlich im Namen des Redaktionsteams Ulrike Link-Wieczorek

Die Eucharistie: Ökumenische Errungenschaften und bleibende Unterschiede



Susan K. Wood[1]

Obwohl das Sakrament der Einheit zusammen mit der Taufe eines der grundlegenden christlichen Sakramente ist, ist gerade die Eucharistie ironischerweise ein Konfliktfeld kirchlicher Trennungen gewesen. Die strittigsten Punkte waren die Frage der Realpräsenz Christi in der Eucharistie, die Eucharistie als Gedächtnis und Opfer, die Rolle des Heiligen Geistes im Sakrament und das Verhältnis von Eucharistie und Kirche. Es gab auch noch weitere Differenzen, etwa ob der Kelch auch den Laien gereicht werden soll, ob die sakramentale Gegenwart Christi auch nach der Eucharistiefeier noch fortdauert und ob die eucharistischen Elemente Objekte der Verehrung auch nach dem eucharistischen Gottesdienst sind. Diese Abhandlung stellt die Positionen Luthers, Zwinglis, Bullingers, Calvins und des Konzils von Trient zur Lehre von der Eucharistie kurz zusammenfassend dar, um die Unterschiede aufzuzeigen, die durch ökumenische Anstrengungen überwunden werden mussten und gibt einen Überblick über die ökumenischen Fortschritte in der Frage der Gegenwart Christi in der Eucharistie und des Opfercharakters der Eucharistie. Sie weist darauf hin, welche konzeptuellen Entwicklungen diese ökumenischen Durchbrüche ermöglicht haben und benennt die Themen, die weiterer ökumenischer Arbeit bedürfen.

[1] Susan K. Wood, SCL, eine Schwester der Nächstenliebe von Leavenworth, ist Theologieprofessorin an der Marquette University in Milwaukee (Wisconsin).

ÖR 61 (4/2012), S. 389–410

Luther verstand das Sakrament des Abendmahls als ein *testamentum,* als Verheißung eines Sterbenden. Er begriff Jesu Verheißung (*testamentum*) vor allem als eine Verheißung von Gnade und Vergebung der Sünden. Er wies jedoch auch mit Nachdruck darauf hin, dass man sich auf Jesu Versprechen, wahrhaftig in Leib und Blut gegenwärtig zu sein, unbedingt verlassen könne. Luther war der Auffassung, dass die Worte Christi, „Das ist mein Leib" (vgl. Apologie der Confessio Augustana, X, 4), wörtlich zu verstehen seien. Insofern unterschied sich Luthers Auffassung von der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament nicht von der katholischen. Vielmehr dis-tanzierte sich Luther von dem Züricher Reformator Huldrych Zwingli, mit dem er 1529 in Marburg zusammengetroffen war, und nach dessen Lehre Christus in der Eucharistie nur auf geistliche Weise gegenwärtig sei. Beide betonten zwar die Wichtigkeit des Glaubens des Kommunikanten, Luther aber widersprach der These, dass der Glaube Ursache oder Bedingung der Gegenwart Christi in der Eucharistie sei. Er war der festen Überzeugung, dass es nicht der Glaube sei, der die Gegenwart Christi bewirke, sondern dass Christus sich dem Kommunikanten selbst gebe, seinen Leib und sein Blut, ob dieser nun glaube oder nicht.

Luther lehnte die katholische Lehre von der Transsubstantiation ab, nach der die Substanz von Brot und Wein sich in die Substanz von Leib und Blut Christi wandelt. Er widersprach zwar nicht der Gegenwart Christi in der Eucharistie, aber er widersprach dem seiner Ansicht nach falschen und unnötigen Wunder einer Vernichtung der Brot- und Weinsubstanz. Für Luther sind Christi Leib und Blut „in, mit und unter" den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig, d. h. es gibt einen Austausch der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) zwischen Christi Leib und Blut und dem Brot und Wein. Dies schafft eine sakramentale Einheit zwischen dem Brot und dem Leib Christi und dem Wein und dem Blut Christi analog zu und doch verschieden von der Einheit der zwei Naturen Christi: „Wiewohl solche Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit Brot und Wein nicht eine persönliche Vereinigung, wie beider Naturen in Christo, sondern eine sakramentliche Vereinigung [unio sacramentalis] ist …" (Konkordienformel VII, 38; vgl. Luthers Werke, WA 26, 442). Luther verglich diese Form der Vereinigung durch den Austausch der Eigenschaften mit der Einheit von Eisen und Feuer in einem erhitzten Eisen. In der Wittenberger Konkordie, einer 1536 getroffenen Übereinkunft der Wittenberger Theologen mit süddeutschen und Schweizer reformatorischen Theologen, heißt es: „Sie bekennen, laut der Worte Irenäi, daß in diesem Sakrament zwei Dinge sind, ein himmlisches und ein irdisches. Demnach halten und lehren sie, daß

mit dem Brot und Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei, gereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi. Und wiewohl sie keine Transsubstantiation … glauben, … so lassen sie [doch] zu, daß durch sakramentliche Einigkeit das Brot sei der Leib Christi usw." (auch Konkordienformel VII, 14). Manchmal wird der Begriff „Konsubstantiation" verwendet, um die Luthersche Lehre von der gleichzeitigen Gegenwart von Brot und Leib Christi in der Eucharistie zu bezeichnen. Luther selbst aber hat diesen Ausdruck nicht verwendet, denn er lehnte alle philosophischen Begriffe für die Eucharistie ab. Weder sprach er von „Konsubstantiation" noch von „Transsubstantiation", um das Geschehen in der Eucharistie zu beschreiben.

Außerdem war die Transsubstantiationslehre für die Lutheraner untrennbar mit einer Reihe von üblichen eucharistischen Praktiken verbunden, die ihrer Ansicht nach den rechten Gebrauch des Sakraments verletzten. Der Grundsatz, dass *„Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam"* (das ist: Wenn man die Stiftung Christi nicht hält, wie er's geordnet hat, ist es kein Sakrament) (VII, 85), lag der lutherischen Ablehnung zugrunde, die konsekrierte Hostie in Tabernakeln aufzubewahren oder in Monstranzen zur Verehrung auszustellen. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Lutheraner der Ansicht waren, die Gegenwart Christi ende mit dem Gottesdienst. Einem rechten Gebrauch des Sakraments gemäß sollten die übriggebliebenen konsekrierten eucharistischen Elemente verzehrt werden, sodass keine unverzehrten eucharistischen Elemente für ein weiteres Abendmahl übrigblieben. Darum ermahnte Luther den lutherischen Pfarrer Simon Wolferinus in einem ersten Brief am 4. Juli 1543, keine übriggebliebenen konsekrierten eucharistischen Elemente mit neu konsekrierten zu vermengen. Weiter schrieb er: „Denn ihr könnt so, wie wir hier [d. h. in Wittenberg] tun, das, was beim Sakrament übrig ist, mit den Kommunikanten austrinken und aufessen, so daß es nicht nötig werde, diese ärgerlichen und gefährlichen Fragen vom Aufhören der sakramentlichen Handlung zu erregen …"[2] (Luthers Sämtl. Schriften, hg. von J. G. Walch, Bd. 20, [Repr. Groß Oesingen 1986], 1607). Nach Luthers Lehre blieb die unio sacramentalis erhalten, bis der letzte Kommunikant empfangen hatte und die Elemente vollständig verzehrt worden waren:

[2] Zitiert in *Mickey Mattox:* Offered and Received: Lutheran Theology and Practice of the Eucharist, in: Lutheran Forum 37 (2), 33?44, 37. Mattox schrieb diesen Aufsatz als Research Professor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg für die elfte Plenartagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission, die im Oktober 2002 in Oslo zum Thema „The Mystery of the Church: Mysteria/Sacraments as Means of Salvation" stattfand.

> „Wir werden demnach die Zeit oder die sakramentliche Handlung in solcher Weise erklären (definiemus), daß sie ihren Anfang nehme mit dem Beginn des heiligen Vaterunsers, und daß sie daure, bis alle kommuniziert, den Kelch ausgetrunken, die Hostien gegessen haben, das Volk entlassen worden ist, und man vom Altar weggegangen ist." (Zweiter Brief an Wolferinus vom 20. Juli 1543; Walch, Bd. 20, 1608–1609)

Die lutherische Lehre von der wahren und substantiellen Gegenwart Christi in der Eucharistie, wie sie im Artikel 10 des Augsburger Bekenntnisses formuliert wird, wurde in der römisch-katholischen Confutatio der Confessio Augustana durchaus gebilligt: „Der zehendt articl, wie der mit worten furbracht ist, hat nichts schedlichs, das zu verwerfen sey. Dann sy bekennen, das in dem sacrament nach ordentlicher consecration wesentlich und warlich zugegen sey der leib und das bluet Christi." Die Confutatio kritisiert jedoch, dass die Lutheraner nicht ausdrücklich der Konkomitanzlehre zustimmen, jener Lehre der römisch-katholischen Kirche, wonach Leib und Blut Christi gleichermaßen in jeder der konsekrierten Elemente Brot und Wein gegenwärtig sind: „Solchs aber doch mit disem anhang zugelassen warden mag, das die fursten glauben, das under yeder gestalt insonderhait gegewurtig sey der gantz Christus; und nit minder sey das bluet Christi nach und mit volgender weiße under der gestalt des brots, gleicherweiß [concomitantiam] als er ist under der gestalt des weins, und herwider." (Confutatio der Confessio Augustana, X. Vom Heiligen Abendmahl). Die Konkomitanzlehre hatte sich gemeinsam mit der Transsubstantatiosnlehre entwickelt und zu der „Kommunion unter einerlei Gestalt" geführt, einer Praxis, die im 12. Jahrhundert weit verbreitet war und dann vom Konzil von Konstanz 1415 verordnet und durch das Konzil von Trient bestätigt wurde.

Reformierte Theologien der Eucharistie haben eine sehr spezifische Variationsbreite aufgrund des Wirkens der frühen Reformatoren – Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger und Johann Calvin –, von denen jeder eine eigene eucharistische Theologie vertrat. Nach Zwinglis Auffassung ist das Sakrament des Abendmahls in erster Linie ein Zeichen, das über sich hinausweist auf den auferstandenen und aufgefahrenen Christus.[3] In seiner Theologie wird deutlich zwischen dem Zeichen und der Wirklichkeit, auf die es hinweist, unterschieden; und seiner Sicht nach lassen es göttliche Macht und Freiheit nicht zu, dass Gott durch die sakramentalen Elemente gebunden ist. Es wird deshalb oft auf die entscheidende Bedeutung von

[3] *Huldrych Zwingli:* Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi, in: Zwinglis Hauptschriften, Bd. 11, Zürich 1948, 227.

Symbol und Zeichen für Zwinglis Theologie des Abendmahls hingewiesen. Sich auf die Kirchenväter beziehend, schreibt er: „Es ist auch bei den alten Lehrern gleich wie bei uns Gebrauch, daß sie das Brot und Wein den Leichnam und Blut Christi genannt haben, wiewohl sie die nun für eine Bedeutung und Erinnerung des Leichnams und Bluts Christi verstanden haben …“[4] Nach Zwingli war mit dem Satz „Das ist mein Leib“ gemeint „Das bedeutet meinen Leib“. In diesem Sinne schrieb er: „‚Nehmt und esst! Das bedeutet meinen Leib, der für euch gegeben wird.‘“ Die Bedeutung davon wird sicherlich sein: ‚Nehmt und esst! Das, was ich euch zu tun heiße, wird für euch meinen Leib bedeuten oder an ihn erinnern, der nun euch gegeben wird.‘“[5]

Zwingli bejahte die göttliche Gegenwart Christi im Abendmahl und in der Gemeinschaft der Gläubigen, obwohl er das Abendmahl als Gedächtnismahl auffasste. Er sah Christus in geistlicher Weise im Abendmahl gegenwärtig, aber nicht auf substantielle Weise: „Im Weiteren ist seit einiger Zeit unter uns hitzig darüber gestritten worden, was die Sakramente oder Zeichen im Abendmahl bewirken oder vermögen. Die Gegner behaupten dabei, die Sakramente gäben den Glauben, vermittelten den natürlichen Leib Christi und bewirkten, daß er gegenwärtig gegessen werde, während wir mit gutem Grund anders denken.“[6] Für Zwingli bot das Abendmahl der Gemeinde die Gelegenheit des Dankes dafür, dass Christus sein Leben zur Erlösung hingegeben hat, zum Bekennen des Glaubens und dazu, sich zu Gehorsam und Dienst Christus gegenüber zu verpflichten.

Für Heinrich Bullinger, den anderen bedeutenden reformierten Theologen, sind die Sakramente Zeugnisse von Gottes Gnade und Siegel für die Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen. Bullinger vertrat eine ähnliche Position wie Zwingli; nach ihm hatten die sakramentalen Zeichen keine innere Beziehung zu dem, was sie bezeichneten. Die Sakramente waren also keine Gnadenmittel. Sie waren deswegen aber nicht bedeutungslos, denn sie „wurden ja von Gott dazu eingesetzt, den guten und geneigten Willen Gottes uns gegenüber und die Predigt des Evangeliums und alle Verheißungen des Lebens und des Heils sichtbar zu bezeugen und wie Siegel zu sein …“[7] Wenn der Pfarrer das Brot darbietet und zugleich die Worte des

4 *Zwingli,* Nachtmahl Christi, siehe a. a. O., 242.

5 Brief an Matthäus Alber, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 3, Leipzig 1914, (Corpus Reformatorum 90), 345.

6 *Huldrych Zwingli:* Erklärung des christlichen Glaubens (1531), in Zwinglis Hauptschriften, Bd. 11, Zürich 1948, 324f.

7 *Heinrich Bullinger:* Schriften V: Dekade V, Predigt 7 (341), hg. von *Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz*, Zürich 2006, 357.

Herrn gehört werden, empfängt der Gläubige in seinem Innern zugleich den Leib und das Blut des Herrn im Wirken Christi durch den Heiligen Geist.[8]

Johannes Calvin, der nach Zwingli als Reformator wirkte, wandte sich in seinen späteren Jahren gegen die Auffassung, wonach die Eucharistie ein rein äußerliches Symbol sei, und bekräftigte nachdrücklich die Ansicht, sie sei ein Gnadenmittel und substantielle Teilhabe am wahren Leib und Blut Christi.[9] Obwohl er Begriffe wie figura, imago und symbolum gebraucht, betont er auch, dass die signa (Zeichen) Geheimnisse veranschaulichen, „an die sie doch gewissermaßen angefügt sind".[10] In seiner Schrift „Kleiner Abendmahlstraktat" (1541) schreibt er: „Zu Recht wird also das Brot Leib genannt, weil es ihn nicht bloß *darstellt*, sondern ihn uns auch darbietet."[11] Nichtsdestotrotz lehnte Calvin die Auffassung einer räumlichen oder körperlichen Präsenz der menschlichen Natur Christi „in" oder „unter" Brot und Wein ab. Er hielt dies Christi göttlicher Herrlichkeit für unwürdig und zudem unvereinbar mit dem Wesen der wahren menschlichen Natur Christi, die nun erhoben ist zur Rechten des Vaters. Christus ist gegenwärtig in „Wahrheit, Wirklichkeit und Wesen" aufgrund seiner Verheißung durch das Wirken des Heiligen Geistes, und Calvin versteht darunter eine Gegenwart der Person, nicht eine „physische" Gegenwart von Christi Leib und Blut, d. h. eine mit den Gestalten verbundene Gegenwart. Im Unterschied zu Luther glaubte er auch nicht, dass die Unwürdigen oder Ungläubigen am Sakrament Anteil hätten, sondern meinte, dass sie nur das Zeichen empfingen: „Daraus ziehen wir die Folgerung, dass alle, die des Geistes Christi ledig sind, das Fleisch Christi ebenso wenig zu essen vermögen, wie sie Wein trinken können, der nicht auch zugleich Geschmack hätte."[12]

Das Konzil von Trient (1545–1563) hatte nicht die Absicht, ein umfassendes katholisches Lehrgebäude darzulegen. Es reagierte vielmehr auf die unmittelbar anliegenden theologischen Kontroversen mit den Reformatoren und sprach dazu bestimmte ausgewählte Kernthemen an. Das Konzil nahm davon Abstand, die Reformatoren namentlich zu verurteilen, und es lag auch nicht in seiner Absicht, Kontroversen innerhalb der katholischen Theologie beizulegen. Das Konzil wollte primär die katholische Wahrheit

8 Siehe das Zweite Helvetische Bekenntnis (1564).

9 Siehe *Thomas J. Davis:* The Clearest Promises of God: The Development of Calvin's Eucharistic Teaching, New York 1995, 7–8.

10 *Johannes Calvin:* Institutio IV, 17, 5.

11 *Johannes Calvin:* Kleiner Abendmahlstraktatus (1541), in: Calvin-Studienausgabe, Bd. 1.2, Neukirchen-Vluyn 1994, 431–493, 453f.

12 *Johannes Calvin:* Inst. IV, 17, 33.

gegenüber dem zur Geltung bringen, was es als Irrtum begriff. Die nachtridentinische Theologie entwickelte sich zum großen Teil in der Folge dieses Gegensatzes und der diesen noch verstärkenden Apologien.

Das Konzil von Trient definierte die Realpräsenz Christi im Sakrament der Eucharistie, indem es bekräftigte, dass der ganze Christus, Leib und Blut zusammen mit Seele und göttlicher Natur im Sakrament der Eucharistie sind. Diese Gegenwart geschieht durch die Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes und des Weines in die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi, eine Verwandlung, die die Kirche „treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung (transsubstantiato) genannt“[13] hat. Dies erlaubt uns, eine Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit des Zeichens einerseits und der Wirklichkeit der Verwandlung andererseits zu treffen und beide im Begriff des Sakraments als Ereignis zu verbinden. Obwohl diese Lehrauffassung nicht alle Fragen zu der Gegenwart Christi beantwortet, war sie doch ein Ausgangspunkt für ein Verständnis des Mysteriums der Realpräsenz Christi in der Eucharistie.

Die Lehre von der Realpräsenz im ökumenischen Dialog

Die Erklärungen der ökumenischen Dialoge zeigen einen weitgehenden Konsens in der Frage der Realpräsenz in der Eucharistie.[14] *Der Pullach-Bericht* (1972) des internationalen anglikanisch-lutherischen Dialogs stellte fest: „Beide Kirchen bekräftigen die wahre Gegenwart (Realpräsenz) Christi in diesem Sakrament, aber keine von beiden versucht genau zu definieren, wie dies geschieht“ (§ 68). Die Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission versicherte in ihrem Bericht von 1978 (*Das Herrenmahl*): „Im Sakrament des Abendmahls ist Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, voll und ganz mit seinem Leib und seinem Blut unter dem Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig.“ Der Bericht erläuterte diese Übereinkunft näher, indem sich die Dialogpartner „gemeinsam gegen eine räumliche oder naturhafte Art der Gegenwart und gegen ein rein erinnerndes oder figuratives Verständnis des Sakraments“ wandten (§ 16).

Die *Leuenberger Konkordie* (1973) zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen stellte fest:

13 DH 1642.

14 Dieser Aufsatz berücksichtigt vor allem die Dialoge auf internationaler Ebene und die Vereinbarungen, die nationale Grenzen überschreiten.

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

Lutheraner und viele Reformierte waren sich uneins darüber, ob man die Gegenwart Christi nicht auf die Herzen der Gläubigen beschränkt sehen müsse und keine direkte Verbindung mit den sakramentalen Elementen bestehe. Die Konkordie erreichte hier einen grundlegenden Konsens und stellte fest:

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

Da die Nichtgläubigen ebenfalls den Leib und das Blut mit dem Munde empfangen, aber von Christus nicht geistlich genährt werden, ist die Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht eine Folge des Glaubens des Kommunikanten und hängt nicht von diesem ab.

Die *Porvooer Gemeinsame Feststellung* (1992), die zur vollen Abendmahlsgemeinschaft zwischen den protestantischen Episkopalkirchen und den National- bzw. Volkskirchen Nordeuropas führte, stellte fest:

> „Wir glauben, dass beim *Abendmahl (Eucharistie)* unter den Formen von Brot und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind, ausgeteilt und empfangen werden. Auf diese Weise empfangen wir den Leib und das Blut Christi, gekreuzigt und auferstanden, und in ihm die Sündenvergebung und alle anderen Gaben seiner Passion" (§ 32, h).

Diese Erklärungen blieben nicht ohne Kritik. Sowohl der *Leuenberger Konkordie* als auch der *Porvooer Gemeinsamen Feststellung* warf man vor, sie böten nur minimalistische Erklärungen zu der Frage der eucharistischen Realpräsenz, die auf eine Weise aufgefasst werden könnten, die dem traditionellen lutherischen Verständnis der Realpräsenz widersprächen.[15]

[15] Siehe die Einwände von *Eero Huovinen:* How Do We Continue? The Ecumenical Commitments and Possibilities of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, in: Pro Ecclesia 11/2 (2002), 176 und *George Lindbeck:* Reformation Heritage and Christian Unity, in: Lutheran Quarterly 2/4 (1988), 502.

Anglikaner und Katholiken konnten sich auf die Aussage einigen: „Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie setzt seine durch das Brot und den Wein, die in diesem Mysterium sein Leib und sein Blut werden, wirksam bezeichnete wahre Gegenwart voraus“ (Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission [ARCIC], *Die Lehre von der Eucharistie* [„Windsor-Erklärung“], 1971, § 6). Weitere Kernaussagen dieses Dialogs sind z. B.: „Die Elemente sind nicht bloße Zeichen: Christi Leib und Blut werden wirklich gegenwärtig und werden wirklich gegeben“ (*Die Lehre von der Eucharistie,* § 9)“, und: „Vor dem Eucharistiegebet gibt der Glaubende auf die Frage, ‚Was ist dies?‘ zur Antwort: ‚Es ist Brot.‘ Nach dem Eucharistiegebet antwortet er auf dieselbe Frage: ‚Es ist wahrhaft der Leib Christi, das Brot des Lebens‘“ (*Die Lehre von der Eucharistie:* Erläuterung [1979], § 6). Anlässlich der Frage, ob der Text „die Gewissheit, dass Christus [in den konsekrierten Elementen] sakramental und substantiell gegenwärtig ist“ ausdrückt, erläutern die *Klarstellungen* (*Klarstellungen* der ARCIC zu ihren Erklärungen über die Eucharistie und das Amt, 1993) in einem für die Dialoge hilfreichen Kommentar ihre Methode mit dem Hinweis, dass Paul VI. in Mysterium Fidei „die Rechtmäßigkeit neuer Wege“ anerkannt und dazu ermuntert habe, „diesen Wandel sogar durch den Gebrauch neuer Worte auszudrücken, vorausgesetzt, dass sie festhalten und wiedergeben, was mit Transsubstantiation ausgesagt werden sollte“.[16] Nach Aussage der *Klarstellungen* „möchte der *Schlussbericht* zum Ausdruck bringen, was das Konzil von Trient … mit dem Gebrauch dieses Begriffs [Transsubstantiation] klar intendiert hat“ (Klarstellungen, § 17). Dies öffnete für andere Dialoge den Weg, die substantielle Gegenwart Christi in der Eucharistie in Begriffen auszudrücken, die jenes seit der Reformationszeit so neuralgische Wort vermied.

Im reformiert/römisch-katholischen Dialog konnte festgestellt werden: „So erkennen wir dankbar an, daß beide Traditionen, die reformierte und die römisch-katholische, zu dem Glauben an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie stehen; und beide halten wenigstens daran fest, daß die Eucharistie unter anderem

– ein Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn,
– eine Quelle der Liebesgemeinschaft mit ihm in der Kraft des Geistes (daher die Epikleses in der Liturgie) und
– eine Quelle eschatologischer Hoffnung für seine Wiederkunft ist.

16 Zitiert nach *Walter Kardinal Kasper:* Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn/Leipzig 2011, 177.

(Reformiert/Römisch-katholischer Dialog, *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt,* 1977, Phase I, § 91; vgl. *Auf dem Weg zu einem Gemeinsamen Verständnis von Kirche.* Zweite Phase 1984–1990, § 152). Dieser Dialogbericht beschrieb die Gegenwart Christi als zugleich sakramental und personal und erklärte: „Diese Gegenwart ist sakramental, insofern sie die konkrete Form ist, welche das Geheimnis Christi in der eucharistischen Kommunion seines Leibes und Blutes annimmt. Es ist aber auch eine personale Gegenwart, weil Jesus Christus in seiner eigenen Person unmittelbar gegenwärtig ist und sich uns in seiner Wirklichkeit als wahrer Mensch und wahrer Gott gibt. In der Eucharistie teilt er sich selbst uns mit in der ganzen Realität seiner Gottheit und seiner Menschheit – seinen Leib, Geist und Willen, und zugleich bleibt er der Sohn, der im Vater ist, wie der Vater in ihm ist" (*Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt,* Phase I, § 83, vgl. §§ 76, 79, 84).

Im methodistisch/römisch-katholischen Dialog konnten ähnliche positive Aussagen getroffen werden. Zusammenfassend wurden die Punkte der Übereinstimmung bekräftigt: „Christus ist in der Fülle seines menschlichen und göttlichen Seins in der Eucharistie gegenwärtig. Diese Gegenwart ist nicht abhängig von der Erfahrung des Empfängers … Es handelt sich um eine einzigartige Weise der Gegenwart Christi; sie ist durch die heiligen Elemente von Brot und Wein vermittelt, die innerhalb der eucharistischen Handlung wirksame Zeichen des Leibes und des Blutes Christi sind" (Methodistisch/Römisch-katholischer Dialog, Dublin-Bericht, 1976, § 54; vgl. Denver-Bericht, 1971, § 83).

Was diese Konvergenzen möglich gemacht hat, war wohl zunächst ein tiefergehenderes Verständnis des Begriffs der Sakramentalität als einer Modalität von Gegenwart, die sich klar von einer physisch-geschichtlichen Gegenwart einerseits und einer rein geistigen nicht-substantiellen Gegenwart andererseits unterscheidet. Die Annahme der ersten Form von Gegenwart berücksichtigt nicht ausreichend, dass der *auferstandene* Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist, die zweite berücksichtigt nicht ausreichend die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie. Darüber hinaus betont eine erneuerte Würdigung der Epiklese das Handeln des Heiligen Geistes, durch dessen Kraft Leib und Blut Christi in den eucharistischen Elementen vergegenwärtigt werden. Eine richtige Einschätzung des Handelns des Heiligen Geistes verhindert jegliche automatisierende und mechanistische Auffassung der sakramentalen Wirksamkeit, denn durch sein Handeln werden Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt und wir zur Gemeinschaft mit Christus vereinigt.[17] Ein Bereich, der von den Dialogen nicht behandelt wurde, aber sich für die Zukunft als fruchtbar erweisen könnte, ist die Entwicklung einer Theologie der Gegenwart Christi als

Erstlingsfrucht der neuen Schöpfung. Eine solche Theologie würde das Handeln des Heiligen Geistes mit einer Christologie von Christi Auferstehung in einer Synthese zusammenbinden und nicht nur die inkarnatorischen Aspekte der wahren Gegenwart als einer substantiellen „Fleischwerdung" gleichsam der eucharistischen Elemente hervorheben, sondern auch betonen, dass der *auferstandene* Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist. Hier ist die Eucharistie nicht nur rückwärtsgewandt, in ihrer *Anamnese*, sondern auch vorwärtsgewandt in Antizipation, als Zusage einer eschatologischen Vollendung in Christus.

Die Eucharistie als Opfer

Nach Luthers Überzeugung bestand einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen seiner Lehre und der Lehre der katholischen Kirche in der Frage des Opfercharakters der Messe. Schon sehr früh sah Luther die Eucharistie als ein Lobopfer und versuchte in der Messe jede Spur eines Sühneopfers der Kirche zu eliminieren. Nach einer auf Duns Scotus zurückgehenden Theorie zur Praxis der Privatmessen wohnte jeder dieser zelebrierten Messen ein geistlicher Wert inne, der auf jemanden übertragen werden konnte, ganz nach den Absichten der Person, die für die Messe zahlte. Angesichts einer solchen Praxis war der Begriff des Messopfers für die Anhänger Luthers ein Zeichen der spätmittelalterlichen, weltlichen Macht der Kirche und ein Ausdruck von finanzieller Bereicherung. Auch stand für Luther der Begriff eines Messopfers dem zuwider, was er als das Wesentliche der Messe sah, dass sie nämlich zuallererst Gottes eigener Dienst sei, ein beneficium, das empfangen, und nicht ein sacrificium, das dargeboten werde.[18] Und nicht zuletzt meinte Luther, dass die Messopfertheologie in logischer Konsequenz zu dem Schluss führe, dass die Eucharistie eine unblutige Wiederholung des Herrenopfers sei.[19]

17 Die ökumenischen Dialoge nehmen verschiedentlich Bezug auf dieses Handeln des Heiligen Geistes; siehe ARCIC, *Die Lehre von der Eucharistie,* 9, 11; *Klarstellungen; Kirche als Gemeinschaft* (1990), § 17; für den lutherisch/römisch-katholischen Dialog siehe D*as geistliche Amt in der Kirche* (1981), 21, 22, 23; für den reformiert/röm.-kath. Dialog siehe *Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt,* 81, 82, 85; für den methodistisch/römisch-katholischen Dialog siehe *Nairobi-Bericht* (1986), 15; *Das Wort des Lebens [Rio-Bericht]* 1995, 15.

18 *Mickey J. Mattox:* Offered and Received: Lutheran Theology and Practice of the Eucharist, in: Lutheran Forum 37 (2), 33–44, 34.

19 Zu den Diskussionen zur Frage der Eucharistie in der ökumenischen Theologie siehe *Geoffrey Wainwright:* Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life, New

Luther betonte mit Nachdruck, dass im Abendmahl sich Christus selbst denjenigen gibt, die ihn empfangen, und dass er nur im Glauben als Gabe recht empfangen und nicht dargebracht werden könne. Ein Verständnis der Eucharistie als Opfer würde nach Luther bedeuten, dass sie zu einem guten Werk gemacht würde, das wir vollbringen und Gott darbieten. Dies würde das kostbarste Geschenk, das wir haben, in ein gutes Werk verwandeln. Im Verlauf der Reformation wurde die Messordnung so geändert, dass sie nicht länger eine Opferfeier war. Ebenso wenig konnte sie noch als gutes Werk aufgefasst werden. Nichtsdestotrotz sah Luther in der Messe ein Dank- und Lobopfer, weil im Dank eine Person anerkennt, dass er oder sie die Gabe braucht oder seine oder ihre Lage nur ändern kann, indem sie die Gabe erhält. Ein wahrhaftes Empfangen im Glauben enthält damit eine aktive Dimension, die nicht unterzubewerten ist.

Das Konzil von Trient bestätigte die traditionelle Lehre von der Eucharistie als eines Opfers von Christus und Kirche. Das Konzil stellte fest, dass Christus der Kirche ein sichtbares Opfer hinterlassen habe, „durch das jenes blutige [Opfer], das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeiten fortdauern und dessen heilbringende Kraft für die Vergebung der Sünden, die von uns täglich begangen, zugewandt werden sollte“.[20] Die zwei Hauptpunkte dieser Lehre sind: (1) Das Opfer Christi, das er darbrachte als Gabe seines ganzen Lebens, und (2) die Eucharistie als Opfer, das dargebracht wird durch den Priester in der Person Christi und seitens der Kirche. Die Messe ist Vergegenwärtigung, Gedächtnis und Zuwendung der am Kreuz von Chris-tus verdienten Gnaden an die Lebenden und die Verstorbenen.

Es wurde damals nicht voll begriffen, dass das Messopfer gerade als Sakrament das einzige Opfer Christi am Kreuz vergegenwärtigt, ohne es zu wiederholen.[21] Heute ermöglicht es eine engere Verbindung zwischen Opfer und Sakrament zusammen mit der Wiedergewinnung des liturgischen Begriffs der *Anamnese* in Lehre und Praxis der Eucharistie „die gläubige Überzeugung von der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi … auszusagen“.[22] Deshalb ist Kanon 4 des Konzils von Trient im Wesentlichen nicht anwendbar auf die heutige lutherische Abendmahls-

York 1980, 272ff, und *Risto Saarinen:* Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994, Göttingen 1997, 110ff.

20 DH 1740.

21 Vaticanum II, *Sacrosanctum Concilium,* 5.

22 *Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg* (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i. Br./Göttingen 1986, 121.

theologie. Ebenso trifft die scharfe Kritik an der katholischen Messe in den Schmalkaldischen Artikeln und im Heidelberger Katechismus nicht auf die aktuelle Lehre der römisch-katholischen Kirche zu.[23]

Katholiken verstehen die Begriffe „Gedächtnis" (*anamnesis*) und die „Anrufung des Heiligen Geistes" (*epiklesis*) in einem strengen Sinne. Die Kirche ruft nicht nur die Passion und die Auferstehung Jesu Christi in der Eucharistie in Erinnerung, sondern bringt vor den Vater die Selbstdarbietung seines Sohnes, die uns mit ihm versöhnt. Das Opfer des Sohnes, welches er ein für allemal am Kreuze dargebracht hat, wird sakramental gegenwärtig, d. h. wird in gewisser Weise gegenwärtig und wirklich gemacht.[24] Dies ist keine Wiederholung des Opfers Christi, sondern eine Re-Präsentation mittels *Anamnese,* durch die die Kirche sich mit Christi Opfer vereinigt in seiner Selbsthingabe an den Vater, um für die gesamte Menschheit Fürsprache einzulegen.

Das eucharistische Opfer im ökumenischen Dialog

Der bedeutendste Durchbruch in der Opferthematik gelang im anglikanisch/römisch-katholischen Dialog. Dieser Dialog ist in seiner Rezeption am weitesten fortgeschritten in der Form von Zustimmungen zu Dialogerklärungen, auf die offizielle Antworten und weitere Klärungen erfolgten. Die Übereinkunft über das Eucharistieopfer wurde erreicht durch eine Wiederaufnahme des Begriffs des „Gedächtnisses" (*Anamnese*): „Der Begriff des ‚Gedächtnisses' (memorial), wie er in der Passah-Feier zur Zeit Christi verstanden wurde – d. h. die Wirksammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart –, hat den Weg zu einem klareren Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie eröffnet. Das eucharistische ‚Gedächtnis' ist nicht nur das In-die-Erinnerung-Rufen eines vergangenen Ereignisses oder seiner Bedeutung, sondern die wirkungsvolle Verkündigung der großen Taten Gottes durch die Kirche" (ARCIC, *Die Lehre von der Eucharistie*, § 5; vgl. § 3). Die *Erläuterung* zu

23 Kanon über das Sakrament der Eucharistie 4: „Wer sagt, nach erfolgter Konsekration sei im wunderbaren Sakrament der Eucharistie nicht der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus, sondern nur bei Gebrauch, wenn er genossen wird, nicht aber davor und danach, und in den Hostien bzw. den konsekrierten Teilen, die nach der Kommunion aufbewahrt werden bzw. übrigbleiben, verbleibe nicht der wahre Leib des Herrn: der sei mit dem Anathema belegt" (DH 1654); vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 109, 123.

24 Ebd., § 1363.

der *Lehre von der Eucharistie* kommentiert, der Begriff *Anamnese* „ermöglicht uns darüber hinaus, mit einer starken Überzeugung den sakramentalen Realismus zu vertreten und einen bloßen Symbolismus zu verwerfen". Dasselbe Dokument klärt das Verhältnis von Opfer und Gedächtnis, indem es feststellt: „[So ist es] möglich, zur selben Zeit zu sagen, daß es nur ein unwiederholbares Opfer im geschichtlichen Sinne gibt, daß jedoch die Eucharistie ein Opfer im sakramentalen Sinne ist – sofern es klar bleibt, daß dies nicht als Wiederholung des historischen Opfers zu verstehen ist. / So gibt es nur ein geschichtliches, unwiederholbares Opfer, das Christus ein für allemal dargebracht und das der Vater ein für allemal angenommen hat. In der Feier des Gedächtnisses vereint Christus im Heiligen Geist sein Volk auf sakramentale Weise mit sich selbst, so daß die Kirche in die Bewegung seiner Selbsthingabe eintritt" (ARCIC, Die Lehre von der Eucharistie: *Erläuterung,* 1979, § 5). Der Begriff der *Anamnese* ermöglichte so eine Unterscheidung zwischen einem geschichtlichen Ereignis und seiner sakramentalen Repräsentation. Tatsächlich existiert das ein-für-allemal geschichtliche Ereignis des Opfers am Kreuz in einer unterschiedenen Modalität, der des Sakraments, das das unwiederholbare geschichtliche Ereignis vergegenwärtigt. Die Eucharistie ist ein Opfer auf sakramentale Weise. Die *Klarstellungen* der ARCIC (1993) zu ihren *Erklärungen über die Eucharistie* und das Amt (von ARCIC II bestätigt) bekräftigten, dass der Sühnecharakter des eucharistischen Opfers auch den Verstorbenen zugewandt werden kann (§ 12, 16).

Der lutherisch/römisch-katholische Dialog bestätigte diesen Gebrauch des Begriffs des Gedächtnisses, wie er in der Passah-Feier zur Zeit Christi verstanden wurde – die Wirksammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart – als einen Weg zu einem klareren Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie (*Das Herrenmahl*, § 36). Die Verständigung über den Opfercharakter der Eucharistie ist Folge einer Verständigung über die wirkliche Gegenwart Christi, der „als der Gekreuzigte gegenwärtig ist, der für unsere Sünden gestorben und für unsere Rechtfertigung wieder auferstanden ist, als das Opfer, das ein für allemal für die Sünden der Welt dargebracht wurde. Dieses Opfer kann weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden; wohl aber kann und soll es je neu in der Mitte der Gemeinde wirksam werden" (*Das Herrenmahl,* § 56). Weil der gegenwärtige Christus der Geopferte ist, ist das Opfer der Eucharistie untrennbar von seiner Gegenwart. Wiederum ist es der Begriff der Sakramentalität, der den Modus dieses Opfers benennt, so daß das Ein-für-allemal-Opfer im Modus der Sakramentalität gegenwärtig ist und deshalb auch keine Wiederholung oder Fortdauer des Opfers Christi darstellt.

Diese Verbindung von Gegenwart und Opfer Christi ist auch Thema im reformiert/römisch-katholischen Dialog, wo festgestellt wird:

> „In freudigem Dankgebet, ‚in der Eucharistie', wenn die Gemeinde Christi seines versöhnenden Sterbens für ihre Sünden und die Sünden der ganzen Welt gedenkt, ist Christus gegenwärtig, der ‚sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt' (Eph 5,2). Geheiligt durch seinen Geist, bringt sich die Kirche dem Vater dar durch, mit und in seinem Sohn Jesus Christus. Dadurch wird sie zu einem lebendigen Dankopfer, durch das Gott öffentlich gelobt wird (vgl. Röm 12,1; Petr 2,5). / Gültigkeit, Kraft und Wirkung des Abendmahls liegen im Kreuz des Herrn und in seiner lebendigen Gegenwart im Heiligen Geist" (*Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt*, § 81; vgl. § 87; vgl. §§ 69, 75).

Dasselbe Dokument stellt auch fest, dass wir an Christi Selbsthingabe teilhaben:

> Er [Christus] ist zugleich Gesandter von Gott und unser Hoherpriester (vgl. Hebr 3,1), der uns zusammen mit sich selbst in eins geweiht hat, so daß er in seiner Selbsthingabe an den Vater kraft ewigen Geistes (vgl. Hebr 9,14) auch uns in sich selbst darbringt. Auf diese Weise haben wir durch unsere Vereinigung mit ihm teil an dieser zu unseren Gunsten vollzogenen Selbsthingabe. Es ist derselbe Geist, der ‚Abba, Vater' in Ihm ruft (vgl. Mk 14,36) und der ‚Abba, Vater' in uns ruft, wenn wir bei der Eucharistie das Gebet des Herrn in unseren eigenen Mund nehmen (vgl. Röm 8,15,26 f)" (*Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt,* § 85).

So ist das Opfer das Opfer Christi und nicht ein bloßes In-Erinnerung-Rufen des vergangenen Geschehens seines Opfers oder seiner Bedeutung. Mit den Worten des methodistisch/römisch-katholischen Dialogs: „Ebenso stimmen sie [d. h. Methodisten und Katholiken] überein, dass Jesus Christus die Eucharistie als ein heiliges Mahl eingesetzt hat, das Gedächtnis seines Opfers. Indem die Getauften daran teilnehmen, vereinigen sie sich mit dem Sakrament seines Leibes, der für sie hingegeben wurde, und seines Blutes, das für sie vergossen wurde. Sie stellen sein Opfer Gott dem Vater flehentlich vor Augen. Und sie empfangen dessen Früchte im Glauben" (*Das Wort des Lebens. Eine Erklärung zu Offenbarung und Glauben.* Bericht der Gemeinsamen Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Weltrat Methodistischer Kirchen, 1995 [Rio-Bericht], 102). Dies wird auch im *Denver-Bericht* bekräftigt: „In dieser Feier haben wir teil an der Selbsthingabe Christi, die er im Gehorsam gegen den Willen des Vaters vollzogen hat" (Methodistisch/römisch-katholischer Dialog, *Der Denver-Bericht,* 1971, § 83).

Die namhaften gemeinsamen Erklärungen über den Opfercharakter der Eucharistie stimmen darin überein, dass (1) Christus in der Eucharistie

gegenwärtig ist als der Gekreuzigte, der für unsere Sünden gestorben ist als das ein-für-allemal geschehene Opfer für die Sünden der Welt. Dieser Gekreuzigte bietet sich uns dar in der Eucharistie. (2) Die kirchliche Eucharistiefeier ist ein Opfer des Lobes und des Dankes. (3) In der Eucharistie ist die Selbsthingabe Christi an den Vater in der Kraft des Heiligen Geistes sakramental gegenwärtig. Diese sakramentale Gegenwart des Opfers Christi ist weder eine Verlängerung noch eine Wiederholung des ein-für-allemal geschehenen Opfers am Kreuz. (4) *Anamnese* oder Gedächtnis ist kein bloßes Gedenken an ein vergangenes Ereignis, sondern eine Vergegenwärtigung dieses einzigartigen vergangenen Ereignisses.

Geschichtlich gesehen war einer der Hauptstreitpunkte zwischen Katholiken und den aus der Reformation entstandenen kirchlichen Traditionen die Frage, ob die Kirche in der Eucharistiefeier Christus „darbietet" oder nicht. Diese Problematik verliert an Schärfe, wenn man sie nicht länger äußerlich angeht, als ob die Kirche von Christus geschieden wäre. Wenn man den Begriff der Teilhabe anwendet, stellt es sich so dar, dass die Glieder des Leibes Christi mit ihm so vereint sind, dass sie teilhaben an seiner Selbsthingabe und an seinem Opfer an den Vater.[25] Die Gemeinde bietet Christus nicht als gleichsam von ihm geschieden dar, sondern in Einung mit Christus willigt die Gemeinde ein, in seine Selbstdarbietung eingeschlossen zu sein. Dieser letzte Punkt, der in der US-amerikanischen Erklärung *The Eucharist as Sacrifice* (1967) deutlich formuliert wird, war in den bis jetzt erwähnten Erklärungen nicht explizit entwickelt worden. Allerdings hatte der Internationale Lutherisch/Römisch-katholische Dialog *Das Herrenmahl* (1978) dies schon auf ähnliche Weise formuliert:

> „Alle, die zu seinem Gedächtnis Eucharistie feiern, werden in Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen einbezogen. Sie empfangen die Früchte des Lebensopfers Christi und damit des gesamten versöhnenden Heilshandelns Gottes. Im Passahmahl des Neuen Bundes werden sie befreit und mit Gott und untereinander geeint. So danken sie ‚für alle seine Gnadengaben, erbitten die Wohltaten seines Leidens für die ganze Kirche, haben an diesen Wohltaten Anteil und treten in die Bewegung seiner Selbsthingabe ein'. / Im gläubigen Empfangen werden sie als sein Leib in das versöhnende Opfer hineingenommen, das sie zur Hingabe ihrer selbst ausrüstet (Röm. 12,1) und sie befähigt, ‚durch Jesus Christus geistliche Opfer' (1 Petr 2,5) im Dienst an der Welt darzubringen. So kann im Herrenmahl eingeübt werden,

[25] Siehe *Lutherans and Catholics in Dialogue III:* The Eucharist as Sacrifice (New York, U. S. A. National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs; United States Catholic Conference, Washington D. C. 1967), 189.

was im ganzen Christenleben auszuüben ist. ‚Mit einem demütigen Herzen bringen wir uns selbst als ein lebendiges und heiliges Opfer, das in unserem ganzen täglichen Leben Ausdruck finden muß'" (§ 36).

Diese Erklärung sagt aus, dass diejenigen, die die Eucharistie feiern, in das Opfer Christi einbezogen sind. Sie sagt jedoch nicht, dass die Kirche Christus „darbringt", was zur Zeit der Reformation der Streitpunkt war. Zu diesem Punkt heißt es:

„Als Glieder seines Leibes werden die Gläubigen in das Opfer Christi einbezogen. Das geschieht in unterschiedlichen Weisen; keine von ihnen wird von außen dem Opfer Christi hinzugefügt, sondern jede kommt von ihm her und weist auf es hin: Zum eucharistischen Opfer gehört das liturgische Bereiten des Herrenmahls mit dem Darbringen von Brot und Wein. Vor allem ist der innere Mitvollzug erforderlich, das Erkennen und Bekennen der eigenen Ohnmacht und der totalen Angewiesenheit auf die Hilfe des Herrn, der Gehorsam seinem Auftrag gegenüber, der Glaube an sein Wort und seine Verheißung. / In der eucharistischen Vergegenwärtigung des geopferten und sich opfernden Herrn können die von ihm Erlösten im besten Sinne opfern. … Dieses die eigene Ohnmacht bekundende, sich ganz auf Christus verlassende und ihn dem Vater vorstellende und darbringende Handeln ist gemeint, wenn die Katholische Kirche zu sagen wagt, daß nicht nur Christus sich für die Menschen opfert, sondern daß auch sie ihn ‚opfert'. ‚Die Glieder des Leibes Christi sind durch Christus so mit Gott und miteinander vereint, daß sie Teilhaber werden an seiner Anbetung, seiner Selbsthingabe, seinem Opfer für den Vater. Durch dieses Einswerden zwischen Christus und den Christen bringt die Abendmahlsgemeinde Christus dar, indem sie einwilligt, in der Kraft des Heiligen Geistes durch ihn dem Vater dargebracht zu werden. Außer Christus haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen könnten. Wir können nichts anderes vorbringen als Christus, das Opferlamm und Opfer, das der Vater uns selbst gegeben hat'" (§ 58).

Diese Erklärung ist eine Antwort auf die lutherischen Bedenken, dass das Messopfer das Opfer Christi als nicht ausreichend erscheinen lassen könnte.

Dieselbe Argumentation trifft auch auf die Frage des Sühnecharakters der Messe zu, denn wenn das Opfer Christi sühnend ist, d. h. wenn dieses Opfer wirksam ist zur Vergebung der Sünden, dann beinhaltet die sakramentale Modalität dieses selben Opfers dieselbe Wirksamkeit und ist deshalb sühnend. Wiederum gelingt die Lösung der Unterschiede in den Auffassungen durch die Vereinigung zweier Begriffe: *sacrificium* (Opfer) und *sacramentum* (Sakrament). Die Darbringung der Gabe geschieht sakramental.

Ein Streitpunkt zwischen Katholiken und Lutheranern bleibt jedoch, ob das Opfer so wie für die Lebenden auch für die Verstorbenen sühnend

wirkt. Es war dies allerdings kein Thema in der Internationalen Gemeinsamen Erklärung *Das Herrenmahl;* die Frage wurde jedoch in der US-amerikanischen Erklärung *The Eucharist as Sacrifice* angesprochen, wenn auch nicht beantwortet.[26] In dem Dokument wird festgestellt, dass die Apologie der Confessio Augustana das Gebet für die Verstorbenen nicht verbietet (XXXIV, 94).[27] Die elfte Gesprächsrunde des US-amerikanischen lutherisch/römisch-katholischen Dialogs behandelte das Thema Gebet für die Verstorbenen ausführlich in *Hope of Eternal Life*, indem es sich ihm durch eine Theologie der Communio der Heiligen annäherte. Den deutschen Evangelischen Erwachsenenkatechismus (Gütersloh 1975, 539) zitierend, heißt es dort: „Die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, wird durch den Tod nicht zerbrochen. Wie im Leben, so ist auch im Tode der Christ auf die Gemeinschaft angewiesen. Im Gebet tritt die Gemeinde für den Entschlafenen vor Gott ein, sie erbittet für ihn Vergebung der Schuld, Annahme bei Gott und das ewige Leben" (§ 248). Die Dialogerklärung hält jedoch fest, dass die Satisfaktionsterminologie für Lutheraner problematisch bleibt (§ 256?258).

Ausblick

Es ist eine der methodischen Schwächen der bisherigen ökumenischen Diskussionen über die Eucharistie, dass sie sich weitgehend auf das Gebiet der Dogmatik beschränkt und das Euchologion der liturgischen Gebete und die Gesamtheit der Liturgie nicht ausreichend berücksichtigt haben.[28] Die Lehre von der Eucharistie sollte nicht isoliert von der eucharistischen Praxis und der Liturgie erörtert werden und umgekehrt sollte die liturgische Praxis die ökumenischen Lehrvereinbarungen berücksichtigen.

In der Vergangenheit waren die Lutheraner der Auffassung, die wachsende Zahl der Privatmessen und das damit zusammenhängende System der Messintentionen und Messstipendien zeige, dass der römische Katholi-

26 Ebd., 191.

27 *Lowell G. Almen/Richard J. Sklba* (Hg.): Hope of Eternal Life: Lutherans and Catholics in Dialogue XI, Minneapolis 2011, 91–117.

28 Diese Ansicht vertritt *Kevin Irwin* in American Lutherans and Roman Catholics in Dialogue on the Eucharist: A Methodological Critique and Proposal, Studia Anselmiana 76, Sacramentum 5, Rom 1979. Die elfte Gesprächsrunde des US-Dialogs über die Eschatologie schlug vor, dass sich die Gebete zum Totengedächtnis an der Begräbnisliturgie orientieren sollten. Siehe *Lowell G. Almen* and *Richard J. Sklba* (eds.) The Hope of Eternal Life: Lutheran and Catholics in Dialogue XI, Lutheran University Press, Minneapolis 2011, 101–104, §§ 238–245.

zismus die endgültige Natur des Opfers Christi nicht ernst genug nehme. Diese Besorgnis ist durch die Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die „liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur“ (§ 26) und wenn „Riten gemäß ihrer Eigenart auf gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme der Gläubigen angelegt sind, dann soll nachdrücklich betont werden, daß ihre Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom Einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist“ (§ 27), etwas gemildert worden. Theologien der Selbstdarbietung Christi in der eucharistischen Liturgie sollten die Struktur der Anaphora in den Blick nehmen, den exitus-reditus, will sagen den katabatischen (herabsteigenden) und anabatischen (aufsteigenden) Aspekt des Altarsakramentes, das Empfangen der Gaben der Erde und des Werkes menschlicher Hände, die hernach durch die Kraft des Heiligen Geistes verwandelt werden in den Leib Christi und zum Vater zurückkehren, an den das eucharistische Gebet gerichtet ist.

Die kirchliche Praxis muss mit den ökumenischen Lehrvereinbarungen im Einklang sein. So müssen etwa die eucharistischen Elemente mit der gebotenen Sorgfalt und Verehrung behandelt werden. Einem Gemeinschaftskelch sollte der Vorzug vor dem Einzelkelch (aus Plastik) gegeben werden, um das kostbare Blut darzubieten. Lutheraner sollten zu der Praxis von Luther selbst zurückkehren und die Elemente im Rahmen des Gottesdienstes oder unmittelbar danach verzehren.

Das Konzil hat eine seit dem Mittelalter bestehende Praxis verteidigt, wonach die Kommunion nur unter einer Gestalt empfangen wurde, obwohl die Kommunion unter beiden Gestalten die ursprüngliche Form war. Das Konzil erklärte und lehrte, dass „Laien und die Kleriker, die nicht das Messopfer darbringen, durch kein göttliches Gebot dazu verpflichtet sind, das Sakrament der Eucharistie unter beiderlei Gestalt zu empfangen … und dass ihnen die Kommunion einer der beiden Gestalten zum Heil genügt“;[29] und „dass auch unter lediglich einer der beiden Gestalten der ganze, unversehrte Christus und das wahre Sakrament empfangen wird, und dass deswegen, was die Frucht betrifft, diejenigen um keine heilsnotwendige Gnade betrogen werden, die nur eine Gestalt empfangen“.[30] Dies verschärfte den Konflikt mit den Reformatoren. Das Zweite Vatikanische Konzil erlaubte die Kommunion unter beiden Gestalten;[31] die Kommunion mit dem Kelch wird heute für verschiedene Gelegenheiten empfohlen und mit wachsender Häufigkeit, aber nicht durchgängig, praktiziert. Obwohl es

29 DH 1726.
30 DH 1729; vgl. 1733.
31 Sacrosanctum Concilium, 55.

weiterhin Unterschiede im Empfang der Kommunion gibt, kann die theologische Kontroverse über die Kommunion unter beiden Gestalten als gelöst betrachtet werden.[32] Auch wenn sie Lehren des Konzils von Trient weiterhin als gültig erachten, sollten die katholischen Kirchen aus Gründen der Fülle der sakramentalen Zeichen der Eucharistie, der Treue zu der Gewährung der zwei Gestalten in der Schrift und als eine Anerkenntnis ökumenischer Annäherung in Erwägung ziehen, den Kelch generell den Laien großzügig verfügbar zu machen.

Liturgische Texte sollten ebenfalls ökumenische Übereinstimmungen reflektieren. Die evangelischen Kirchen sollten in Betracht ziehen, die Anaphora statt der *verba nuda* der Einsetzungsworte zu einem integralen Bestandteil jedes Abendmahlsgottesdienstes zu machen. Zusätzlich zur Darbringung von Lob und Dank sollten diese Gebete nicht davor zurückschrecken anzusprechen, dass Christi opfernde Darbietung sakramental gegenwärtig ist.

Die bisherigen Dialoge zeigen eine grundsätzliche Übereinstimmung in der Lehre von der Eucharistie. Die Frage des Gebetes für die Verstorbenen im Allgemeinen und der eucharistischen Liturgie als Gebet für die Verstorbenen im Besonderen wird Aufgabe weiterer internationaler Dialoge sein. Übereinkünfte über die wirkliche, substantielle Gegenwart Christi in der Eucharistie haben das Problem der Präsenz oder Vernichtung der Substanzen von Brot und Wein in der Eucharistie nicht gelöst. Das Thema des Opfercharakters der Eucharistie bedarf einer breiteren Verankerung im Bewusstsein der Gläubigen durch katechetische Bemühungen, die die subtilen Verbindungen dieser Thematik mit dem Begriff der Sakramentalität herausarbeiten.

Das Hauptproblem für die Katholiken ist gegenwärtig die gegenseitige Anerkennung der Eucharistie mit den aus der Reformation herkommenden kirchlichen Gemeinschaften. Nachdem über die Realpräsenz Christi und das eucharistische Opfer ein breiter Konsens erzielt worden ist, geht es nun primär um die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter und der damit zusammenhängenden Anerkennung der Apostolizität. Diese Thematik ist zu weitgespannt, um im Rahmen dieses Aufsatzes erörtert werden zu können. Die Lutherisch/Römisch-katholische Kommission für die Einheit hat jedoch das Thema Apostolizität ausführlich behandelt.[33] Was die gegenseitige Anerkennung der Ämter angeht, könnte die zukünftige Arbeit von der Beobachtung des US-amerikanischen Dialogs ausgehen,

32 Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 123.

33 *Die Apostolizität der Kirche.* Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt a.M. 2009.

dass ein Urteil über die Authentizität des lutherischen Amtes keinen Alles-oder-nichts-Charakter haben muss.[34] Die Dialogteilnehmer nahmen damit Bezug auf Äußerungen in Unitatis Redintegratio, dem Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo es heißt:

> „Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer jeden Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen" (§ 3).

Die Dialogteilnehmer waren der Ansicht, dass die Kategorie der „Gültigkeit", so wie sie traditionellerweise bestimmt wird, doch zu restriktiv sein könnte, um die eucharistische Gegenwart in Kirchen bewerten zu können, die mit der katholischen Kirche keine vollständige Gemeinschaft haben. Der Dialogtext zitiert einen Brief, den der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, 1993 an den Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Johannes Hanselmann, schrieb:

„Ich zähle im übrigen zu den wichtigsten Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs gerade die Einsicht, daß die Frage nach der Eucharistie nicht auf das Problem der ‚Gültigkeit' eingeengt werden darf. Auch eine am Sukzessionsbegriff orientierte Theologie, wie sie in der katholischen und in der orthodoxen Kirche gültig ist, muß keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im evangelischen Abendmahl leugnen."[35]

Aus diesen Bemerkungen und den Aussagen des Ökumenismus-Dekrets zieht der Dialog-Text die Schlussfolgerung:

> „Wenn die Handlungen der lutherischen Pastoren von katholischer Seite als ‚liturgische Handlungen' beschrieben werden können, die ‚tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können', wenn die Gemeinden dieser Amtsträger ‚Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles' geben, und wenn in einer Eucharistiefeier, der ein lutherischer Pastor vorsteht, die ‚Heil schaffende Gegenwart des Herrn' gefunden werden kann, dann kann von den Lutherischen Kirchen nicht einfach gesagt werden, ihnen fehle das Amt, das der Kirche durch Christus und den Heiligen Geist gegeben worden ist. In

34 *Randall Lee/Jeffrey Gros, FSC* (Hg.): The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries: Lutherans and Catholics in Dialogue X, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, D. C. 2004, § 107.

35 Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation, in: Una Sancta 48 (1993): 348; zitiert in *The Church as Koinonia of Salvation,* § 107.

Anerkenntnis der nur unvollständigen Koinonia im Blick auf unsere Gemeinschaften und den Zugang zur Gnade durch die Ämter in diesen Gemeinschaften, sehen wir doch eine wirkliche, wenn auch unvollständige Koinonia zwischen unseren Ämtern" (§ 107).

Zugegebenermaßen bleibt noch sehr viel zu tun in den Fragen von Amt und Apostolizität. Nichtsdestotrotz können die Kirchen zurückblickend einen bereits erreichten großen ökumenischen Fortschritt feststellen. Mit Gottes Willen wird die Frucht dieser Errungenschaften eines Tages die volle sichtbare Einheit der Christenheit sein, mit Christen, die Gottesdienst gemeinsam am Tisch des Herrn feiern.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl“?

Eine offene Frage im Für und Wider



Dorothea Sattler[1]

I. Hinführung zu einer offenen Frage

„Ich bin sicher, dass es keinen anderen Weg gibt als den meinen; aber manchmal weiß ich nicht, ob ich auf einem Weg bin.“[2] Die in der ökumenischen Bewegung engagierten Theologinnen und Theologen wissen sich alternativlos auf einem nicht selbst gewählten Weg. Bereichernde Erfahrungen insbesondere in geistlicher Verbundenheit miteinander bestärken auf diesem Weg. Doch ein Weg führt zu einem Ziel. Für nicht wenige derer, die den ökumenischen Weg mitgehen, besteht das Ziel in der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft aller Christinnen und Christen. Kaum ein Thema der Ökumene ist auf allen Ebenen so nachhaltig im Gespräch: die Basis fordert zumindest eine wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft ein;[3] die orthodoxen und römisch-katholischen Kirchenleitungen erinnern an die größeren ekklesiologischen Kontexte, in denen sich die Frage stellt, und zögern in ihrer ablehnenden Auskunft allenfalls aus pastoralen Gründen bei konfessionsverbindenden Familien.[4] Die Argumentatio-

1 Dorothea Sattler ist Professorin für Dogmatik und Direktorin des Ökumenischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

2 *Peter Handke:* Phantasien der Wiederholung, Frankfurt a. M. 1983, 58.

3 Vgl. die im Kontext des 1. Ökumenischen Kirchentags 2003 in Berlin verorteten Reflexionen authentischer Äußerungen von Menschen an der Basis: *Dorothea Sattler/Friederike Nüssel* (Hg.): Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen – Anfragen – Erwartungen, Frankfurt a. M./Paderborn 2004.

4 Im weltweiten Kontext gibt es Bemühungen von einzelnen nationalen römisch-katholischen Bischofskonferenzen, pastorale Ausnahmeregelungen für konfessionsverbindende Familien in Auslegung der im Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 in Canon 844 er-

nen, die in reformatorischer Tradition zu einer offenen Einladung zum gemeinsamen Abendmahl führen, sind gut vertraut:[5] Die Kirchen feiern zum Gedächtnis Jesu Christi Abendmahl, zu dem alle Getauften eingeladen sind; Jesus Christus ist es, der auch die Sünderinnen und Sünder – und damit auch die in Konfessionen zerstrittenen Christinnen und Christen – zum Mahl der Versöhnung einlädt. Das Abendmahl bewirkt in irdischer Zeit Sündenvergebung und ist nicht das Sinnbild der bereits erreichten eschatologischen Vollendung. Bestehende ökumenische Kontroversen über die Dienste bei der Leitung der Abendmahlsfeier dürfen nicht daran hindern, auf der Grundlage der Übereinstimmung im Glauben an das eine Evangelium auch gemeinsam das eucharistische Mahl zu feiern.

Wenig deutet darauf hin, dass es in näherer Zukunft zu einer ökumenischen Verständigung über die Divergenzen in den kirchenamtlichen Sichtweisen der Frage nach der Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft kommt. Welchen Beitrag kann in dieser Situation die theologische Reflexion leisten? Es gibt Stimmen, die in der geschilderten Situation befürworten, zunächst einmal die erreichten Konvergenzen im theologischen Verständnis von Abendmahl und Eucharistie möglichst einmütig festzuhalten. Es gibt andere Stimmen, die diesem Anliegen widersprechen, da sie für eine solche Bemühung keine Motivation sehen, solange das Ziel damit nicht erreicht werden kann: die eucharistische Gemeinschaft. So gibt es im Für und Wider der Meinungen eine offene Frage: Ist heute der rechte Augenblick, eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl" in Analogie zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[6] vorzubereiten?

wähnten „gravis necessitas" (schwerwiegenden Notwendigkeit) vorzusehen: vgl. *Christian Schmitt:* Kommunion trotz Trennung. Universalrechtliche Vorgaben zur Eucharistiezulassung evangelischer Christen und ihre partikularrechtliche Umsetzung, Essen 2007 (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 49). Konkret handelt es sich um streng situativ begrenzte (bei der Erstkommunion, Priesterweihe oder Requiem) Ausnahmeregelungen für nahe Familienangehörige. In der Deutschen Bischofskonferenz wurden solche Regelungen als pastoral unzumutbar erachtet, da in der Praxis ohnehin schon weitergehende Regelungen vorgesehen sind. Grundsätzlich stellt sich gewiss die Frage, ob allgemeine rechtliche Regelungen verhindern könnten, von der jeweiligen pastoralen Einstellung der amtlich handelnden Personen abhängig zu sein.

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

6 Vgl. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: *Harding Meyer* u. a. (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 3, Frankfurt a. M./Paderborn 2003, 419–437.

1. Eine Frage von Aktualität

Die gestellte Frage ist eine von hoher Aktualität. Am 1. Februar 2012 hat der gegenwärtige Präsident des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, bei einem ökumenischen Kongress anlässlich der „Heilig-Rock-Wallfahrt" in Trier an einen Gedanken erinnert, den er zuvor schon mehrfach formuliert hat: Aus seiner Sicht gilt, „dass die ökumenische Klärung des Kirchen- und Einheitsverständnisses der Haupttagesordnungspunkt auf der künftigen ökumenischen Traktandenliste sein muss. Die Klärung könnte schließlich in eine ‚Gemeinsame Erklärung' über Kirche, Eucharistie und Amt münden, die analog zu derjenigen über die Rechtfertigungslehre im Jahre 1999 ein weiterer wichtiger Meilenstein auf dem Weg in die ökumenische Zukunft darstellen würde"[7]. Diese Einschätzung der gegenwärtigen ökumenischen Herausforderung, die Kardinal Koch von Beginn seiner Tätigkeit an als Nachfolger von Kardinal Walter Kasper öffentlich formuliert hat, traf auch in Trier 2012 auf offene Ohren beispielsweise bei Präses Nikolaus Schneider, dem gegenwärtigen Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.[8] Von Beginn seiner Amtszeit an hat Kardinal Koch eine solche Überlegung in das Gespräch gebracht: Gegen Ende des Jahres 2010 hat er in ersten Stellungnahmen nach seinem Amtsantritt „eine gemeinsame Erklärung zu Kirche, Eucharistie und Amt" in den Blick genommen.[9]

Auf der Grundlage der orthodoxen und aus römisch-katholischen Lehrtraditionen lässt sich die Frage nach dem Eucharistieverständnis nicht vom Kirchen- und Amtsverständnis trennen. Ist es dennoch legitim, angesichts der zu unterscheidenden theologischen Detailfragen in einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" Vorüberlegungen anzustellen, die später in einem umfassenden Entwurf zu allen drei Themen Eingang finden könnten? Die Koppelung der Eucharistiethematik an das Kirchen- und Amtsverständnis ist theologisch programmatisch. Ist eine solche Vorentscheidung hilfreich auf dem Weg der Ökumene? Geht es dabei um mehr als um eine methodische Festlegung? Müssen manche Themen nicht zunächst einmal auch gesondert behandelt werden können – um des großen Zieles willen?

7 Vgl. *Kurt Kardinal Koch:* Ökumene in Bewegung, in: epd-Dokumentation Nr. 9/2012, 4–8, hier 6f.

8 Die Presseerklärung der epd zur Tagung in Trier vom 28.1. bis 3.2.2012 zum Thema „Und führe zusammen, was getrennt ist" steht unter der Schlagzeile „Kardinal Koch will Gemeinsame Erklärung über Amts- und Abendmahlsverständnis – EKD-Ratsvorsitzender Schneider begrüßt Vorschlag", ebd., 2.

9 Vgl. *Kurt Kardinal Koch:* Interview mit KNA. Erschienen unter dem Titel „Dialog mit Protestanten so wichtig wie mit Orthodoxie", in: KNA-ÖKI Nr. 51–52/2010 (21. Dezember 2010), 12–14, hier 14.

Die Meinungen zu dieser Frage sind kontrovers.

2. Eine Frage mit Geschichte

Zwei evangelisch-lutherische Theologen haben bereits vor geraumer Zeit die Anregung formuliert, die erreichten Konvergenzen in der Eucharistie- und Abendmahlslehre zu sichten: Harding Meyer[10] und Gunter Wenz[11]. Mit diesen Veröffentlichungen beider Theologen liegen bereits Textentwürfe vor, die der derzeitige Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD), Landesbischof Friedrich Weber (Braunschweig), mit hoher Wertschätzung wahrgenommen hat. Im Januar 2011 formulierte Landesbischof Weber anlässlich einer Reise der Kirchenleitung der VELKD auf den Spuren von Martin Luther nach Mailand und Rom erneut eine Option, die er im November 2010 – angeregt durch die Beiträge der soeben genannten evangelischen Theologen – in seinem Bericht vor der 11. Generalsynode der VELKD[12] bereits eingebracht hatte: „Aus lutherischer Sicht ist es an der Zeit, einen Prozess zu einer Gemeinsamen Erklärung zum Abendmahl bzw. zur Eucharistie in Gang zu setzen – analog der Gemeinsa-

10 Vgl. *Harding Meyer:* „…genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse…"? Plädoyer für eine gemeinsame Erklärung zum Verständnis des Herrenmahls. In: *Peter Walter* u. a. (Hg.): Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, Freiburg – Basel – Wien 2003, 405–416; *ders.:* Plädoyer für eine evangelisch/katholische „‚In via' – Erklärung" zum Verständnis des Herrenmahls, in: *ders.:* Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 3, Frankfurt a. M./Paderborn 2009, 145–159.

11 *Gunther Wenz:* Skizze des Entwurfs einer Gemeinsamen Erklärung zur Lehre vom Herrenmahl, in: epd-Dokumentation Nr. 20/2010, 32–38.

12 Vgl. *Friedrich Weber:* „… damit ihr Glauben und Hoffnung zu Gott habt". Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD der 11. Generalsynode auf ihrer 3. Tagung in Hannover am 6.11.2010 vorgelegt, dort Abschnitt 2.1. Wörtlich heißt es darin: „Ein Hauptproblem solch einer Gemeinsamen Erklärung oder eines In-Via-Textes ist sicherlich, dass die Lehre vom Herrenmahl in engem Sachbezug zur Ekklesiologie und zur Amtstheorie steht, von der sie sich nicht isolieren lässt. Die zwischen unseren Kirchen bisher ungelösten Differenzen in der Lehre von der Kirche und vom kirchlichen Amt wirken sich entsprechend auch auf Theorie und Praxis des Herrenmahls aus. Dennoch wäre eine gemeinsame Erklärung zum Abendmahl weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht überflüssig und vergeblich. (…) Für das öffentliche Bewusstsein von Kirche und Gesellschaft wäre es m. E. von erheblicher Bedeutung, verbindlich zu erfahren, dass in den dogmatischen Fragen der Abendmahlslehre im engeren Sinn ein differenzierter Konsens besteht. (…) Letztlich müssen solche Gespräche um eine Gemeinsame Erklärung und substantielle Fortschritte im Vollzug auf Weltebene angesiedelt sein, also zwischen dem Lutherischen Weltbund und Rom, so wie auch schon die entsprechende Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ich gebe jedoch zu, dass ich eher skeptisch bin, ob im Moment ein solcher Prozess auf Weltebene unmittelbar möglich wäre. Es ist nicht zu sehen, dass für Rom im Moment Spielräume denkbar sind, die auch einen Fortschritt im Vollzug ermöglichten. Doch das darf uns nicht daran hindern, auf nationaler Ebene intensiv und gedul-

men Erklärung zur Rechtfertigung."[13]

3. Eine Frage in Kontexten

Die offene Frage hinsichtlich der ökumenischen Bedeutung einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" in der gegenwärtigen Dialogsituation steht in größeren Zusammenhängen. Nach mehr als einem Jahrhundert an intensiver theologischer Arbeit sind Ergebnisse zu präsentieren. Viele Stimmen in der Gemeinschaft der Getauften sprechen sich gegenwärtig dafür aus, die in den ökumenischen Dialogen in einzelnen Themenkreisen bereits erreichten Erkenntnisse in einer Zusammenschau zu sichten und in leicht zugänglicher Gestalt einer theologisch interessierten Öffentlichkeit zu präsentieren. Wie methodisch innovativ in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[14] geschehen, zielt ein solches Vorgehen die Erleichterung der Rezeption komplexer Vorgänge und Sachverhalte an. Durch die rückblickend auf die Dialoggeschichte erfolgende kritische Sichtung der Ergebnisse lassen sich zudem die Desiderate in künftigen Gesprächsprozessen deutlicher bestimmen. Ökumenische Gremien wie beispielhaft „Faith and Order" (F&O) in dem Dokument „The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement" (NMCh)[15] sind in jüngerer Zeit dazu übergegangen, die Ergebnisse der Gespräche konzentriert nachzuzeichnen und daran sich anschließende offene Fragen zu stellen. Konfessionell geprägte Institutionen und Einzelpersönlichkeiten ernten den Ertrag der in den letzten Jahrzehnten gereiften

dig weiterzuarbeiten. Auch der GER gingen lange Vorarbeiten auf verschiedenen nationalen Ebenen voraus. Wir müssen bereit sein, wenn die Zeit reif ist."

13 *Ders.:* Ökumenische Lage und missionarische Herausforderung. Vortrag in Mailand anlässlich einer Dialogveranstaltung des Ökumenischen Kirchenrats im Mailand im Rahmen der Reise der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) nach Mailand und Rom (20.–25.1.2011), in: epd-Dokumentation Nr. 8/2011, 14. Konkret formuliert Weber seine Erwartungen so: „Eine solche Gemeinsame Erklärung zum Abendmahl könnte zeigen: Der Streit um die gegenseitigen Verurteilungen in der Frage um die Darreichung in beiderlei Gestalt, also Brot und Kelch, ist durch die Bestimmungen des II. Vatikanischen Konzils und durch Grundsatzüberlegungen zum stiftungsgemäßen Gebrauch des Herrenmahls im Wesentlichen behoben. Auch in der Frage der wirklichen Gegenwart Jesu Christi, der sich in der Kraft des göttlichen Geistes unter Brot und Wein zum Empfang darbietet, ist ebenso grundsätzliche Übereinstimmung erzielt wie in der Messopferfrage" (ebd.).

14 Siehe oben Anm. 5.

15 The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement, Genf 2005 (F&O-Paper 198). Bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2013 im südkoreanischen Busan ist vorgesehen, einen weiteren Schritt im Blick auf die Formulierung eines gemeinsamen christlichen Kirchenverständnisses zu tun.

Früchte der ökumenischen Gespräche – so kürzlich geschehen in der Studie „Harvesting the Fruits“[16], in der aus römisch-katholischer Sicht die mit vier reformatorischen Traditionen (lutherisch, reformiert, anglikanisch und methodistisch) inzwischen erlangten Verständigungen in wesentlichen kontroversen Themenbereichen dokumentiert werden. All diese Bemühungen verstehen sich als Schritte auf dem Weg hin zu dem Ziel, der sichtbaren Einheit der Kirche näher zu kommen, die als Zielgestalt – jenseits aller offenen Fragen bezüglich des inhaltlichen Verständnisses von „sichtbarer Einheit“ – noch immer anvisiert ist. Unbestritten erscheint dabei, dass die eucharistische Gemeinschaft der Getauften mit dieser Zielbestimmung wesentlich verbunden ist.

II. Antworten auf die Frage

Was spricht für und was spricht gegen den Versuch, eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl“ in ökumenischen Gremien zu erarbeiten? In einer Zwischenüberlegung möchte ich die mir diesbezüglich vertrauten Argumentationen erinnern. Im Hintergrund der folgenden Darstellung stehen die in großer Offenheit kontrovers geführten Gespräche im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ (ÖAK)[17] bei den Jahrestagungen 2008 bis 2012. Dabei stand – mit größerer und geringer Intensität angesichts anderer Projekte[18] – die Entscheidung zur Debatte, ob ein solches Vorhaben Gegenstand der weiteren Beratungen im ÖAK sein sollte.

16 Vgl. *Walter Kasper:* Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue, London/New York 2009; inzwischen liegt der Text auch in deutscher Übersetzung vor: vgl. *ders.:* Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn/Leipzig 2011.

17 Vgl. zur Geschichte dieses Ökumenischen Arbeitskreises: *Dorothea Sattler:* Art. „Ökumenischer Arbeitskreis“, in: LThK³ 7 (1998) 1030 (Lit.).

18 Nach Abschluss einer mehrjährigen Studienarbeit zur Frage der Apostolischen Sukzession (vgl. *Theodor Schneider/Gunther Wenz* [Hg.]: Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 1, Freiburg/Göttingen 2002; *Dorothea Sattler/Gunther Wenz* [Hg.]: Das Kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. 2 u. 3, Freiburg/Göttingen 2006 u. 2008) hat der ÖAK drei Projekte anvisiert: die zunächst abgeschlossenen Überlegungen zur Frage der universalen Bedeutung des in Christus Jesus begründeten Heils (vgl. *Dorothea Sattler/Volker Leppin* [Hg.]: Heil für alle? Ökumenische Reflexionen, Freiburg/Göttingen 2012) sowie eine ökumenische Betrachtung des Reformationsereignisses in historischer und systematisch-theologischer Perspektive vor dem Hintergrund des Reformationsgedächtnisses 2017 (erscheint voraussichtlich 2013, hg. von *Volker Leppin und Dorothea Sattler*).

1. Was spricht für eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl"?

(1) Es gibt einen reichhaltigen Befund ökumenischer Konvergenzen in wichtigen inhaltlichen Aspekten der Theologie des Abendmahls und der Eucharistie,[19] die einer größeren interessierten Öffentlichkeit noch unbekannt sind. Vielfach erscheinen insbesondere die Kontroversen über den „Opfercharakter" von Abendmahl und Eucharistie sowie die differenten Vorstellungen von der „realen Gegenwart" Jesu Christi im Geschehen der Abendmahlsliturgie oder der eucharistischen Feier immer noch als bisher ökumenisch nicht geklärt. Wenig bekannt ist, welche ökumenischen Annäherungen gerade in diesen Themen erzielt werden konnten.

(2) Noch immer herrscht der Eindruck vor, die noch nicht gegebene Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft sei in Differenzen im theologischen Verständnis dieser sakramentalen Feier begründet; der Zusammenhang dieser Thematik mit der Kirchen- und Ämterlehre ist weithin unvertraut. Die gesamte Dramatik der noch nicht bestehenden Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft wird erst bewusst, wenn man die noch offenen Fragen im Blick auf das Kirchen- und Ämterverständnis mit konkretem Bezug auf die eucharistische Feier bedenkt.

(3) Die literarische Gattung einer „Gemeinsamen Erklärung" nötigt zu einer knappen Darstellungsform, die es ermöglichen wird, eine breite Rezeption der Erkenntnisse zu erreichen. Folgeschriften werden entstehen, die auch auf Gemeindeebene das Thema Eucharistie und Abendmahl ins Gespräch bringen. Es ist von hohem Wert, wenn Gemeindemitglieder sich vor Ort in ökumenischer Verbundenheit über ihr Eucharistie- und Abendmahlsverständnis austauschen. Ein solches Geschehen der ökumenischen Bildung bedarf einer Anregung auf theologischem Niveau und mit kirchenamtlicher Autorität.

(4) Die Sichtung des Ertrags der bisherigen ökumenischen Dialoge kann als eine Bündelung der Gesprächsergebnisse verstanden werden, auf der aufbauend weitere Studienprojekte zu planen sind. Desiderate werden erkannt und in gemeinsamen Überlegungen als Aufgabenstellung für die Zukunft konzipiert. Vielen Mitgliedern in den gegenwärtigen ökumenischen Gremien sind die von vorausgehenden Generationen erreichten Konvergenzen nicht bekannt oder nicht immer präsent. Es macht ange-

[19] Vgl. Ökumenisch sensibel Abendmahl und Eucharistie feiern, in: Damit sie alle eins seien. Materialheft Konfessionelle Gottesdienste am Samstagabend, hg. vom *2. Ökumenischen Kirchentag München 2010 e.V.,* München 2010, 5–12, bes. 7–11.

sichts der abnehmenden personellen und finanziellen Ressourcen keinerlei Sinn, in jeder Generation immer wieder neu ökumenische Studienarbeiten zur Eucharistie- und Abendmahlslehre in biblischer, historischer und systematisch-theologischer Perspektive anzustrengen, weil diese in ausreichender Qualität bereits vorliegen.

(5) Es gibt bereits viele Einzelstudien zu Aspekten der Eucharistie- und Abendmahlslehre mit namentlich gekennzeichneter Autorität einzelner oder auch in Verantwortung von Dialogkommissionen. Eine kirchenamtliche Zustimmung zur Sichtung der Dialogergebnisse hat jedoch eine andere formale Qualität: Hintergründig wird dadurch die auch kirchenoffizielle Zielsetzung erkennbar, die eucharistische Gemeinschaft der Kirchen erreichen zu wollen.

2. Was spricht gegen eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl"?

(1) Gemeinsame Erklärungen mit kirchenamtlichem Charakter unterliegen leicht der Versuchung, Ergebnisse zu erzielen, die den Wünschen der Auftraggeber entsprechen. Die noch bestehenden Differenzen insbesondere in der Praxis der Feier von Abendmahl und Eucharistie werden dann den theologischen Vorgaben gedanklich und methodisch untergeordnet. Die von den Gemeinden gelebten Feiern von Eucharistie und Abendmahl selbst sind nicht Gegenstand der Gespräche. An die Stelle eines solchen empirisch verifizierbaren Zugangs tritt eine fachlich versierte und zugleich wirklichkeitsferne theologische Debatte mit ökumenischer Absicht. Anders als bei der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" sind bei der Thematik Eucharistie- und Abendmahl konkrete pastorale Fragen auf der Handlungsebene involviert.

(2) Es ist nicht auszuschließen, dass die gegenwärtigen Mitglieder der ökumenischen Gremien der Erklärung von Konvergenzen nicht zustimmen können, die früher (scheinbar) erreicht wurden. Neue Studien zur Eucharistiethematik sind daher erforderlich. In jeder Zeit muss jedes theologische Gewissen frei sein, in eigener Verantwortung theologische Positionen zu vertreten oder ihnen zu widersprechen.

(3) Die konfessionellen Lehrtraditionen im Blick auf das Verständnis von Kirche und Amt sind angesichts der in jüngerer Zeit veröffentlichten

[20] Vgl. *Wilhelm Hüffmeier* (Hg.): Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit/The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity, Frankfurt 1995 (Leuenberger Texte 1); *ders.* (Hg.): Sakramente, Amt, Ordination/Sacraments,

kirchenamtlichen Dokumente[20] sowohl von römisch-katholischer Seite als auch von evangelischer Seite in einem so hohen Maße kontrovers, dass keinerlei Aussicht auf eine Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft in naher Zukunft besteht. Eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl" bestärkte vor diesem Hintergrund eine Hoffnung von Menschen, die diese am Ende umso enttäuschter zurücklassen müsste.

(4) Solange keinerlei kirchenamtliche Rezeption von römisch-katholischer Seite im Blick auf die in den ökumenischen Dialogen gewonnenen Erkenntnisse über die Apostolizität der Kirche und ihrer Ämter wahrnehmbar ist,[21] ist auch nicht anzunehmen, dass es im Blick auf die Eucharistie- und Abendmahlslehren anders sein wird. Es gibt eine sinkende Frustrationstoleranz in ökumenischen Gremien im Hinblick auf die Vergeblichkeit der eigenen Bemühungen in dem immer auch zeitlich begrenzten Rahmen der eigenen Lebenszeit.

3. Eigene Positionierung im Für und Wider

Im Wissen um das hier skizzierte Für und Wider habe ich mich selbst als wissenschaftliche Leiterin des Ökumenischen Arbeitskreises von römisch-katholischer Seite mehrfach – auch öffentlich bei Kirchentagen – für das Projekt ausgesprochen, Vorarbeiten zu einer später irgendwann einmal kirchenamtlich zu unterzeichnenden „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" zu leisten. Folgende Gesichtspunkte erscheinen mir dabei – über die hinaus, die ich hier oben bereits – *für* das Projekt sprechend – beschrieben habe – wichtig:

(1) Es gibt Zeiten in der ökumenischen Bewegung, da gilt es für die gegenwärtigen Gremien in Verantwortung auch für die künftigen zu leben. Niemand von uns weiß, welche personellen und finanziellen Ressourcen in Zukunft noch zur Verfügung stehen, um mit jener wissenschaftlichen Sorgfalt die theologischen Studien abzuschließen, die bis heute auf Weltebene noch finanzierbar sind. Es ist eine Gabe an die kommenden Generationen,

Ministry, Ordination, Frankfurt 1995; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000), Bonn ^{4}2008 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148).

21 *Kongregation für die Glaubenslehre:* Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche (29. Juni 2007), Bonn ^{4}2008 (Verlautbarungen des Apos-tolischen Stuhls 148).

Wissen zu generieren – auch in kondensierter Form.

(2) Auch wenn die einzelnen Themenaspekte, die in einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" zu besprechen sein werden, nicht zu einem umfassenden Konsens in allen Fragen führen, so kann doch die Darstellung mancher Detailfragen auf einer geistlichen Ebene in eine Nachdenklichkeit führen, die auch konkrete Handlungskonsequenzen hat: Es gibt insbesondere in der Feier von Eucharistie und Abendmahl in allen Konfessionen überlieferte Praktiken, die fortgeführt werden, ohne dass dabei eine ökumenische Sensibilität zu erkennen ist. Diese Beobachtung trifft auf jede Konfession zu: Wie wird der Zusammenhang zwischen Wortverkündigung und eucharistischer Mahlfeier in den Gottesdiensten erkennbar? Sind es die stiftungsgemäßen Formen des Mahls mit Brot und Wein, die allen in der Gemeinde offen stehen? Was geschieht mit den so genannten übrig gebliebenen Mahlgaben am Ende der liturgischen Feier? Wird die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen im eucharistischen Geschehen im Gedächtnis der Toten erfahrbar? Das Nachdenken über die Feier von Abendmahl und Eucharistie, die in allen Konfessionen von hoher Bedeutung ist, initiiert eine geistliche Besinnung, die aus meiner Sicht jenseits der Frage nach einer ökumenischen Vereinbarung über die eucharistische Gemeinschaft von Bedeutung bleibt.

III. Eine mögliche Konzeption bei bejahter Antwort

Bei den Jahrestagungen 2011 und 2012 des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) ist eine von mir erstellte Vorlage für eine thematische und methodische Konzeption zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" in ihren Grundzügen zur Kenntnis genommen worden. Angesichts der noch offenen Frage, wie der ÖAK in Zukunft mit der Abendmahlsthematik umgehen wird, sind weitere engagierte Stellungnahmen zu diesen Vorüberlegungen aus meiner Sicht wünschenswert.

1. Thematische und methodische Vorüberlegungen

In Analogie zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[22] liegt es nahe, auch bei einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" zunächst an die Geschichte der ökumenischen Dialoge zwischen der

[22] Siehe oben Anm. 5.

Römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchentraditionen zu erinnern. In diesem Zusammenhang ist es bei der Abendmahlsthematik in der Sache ohne Zweifel erforderlich, sowohl die Gespräche mit der lutherischen als auch mit der reformierten Theologie zu berücksichtigen. Der Begriff „Herrenmahl" greift eine Wortwahl auf, die in einem 1978 abgeschlossenen lutherisch/römisch-katholischen Dialog[23] bewusst verwendet wurde, um die konfessionell geprägten Bezeichnungen „Eucharistie" sowie „Abendmahl" zu vermeiden und zudem einen christologischen Akzent zu setzen: In dieser liturgischen Feier geht es um das lebendige Gedächtnis des einen Herrn Jesus Christus.

Inhaltlich sollte sich nach der Sichtung der erreichten ökumenischen Konvergenzen in der biblischen (alt- wie neutestamentlichen) Begründung sowie der historischen Entwicklungen in den Eucharistie- und Abendmahlslehren ein längerer Abschnitt anschließen, in dem bezogen auf einzelne Themenaspekte jeweils ein differenzierter Konsens beschrieben wird: (1) Abendmahl und Eucharistie – ein Opfer?; (2) Sündenvergebung in der Feier des Herrenmahls; (3) Gegenwart Jesu Christi in der Feier des Herrenmahls; (4) Wesen und Bestimmung der Mahlgaben im Anschluss an die Feier des Herrenmahls; (5) Stiftungsgemäße Feier des Herrenmahls (auch) mit dem Gemeinschaftsbecher; (6) Gedächtnis der Toten in der Feier des Herrenmahls; (7) Amt und Herrenmahl; (8) Kirchengemeinschaft und eucharistische Mahlgemeinschaft. Am Ende einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" wird es wichtig sein, auf die Bedeutung und die Grenzen einer solchen Bemühung aufmerksam zu machen. Dabei könnten auch die Konsequenzen auf der Handlungsebene mit neuer ökumenischer Sensibilität bedacht werden.

Methodisch legt es sich nahe, der Spur zu folgen, die in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" aufgenommen wurde: die Beschreibung eines differenzierten Konsenses – ein Vorgehen, das in der ökumenischen Hermeneutik gewiss nicht unumstritten ist.[24] Mit dem Begriff

23 Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission (1978), in: *Harding Meyer* u. a. (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1, Frankfurt a. M./Paderborn 1983, 271–295.

24 Zur Diskussion um die Methode des „differenzierten Konsenses" vgl. *Harding Meyer:* Die Struktur ökumenischer Konsense, in: *ders.:* Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 1, Frankfurt a. M./Paderborn 1998, 60–74 (Erstveröffentlichung 1996); *ders.:* Zur Bedeutung und Tragweite der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: *ders.:* Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, Bd. 2, Frankfurt a. M./Paderborn 2000, 155–189; *ders.:* Ökumenischer Konsens als „differenzierter Konsens". Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: *ders.:* Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie,

„differenzierter Konsens“ ist eine Bemühung um die Formulierung eines ökumenischen Konsenses gemeint, die zugleich nicht ausschließt, dass es konfessionell geprägte Wahrnehmungen dieses Konsenses gibt, die zum Anlass werden, angesichts früherer Kontroversen auf weiterhin bestehende Gefahren aufmerksam zu machen oder auch Bestärkungen angesichts der eigenen Tradition vorzunehmen.

2. Ausführungen zu einem exemplarischen Aspekt der ökumenischen Abendmahlslehre

Ich wähle an dieser Stelle eine Fragestellung, bei der sich nach meiner Wahrnehmung beispielhaft erfüllen kann, was ich als Hoffnung oben beschrieben habe: eine neue Nachdenklichkeit in der konkreten Betrachtung der Feier von Eucharistie und Abendmahl, ohne dabei anzunehmen, dass sich alle Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses in näherer Zukunft einmütig besprechen lassen. Die Frage nach der stiftungsgemäßen Form der eucharistischen Mahlfeier mit Brot und Wein eignet sich dazu aus meiner Sicht. Es bedarf einer Sensibilisierung für die Thematik (1); eine solche kann (auch) durch Hinweise auf die Traditionsgeschichte erreicht werden (2); Hinweise auf den Umgang mit der Thematik in jüngerer Zeit führen zu einer ökumenischen Konvergenz mit pastoralliturgischer Handlungsrelevanz (3). Die Frage nach dem „Laienkelch“ bzw. nach dem „Kelchentzug“ ließe sich in einer künftigen „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl“ näherungsweise so darstellen:

(1) Die Kontroverse um die Stiftungsgemäßheit der Feier des Herrenmahls konzentrierte sich im 16. Jahrhundert auf die Frage, welche Aufnahme die biblische Weisung, „Trinkt alle daraus“, zu finden hat. Der „Laienkelch“ (Teilhabe der gesamten zur Feier des Herrenmahls versammelten gläubigen Gemeinschaft nicht nur am gebrochenen Brot sondern auch an dem einen Becher) war bereits in der vorreformatorischen Zeit ein die eigene Identität stiftendes Kennzeichen reformwilliger Kreise in der Kirche (Böhmische Brüder, Hussiten, John Wyclif), die ihre Forderung nach einer ursprungsgetreuen Gestalt der eucharistischen Feier mit der Absage an eine kirchliche Praxis und Lehre verbanden, die erst in nachapostolischer Zeit entstand. Am Beispiel des „Kelchentzugs“ wurden in der Traditionsge-

Bd. 3, Frankfurt a. M./Paderborn 2009, 41–62 (Erstveröffentlichung 2000); *Harald Wagner* (Hg.): Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“, Freiburg – Basel – Wien 2000; *Wolfgang Thönissen:* Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik, Freiburg – Basel – Wien 2008, 227–253.

schichte Grundfragen der Ekklesiologie besprochen, die weit über die konkrete Fragestellung hinausweisen. Die polemisch als „Utraquisten“ (von utraque – beide) bezeichneten Reformgruppen waren Vorläufer der Reformatoren im 16. Jahrhundert, die sich der Thematik erneut annahmen. Im Hintergrund des Streits um den Laienkelch standen auch im 16. Jahrhundert grundlegende Fragen der Ekklesiologie, da sich aus Sicht der Reformatoren die kirchliche Traditionsbildung hier über das biblisch bezeugte Stiftungshandeln Jesu selbst stellte und eine Unterscheidung zwischen den durch die Taufe dem Allgemeinen Priestertum angehörigen Gläubigen und den Priestern einführte, die dem Wesen des eucharistischen Sakraments fremd ist. In den lutherischen Bekenntnisschriften (vgl. Confessio Augustana 22; Apologie zur Confessio Augustana 22) wird die Frage des Laienkelchs ausführlich behandelt. Die Ausschussverhandlungen nach dem Augsburger Reichstag 1530/31 scheiterten am Ende an dem nicht erreichbaren Ergebnis, den Laienkelch als liturgische Regelgestalt vorzusehen.

Das Konzil von Konstanz verteidigte 1415 den in der Tradition entstandenen Brauch, den Laien in der Feier der Eucharistie nur das Brot zu reichen, als vernünftig, von der kirchlichen Autorität im Rahmen ihrer Zuständigkeit angeordnet und daher von allen weltweit zu achten (vgl. Denzinger-Hünermann [DH] 1198–1200). Verurteilt wird die Behauptung, dass nur unter beiden Gestalten angemessen Eucharistie gefeiert werden könne, vielmehr sei „der Leib und das Blut Christi vollständig sowohl unter der Gestalt des Brotes als auch unter der Gestalt des Weines wahrhaft enthalten“ (DH 1199). Das Konzil von Trient hat sich 1562 intensiv mit der Thematik befasst (vgl. DH 1725–1734; 1760), die bereits bekannte Argumentation bekräftigt (Zurückweisung der Forderung nach einer notwendig mit beiden Gestalten Brot und Wein gefeierten Eucharistie nach göttlichem Recht; Verteidigung der Vollmacht der kirchlichen Autorität, die eucharistische Feierform festzulegen; Empfang des ganzen Christus unter jeder der beiden Gestalten) und angesichts der erkennbar kirchenpolitischen Dimension der Thematik die Entscheidung der päpstlichen Autorität übertragen. 1564 gewährte Papst Pius IV. ein regional begrenztes Kelchindult, das umstritten blieb, weil die Gewährung des Laienkelchs als Identitätskennzeichen für die reformatorische Tradition galt und Verwirrung bei den römisch-katholischen Gläubigen über ihre konfessionelle Zugehörigkeit auslöste. Das 2. Vatikanische Konzil stellt es in das Ermessen der Bischöfe, in besonderen Situationen auch Laien die Kommunion unter beiden Gestalten zu gewähren.[25] Die nach dem Konzil mehrfach aktualisierte

[25] Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium (SC), Nr. 55.

„Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch“ (erste Fassung von 1969) erklärt die Kelchkommunion auch der Gläubigen in bestimmten Situationen als eine wünschenswerte Praxis, durch die „die Teilnahme am Opfer, das gefeiert wird, auch im Zeichen besser sichtbar“[26] wird. In jüngeren Dokumenten wird die Feier der Eucharistie im Kontext der Erwachsentaufe als erstes Beispiel für eine Situation genannt, in der der Laienkelch gereicht werden sollte. Insgesamt lässt sich eine Weitung des Blicks von der Bevorzugung eines kirchlichen Stands (des Klerus) hin zur Öffnung auf die gesamte Gemeinde den Richtlinien entnehmen.

(2) Eine ökumenische Verständigung über den Laienkelch war auf der Grundlage der biblischen Zeugnisse bereits im 16. Jahrhundert möglich. Hohes Konfliktpotential bekommt die Thematik erst im Zusammenhang ekklesiologischer und amtstheologischer Fragestellungen. Bereits im 16. Jahrhundert bestand zwischen evangelischen und römisch-katholischen Theologen Einigkeit in der Auffassung, dass in der Feier der Eucharistie durch die Teilhabe an dem einen gebrochenen Brot und an dem einen Kelch stiftungsgemäß und sinnenfällig die in Christus Jesus in Zeit und Geschichte erwirkte und im Heiligen Geist beständig gegenwärtige Versöhnung mit Gott sakramental verkündigt wird. Zwar ist auch nach evangelischer Auffassung in der Brotkommunion allein der gesamte Leib Christi gegenwärtig, doch ist die zeichenhafte Darstellung dieser erlösenden Gemeinschaft in der Kelchkommunion eine den Willen Jesu Christi achtende Verstärkung der Ausdruckskraft der eucharistischen Mahlhandlung. Die Teilhabe der amtlichen Vorsteher sowie der gesamten Gemeinde an dem einen eucharistischen Kelch bringt die Verbundenheit aller Getauften mit Jesus Christus zum Ausdruck. In vielen römisch-katholischen Gemeinden ist die Kelchkommunion aller Gläubigen inzwischen in werktäglichen und sonntäglichen Eucharistiefeiern vertraut. Vor allem am Gründonnerstag ist sie weithin allgemein üblich. Die nicht selten benannte Schwierigkeit, das erforderliche Maß des Weines nicht im Voraus bestimmen zu können, besteht in vielen Gemeinden angesichts der recht stabilen Zahl der Kommunikanten kaum noch. Sie lässt sich zudem durch die Praxis des Eintauchens des Brotes in den Kelch mindern. Gewiss wird durch diese verbreitete Gestalt der Kelchkommunion die auf Jesus Christus selbst zurückgehende Aufforderung, aus dem einen Kelch zu trinken, als Leitbild für die Gestaltung der Liturgie weniger deutlich. Auf evangelischer Seite werden vor allem hygienisch motivierte Einwände gegen die Kelchkommunion vorgetra-

[26] Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch, hier Nr. 56 h; vgl. ausführlich ebd., Nr. 240–252.

gen. Viele Gemeinden füllen daher kleine Kelche aus dem einen Kelch und ermöglichen auf diese Weise das Trinken des Weines. Im Blick auf den theologischen Sinngehalt der eucharistischen Feiergestalt wäre es wichtig, das Zeichen des Gemeinschaftskelches zumindest näherungsweise zu bewahren.

(3) (a) *Gemeinsam* streben die Römisch-katholische Kirche und die reformatorischen Kirchen in der theologischen Lehre und der liturgischen Praxis eine stiftungsgemäße Feier des Herrenmahls an. Die eucharistische Kommunion mit den beiden Mahlgaben Brot und Wein (communio sub utraque) ist jene Form des eucharistischen Mahls, die nach der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung der Intention Jesu Christi entspricht. Beide Mahlgesten (Brotbrechen und Becherkreisen) bringen sinnenhaft die in Jesus Christus von Gott gewirkte Versöhnung erfahrbar zur Darstellung. Es handelt sich um eine symbolische Doppelgeste, bei der die jeweiligen Zeichenhandlungen sich in ihrem Sinngehalt nicht additiv ergänzen, beide Mahlformen vielmehr die eine Glaubenswirklichkeit auf zwei Weisen sich wechselseitig bestärkend erfahren lassen. Vor diesem Hintergrund kennen beide konfessionellen Traditionen Ausnahmesituationen, in denen (auch unter Aufnahme der biblischen Rede vom Brotbrechen in Apg 2,42–47) die Feier des Herrenmahls allein mit der eucharistischen Mahlgabe des Brotes theologisch zu vertreten und pastoral angemessen ist.

(b) Die *reformatorischen Kirchen* halten aus schrifthermeneutischen und ekklesiologischen Gründen prinzipiell an der Feier des Abendmahls unter den Gestalten von Brot und Wein (oder Traubensaft) als Regelgestalt fest: Diese liturgische Praxis nimmt die beiden Deutungsworte Jesu beim Abendmahl auf, an die jede kirchliche Traditionsbildung normativ zurückgebunden ist, und sie vermeidet das Missverständnis, die amtlichen Vorsteher/innen in der Feier des Herrenmahls seien nicht in gleicher Weise empfangende und beschenkte von Gottes eucharistischen Gaben wie die gesamte zur Feier des Herrenmahls versammelte Gemeinschaft der Getauften ebenfalls. (c) Die *Römisch-katholische Kirche* stimmt der Wertschätzung einer liturgischen Praxis der Feier des Herrenmahls mit beiden Gestalten von Brot und Wein im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils zu. Sie ist darum bemüht, sich durch eine verstärkte Einübung der Gemeinden (als Regelgestalt zumeist an Gründonnerstag und in kleineren Gemeinschaften an Wochentagen heute bereits sehr verbreitet) einen vertrauten Umgang mit dieser Feiergestalt zu ermöglichen, die im Bewusstsein vieler Gemeindemitglieder noch immer als Kennzeichen reformatorischer Identität gilt. Die Teilhabe allein des Priesters an der Kelchkommunion wird heute vielfach dadurch vermieden, dass Personen, die mitverantwortliche Dienste in

der Liturgie übernommen haben, ebenfalls der Kelch gereicht wird. Besondere Planung und Sorgfalt sind aus römisch-katholischer Sicht im Hinblick auf praktische Fragen in der liturgischen Feier zu richten (Einschätzung der Zahl der Kommunizierenden; Ehrfurcht vor der eucharistischen Gabe des Weins).

IV. Die weitere Suche nach einer einmütigen Antwort auf die offene Frage

Kann die beispielhaft ausgeführte Textgestalt eines kleinen Ausschnitts aus einer möglichen „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl" die argumentative Basis anstehender Entscheidungen über die realistischen Zielsetzungen eines solches Projekts festigen? Es gibt gewiss gewichtigere inhaltlich offene ökumenische Fragen als die Thematik des Laienkelchs bzw. des Kelchentzugs. Gleichwohl zeigt sich in diesem Zusammenhang exemplarisch, wie eng verbunden in der Abendmahlsfrage Lehre und Praxis sind. Schwierig zu beurteilen ist, in welcher Trägerschaft und mit welcher Zielsetzung es im spezifischen Kontext der Eucharistietheologie opportun ist, in näherer Zukunft die bereits erreichten Konvergenzen zu sichten und veröffentlichen.

1. Beteiligte an einer ökumenischen Suchbewegung

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ist aus dem bilateralen lutherisch/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene erwachsen. Ein umfassender synodaler Konsultationsprozess fand insbesondere im lutherischen Rezeptionsraum auf der Grundlage eines mehrfach redigierten Textentwurfs einer berufenen Kommission statt; weltweit haben zahlreiche Synoden das Thema beraten.[27] Das Verfahren schien bei aller Irritation in den einzelnen Phasen der Beratung geklärt. Im Blick auf die Thematik Eucharistie und Abendmahl gibt es bisher weder eine Absichtserklärung auf internationaler Ebene noch gar eine berufene Kommission. Eine solche Erwartung ist auch kaum zu erheben, da es auf evangelischer Seite im internationalen Kontext kein Gremium gibt, das im Blick auf die

[27] Vgl. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, hg. von *Friedrich Hauschildt* in Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Zusammenarbeit mit *Udo Hahn* und *Andreas Siemens*, Göttingen 2010.

Theologie des Abendmahls die lutherischen und die reformierten Anliegen miteinander verbindet. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auf europäischer Ebene die Verständigungen innerhalb der „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa“ (GEKE). Eine thematische Ausrichtung auf die Abendmahlsfrage im inhaltlichen Sinn liegt hier noch nicht vor. In den Gesprächen zwischen der GEKE und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft war die Frage nach der Apostolischen Sukzession im Amt deutlicher im Blick als die Abendmahlsthematik, die immer dann bereits geklärt scheint, wenn eucharistische Gastfreundschaft gewährt wird. Ist es so? Bedarf es dann keiner weiteren Überlegungen mehr, wie die eucharistische Feier in theologischer Hinsicht zu verstehen sei?

Bei der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ gab es zwei auf Weltebene präsente Institutionen – den Lutherischen Weltbund und den Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen –, die sich dem gemeinsamen Anliegen angenommen haben. Diese Situation besteht im Blick auf die Abendmahlsthematik nicht. Die Lage ist komplexer: Lutherische und reformierte Lehrtraditionen haben auf Weltebene noch keine Konvergenz im Verständnis des Abendmahls. Wäre es bei dieser Thematik nicht angemessen, von Beginn an bereits die anglikanischen und die methodistischen Anliegen zu berücksichtigen? Gibt es nicht auch eine Möglichkeit, bei dieser Themenstellung die Stimme der Orthodoxie zu hören? Wer könnte diesen Anliegen Gehör verschaffen? Faith and Order hat eine in der eigenen Geschichte nicht zuletzt aufgrund der Lima-Konvergenz-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt[28] gegebene Nähe zu dem Anliegen einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl“.

2. Wege und Ziel

Welche Wege führen zu welchem Ziel? Es gibt wohl keine alle Zweifel behebende Antwort auf diese Frage. Sie soll als eine offene hier auch am Ende stehen bleiben. Bei der Thematik „Eucharistie und Abendmahl“ sind – anders als bei der Rechtfertigungslehre – Konvergenzen auch deshalb so schwer zu erreichen, weil über Jahrhunderte vertraute liturgische Traditionen zunächst einmal einander vertraut gemacht werden müssen. Die konfessionelle Trennung der eucharistischen Gemeinschaften hat auch

[28] Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: *Harding Meyer* u. a. (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 1 (s. Anm. 22), 545–585.

bewirkt, dass viele Christinnen und Christen gar nicht wissen, in welch großer liturgischer Verwandtschaft zueinander Woche für Woche Eucharistie und Abendmahl gefeiert wird.[29] Lohnt es sich nicht, sich überhaupt auf den Weg zu machen, weil das Ziel der eucharistischen Gemeinschaft vorerst nicht erreichbar erscheint?

Auch bei der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" waren es am Ende viele Kräfte, die miteinander ein gutes Ergebnis bewirkten. Warum sollte es bei der Thematik Eucharistie und Abendmahl anders sein? Es kann jedenfalls aus meiner Sicht nicht schaden, wenn ein lutherisch/reformiert – römisch-katholisches Gremium wie der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) schon einmal festhält, was gemeinsam zu dieser offenen Frage zu sagen ist. Mehr an Pflichten ist unserer Generation möglicherweise nicht aufgetragen – weniger vielleicht auch nicht.

[29] Sowohl beim 1. Ökumenischen Kirchentag (Berlin 2003) wie beim 2. Ökumenischen Kirchentag (München 2010) gab es Bemühungen, auf parallele Strukturen in der eucharistischen Liturgie hinzuweisen und bis in den Wortlaut hinein gemeinsame Feierformen zu entwerfen: vgl. *Dorothea Sattler:* Zu Seinem Gedächtnis. Anregungen für die Gestaltung von Abendmahlsliturgien und Eucharistiefeiern in Anerkenntnis der in ökumenischen Gesprächen erreichten Annäherungen, in: Bewahrt im Namen Gottes – gesandt in die Welt. Materialheft zu den konfessionellen Gottesdiensten am Samstagabend des Ökumenischen Kirchentags 2003, Berlin 2003, 43–46; Ökumenisch sensibel Abendmahl und Eucharistie feiern (s. Anm. 18), 11f.

Ist eine „Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl“ möglich und sinnvoll?

Überlegungen aus evangelischer Sicht



Friederike Nüssel[1]

1. Zur ökumenischen Bedeutung des Herrenmahls

„Der Herr der Geschichte aber, der seinen Gnadenplan mit uns Sündern in Weisheit und Langmut verfolgt, hat in jüngster Zeit begonnen, über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen.“ So deutet das Zweite Vatikanische Konzil im Vorwort zum Dekret *Unitatis redintegratio* (UR 1) über den Ökumenismus[2] die moderne ökumenische Bewegung, die rund fünfzig Jahre zuvor mit Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 weltweit begann. Lange hatte die römisch-katholische Kirche die Einladung zur Mitwirkung abgelehnt, um im Ökumenismusdekret schließlich selbst die „Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen“ (UR 1)[3] zu einer der Hauptaufgaben[4] zu erklären und nunmehr zur Umkehr und zum Streben nach Einheit aufzurufen. Das Streben nach Einheit erwachse und reife – wie UR eindringlich deutlich macht – nur „aus dem Neuwerden des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe“ (UR 7)[5]. Echten Ökumenismus könne es darum nicht geben „ohne innere Bekehrung“[6]. Mit dieser Einsicht macht das Konzil selbst ernst, indem es in UR 7 eingedenk der „Sün-

1 Friederike Nüssel ist Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts der Universität Heidelberg.

2 Zur aktuellen innerkatholischen Diskussion des Ökumenismusdekrets vgl. *Wolfgang Thönissen* (Hg.): „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Paderborn 2005.

3 DH 4185.

4 Ebd.

5 LThK, Ergänzungsband 2: Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 1967, 73f.

6 LThK, Vat II, 73.

den gegen die Einheit“ in Demut „Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung“[7]
bittet. Wolfhart Pannenberg sah in dieser Bitte mit Recht einen „der Höhepunkte authentischer christlicher Spiritualität auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“[8] und bedauerte zugleich, dass das Bekenntnis der gemeinsamen Schuld „auf protestantischer Seite keinen ähnlich offiziellen und feierlichen Ausdruck durch Erklärungen der führenden protestantischen Amtsträger gefunden“[9] habe.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beteiligte sich die römisch-katholische Kirche nicht nur an der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, sondern begann bilaterale Dialoge auf Weltebene mit den orthodoxen Kirchen, der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und den Weltbünden der reformatorischen Kirchen. Darüber hinaus kamen auch auf regionaler Ebene viele Dialoge in Gang.[10] Was aus Sicht der römisch-katholischen Kirche dabei erreicht werden konnte und welche Fragen verbleiben, hat unlängst Walter Kardinal Kasper übersichtlich zusammengefasst in dem Buch „Harvesting the fruits“[11]. Viele Christen und Kirchengemeinden auf der ganzen Welt, die in ihren jeweiligen Kontexten unter der Spaltung der Kirchen in ihrem alltäglichen Leben litten, konnten Hoffnung auf mehr Gemeinschaft mit den von ihnen getrennten Kirchen in ihrer jeweiligen Umgebung hoffen. Im Kern geht es dabei um die Gemeinschaft am Tisch des Herrn in der Feier des Herrenmahls. Weil Jesus Christus seinen Jüngern verheißen hat, sich in der Mahlfeier gemäß der Einsetzungsworte in, mit und unter Brot und Wein selbst zu vergegenwärtigen, vergewissert er in der Feier des Herrenmahls nicht nur jeden einzelnen seiner Gemeinschaft mit ihm, sondern lässt die Kommunizierenden auch untereinander erfahren, dass sie im Glauben zur Gemeinschaft des Leibes Christi verbunden sind. Die Feier des Herrenmahls ist so das sichtbare Zeichen der Einheit des Leibes Christi und damit der

7 LThK.Vat II, 77.

8 *Wolfhart Pannenberg:* Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel (1975), in: *Ders.:* Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 200–210, hier: 202.

9 *Pannenberg,* a. a. O., 202.

10 Die internationalen Dialoge finden sich dokumentiert in: *Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1–3: 1931–1982, 1981–1990, 1990–2001, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983/ ²1991; 1992; 2003, sowie *Johannes Oeldemann, Friederike Nüssel, Uwe Swarat, Athanasios Vletsis* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 4: 2001–2010, Paderborn/Leipzig 2012.

11 Siehe die deutsche Version: *Walter Kardinal Kasper:* Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Leipzig/Paderborn 2011.

Ort, an dem die Einheit der Kirche sinnenfällig wird. Aus evangelischer Sicht kann man dem ekklesiologischen Ansatz bei der communio, wie er im Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt wurde,[12] nur zustimmen. Realisiert sich demnach die Einheit der Kirche wesentlich in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn, so muss im Umkehrschluss gesagt werden, dass nicht nur die Spaltung der Kirche, sondern damit verbunden vor allem die Trennung am Tisch des Herrn „ganz offenbar dem Willen Christi" widerspricht und „der heiligsten Sache, der ganzen Schöpfung das Evangelium zu verkünden, Schaden" (UR 1)[13] zufügt.

Ausgehend von den Erfahrungen in der Missionsbewegung im 19. Jahrhundert wurde auch in der ökumenischen Bewegung vielfach herausgestellt, dass die Spaltung der Kirchen ihrem Bekenntnis zur Einheit des Leibes Christi entgegensteht und Zeugnis und Dienst in einem unglaubwürdigen Licht erscheinen. Blickt man auf die zunehmende Entkirchlichung in den modernen Gesellschaften, so erscheint die Spaltung der Kirchen nicht als ein primärer Grund für den Bedeutungsverlust der Kirchen und den Mitgliederschwund. Dass und warum Kirchen am Tisch des Herrn getrennt sind, ist vielen heute kaum bewusst. Vor allem die beiden Ökumenischen Kirchentage haben in Deutschland dazu beigetragen, das Bewusstsein für die Kirchentrennung öffentlich neu zu beleben. Besonders bedrückend wird die Kirchenspaltung in konfessionsverbindenden Ehen und Familien erlebt. Denn nur in eng gesteckten Ausnahmesituationen bzw. Notfällen werden nichtkatholische Ehepartner zur Eucharistie zugelassen, während umgekehrt römisch-katholischen Christen die Teilnahme an einer Abendmahlsfeier in einer Gemeinde, die nicht zur römisch-katholischen oder einer der orientalischen Kirchen gehört, untersagt ist.[14] Angesichts der Verteilung der Kirchenmitglieder in Deutschland, der zufolge ein Drittel der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche und ein Drittel der evangelischen Kirche angehören, stellen die praktischen Konsequenzen der konfessionellen Spaltung keinesfalls ein Randphänomen dar. Davon zeugen nicht zuletzt öffentliche Initiativen wie „Ökumene Jetzt", in der zahlreiche Personen des öffentlichen Lebens aus Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und anderen Bereichen des öffentlichen Lebens zur Überwindung der konfessionellen Kirchentren-

12 Vgl. dazu *Wolfgang Thönissen:* Einheitsverständnis und Einheitsmodell nach katholischer Lehre, in: *Georg Hintzen/Wolfgang Thönissen:* Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion, Paderborn 2001, 73–125, bes. 95–110.

13 DH 4185.

14 Vgl. *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen:* Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. März 1993, Nr. 122–136, siehe bes. 129–132, vgl. auch 160.

15 Siehe: www.oekumene-jetzt.de.

nung aufgerufen haben.[15]

2. Zum Stand der Dialoge aus evangelischer Sicht

Die grundlegende ökumenische Bedeutung des Herrenmahls spiegelt sich nicht zuletzt in der Tatsache wider, dass sowohl in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen[16] wie auch in vielen bilateralen Dialogen zwischen der römisch-katholischen Kirche und nichtrömischen Kirchen dieses Thema im Zentrum stand.[17] Aus den evangelisch-katholischen Dialogen ist dabei zum einen der Dialog der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission über das Herrenmahl wichtig, dessen Ergebnis 1978 publiziert wurde.[18] Zum anderen ist für die Überwindung der Lehrgegensätze zwischen römisch-katholischer und evangelischer Lehre vom Herrenmahl die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen von 1986 zentral.[19] In dieser Studie konnten die Kontroversen der Reformationszeit von beiden Seiten theologisch so aufgearbeitet werden, „daß die Gründe für gegenseitige Verurteilungen entfallen".[20]

Aus evangelischer Sicht ist für die Verständigung über die ökumenisch brennende Frage der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft dabei grundsätzlich zunächst entscheidend, was in Artikel VII der Confessio Augustana über die Bedingungen kirchlicher Einheit und damit auch der Gemeinschaft am Tisch des Herrn gesagt ist.[21] Der Artikel lehrt, „daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden. Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem

16 Vgl. „Taufe Eucharistie und Amt". Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument"), 1982. In: *Harding Meyer* u. a. (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1: 1931–1982, Frankfurt a. M./Paderborn 1983, 54–85.

17 Vgl. dazu *Kasper,* a. a. O., 173–194.

18 Siehe *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission:* Das Herrenmahl, Paderborn/Frankfurt a. M. 1978.

19 *Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg* (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i. Br./Göttingen 1986, 89–124 (LV).

20 LV, 121.

21 Vgl. dazu *Friederike Nüssel:* Kriterien kirchlicher Einheit nach evangelischem Verständnis. Einblicke in die innerevangelische Diskussion, in: Catholica 60 (2006), 100–117.

gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zu den Ephesern am 4.: ‚Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Tauf.'"[22] Entscheidend für die Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft ist nach evangelischem Verständnis mithin die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums und in der stiftungsgemäßen Feier des Herrenmahls. Aus evangelischer Sicht ging es in der reformatorischen Auseinandersetzung dabei um drei Themen bzw. Missbräuche: erstens um die Interpretation der realen Gegenwart Jesu Christi durch die Lehre von der Transsubstantiation, zweitens um den Opfercharakter der Messe und schließlich um die Feier des Herrenmahls unter beiderlei Gestalt.

Basierend auf den in den evangelisch-katholischen Dialogen und insbesondere in „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" erreichten Übereinstimmungen haben Harding Meyer und unlängst Gunther Wenz für eine Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl plädiert. Für den internationalen lutherisch-katholischen Dialog hat Wenz eine „Skizze des Entwurfs einer Gemeinsamen Erklärung zur Lehre vom Herrenmahl"[23] konzipiert, die analog zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre die erreichte Übereinstimmung in der Lehre vom Herrenmahl im Modus des differenzierten Konsenses erschließt und aufzeigt, dass und wie sich die unterschiedlichen konfessionellen Anliegen vermitteln lassen. Die erreichten Übereinstimmungen in den zentralen Kontroversfragen sollen hier knapp vorgestellt werden.

In Bezug auf die erste Frage nach der realen Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl konnte in „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" nachgewiesen werden, dass von der römisch-katholischen Verwerfung in Can. 1 des Trienter Dekrets über die Eucharistie weder die lutherische noch die reformierte Lehre Calvins getroffen werden.[24] Gemeinsam konnte man vielmehr festhalten: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr im Abendmahl in seinem dahingegebenen Leib und Blut mit Gottheit und Menschheit durch das Verheißungswort in den Mahlgaben von Brot und Wein in der

22 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen [12]1998 (im folgenden BSLK), 61, 8–17.

23 *Gunther Wenz:* Skizze des Entwurfs einer Gemeinsamen Erklärung zur Lehre vom Herrenmahl, in: *Ders.,* Grundfragen ökumenischer Theologie, Bd. 2, FSÖTh 131, Göttingen 2010, 352–362.

24 Vgl. dazu im Einzelnen LV, 94–113, bes. aber LV, 94–97.

25 LV, 122.

Kraft des Heiligen Geistes zum Empfang durch die Gemeinde."[25] Entscheidend für die Überwindung des innerreformatorischen Gegensatzes in der Abendmahlslehre ist die gemeinsame Aussage, die in der Leuenberger Konkordie von 1973 erreicht wurde. Dort heißt es in Art. 18: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht." Angesichts dieser ökumenischen Verständigungen können nach Gunther Wenz Katholiken und Evangelische heute gemeinsam die wahrhafte und wirkliche Gegenwart der lebendigen Person Jesu Christi in der Feier des Herrenmahles bezeugen.[26] Weder die römisch-katholische Lehre von der Transsubstantiation[27] noch die Vorstellung von der bleibenden Wandlung der Elemente müssten aus evangelischer Sicht für kirchentrennend gehalten werden, wenn mit der Transsubstantiationslehre keine rationalistische Auflösung des sakramentalen Geheimnisses einhergehe und die „Überzeugung von der bleibenden Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Elementen […] die stiftungsgemäße Hinordnung der eucharistischen Gegenwart Jesu Christi auf gläubigen Empfang"[28] impliziere.

Was den Opfercharakter der Messe betrifft, so kritisierten die Reformatoren, „die römische Meßopferlehre widerspreche der *Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi*"[29]. Schon im internationalen lutherisch-katholischen Dialog konnte demgegenüber „übereinstimmend betont werden, daß Christi Kreuzesopfer ‚weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt' werden kann"[30]. Dem tridentinischen Anliegen, das Herrenmahl nicht nur im Sinne eines bloßen Gedenkens zu verstehen,[31] wird nach evangelischem Verständnis durch „ein vertieftes Verständnis des ‚Gedenkens' im Sinne des Alten und Neuen Tes-

26 *Wenz,* a. a. O., 355, Art. 2.1. schlägt folgende gemeinsame Aussage vor: „In Brot und Wein schenkt sich der auferstandene Gekreuzigte in seinem für Menschheit und Welt dahingegebenen Leib und Blut, um in der Kraft des Heiligen Geistes den Glaubenden heilsamen Anteil zu geben an der Gemeinschaft des verherrlichten Sohnes mit dem göttlichen Vater. Wo dieses gemeinsam bekannt wird, begründen die in der Tradition unserer Kirchen gegebenen Unterschiede in den theologischen Aussagen über die Weise der Realpräsenz und hinsichtlich der Dauer der eucharistischen Gegenwart keinen kirchentrennenden Gegensatz."

27 Vgl. dazu *Wenz,* a. a. O., 356, Art. 2.3.

28 *Wenz,* a. a. O., 356, Art. 2.3.

29 LV, 89f.

30 LV, 90.

31 DH 1753; vgl. dazu LV, 91.

32 LV, 91.

taments“[32] Rechnung getragen, wonach im Nachvollzug der von Christus eingesetzten Mahlfeier „Jesu Wort und Heilswerk selbst gegenwärtig werden“[33]. Von daher hat es sich nach dem Urteil der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ „als möglich erwiesen, die gläubige Überzeugung von der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi und von der Tragweite seiner Anamnese in der Eucharistiefeier der Kirche gemeinsam auszusagen“[34]. Entscheidend ist für einen differenzierten Konsens, wie ihn Wenz vorschlägt, dass bei der katholischen Rede von der Darbringung eines wahren und eigentlichen Opfers in der Eucharistie die „Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi“ vorausgesetzt und damit „die Annahme einer Wiederholung ebenso wie diejenige einer additiven Ergänzung“[35] ausgeschlossen wird.

Die dritte in der Reformationszeit kontroverse Frage bezieht sich auf die stiftungsgemäße Feier des Herrenmahls unter den Gestalten Brot und Wein. Diese Thematik hat Dorothea Sattler in ihrem Beitrag in diesem Heft gewählt (s. S. 411–428), um exemplarisch vorzuführen, wie die Vorbereitung einer Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl erfolgen kann. Wenngleich in der Confessio Augustana die Verweigerung des Laienkelchs „an der Spitze der behandelten ‚Mißbräuche‘“[36] rangierte und die Ausgleichsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag von 1530 nicht zuletzt an dieser Frage scheiterten, ergaben die Dialoge, dass die theologischen Gegensätze in der Frage als vergleichsweise gering anzusehen sind.[37] Einerseits leugnet evangelische Lehre nicht, dass unter jeder der beiden Gestalten Christus ganz gegenwärtig ist, so dass bei der Kommunikation unter einer Gestalt nicht eine geringere Gnade vermittelt wird.[38] Andererseits konnte die „Wertschätzung des vollen eucharistischen Zeichens […] auch *katholischerseits* zurückgewonnen und ausgesprochen“[39] werden, wie Dorothea Sattler im Einzelnen zeigt.

Die evangelischen Anliegen in der ökumenischen Debatte über das Herrenmahl sind dabei keine anderen als die, die auch in der Auseinandersetzung um die Gnadenlehre bestimmend waren und sind. Denn bei der Verteidigung der Lehre von der leibhaftigen Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl und der Feier des Herrenmahls unter beiderlei Gestalt sowie in der Kritik an der Transsubstantiationslehre und der Messopferlehre geht

33 LV, 91.
34 LV, 121. Vgl. auch *Wenz,* a. a. O., 357.
35 *Wenz,* a. a. O., 357.
36 LV, 113.
37 Vgl. LV, 113–116.
38 Vgl. dazu LV, 114f.
39 LV, 115.

es nach evangelischem Verständnis im Kern darum, das Herrenmahl dem Willen und Wort Gottes entsprechend zu verstehen und zu feiern und jede Form der Werkgerechtigkeit bei Spendung und Empfang auszuschließen, die dem Glauben an Gottes Liebe und die Verheißung der Gerechtigkeit allein aus Glauben ohne alle Werke zuwiderläuft. Schon bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre war innerevangelisch allerdings die Frage umstritten, ob die Erklärung wirklich einen Konsens im evangelischen Sinne formuliert und ob der Versuch, eine Annäherung der Kirchen durch differenzierte Konsense in der Lehre erzielen zu wollen, theologisch sachgerecht ist. Auf diese Debatte kann hier nicht näher eingegangen werden.[40] Fakt ist, dass die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts kirchentrennende Bedeutung haben, sofern nicht eine gemeinsame Auslegung der Lehre gefunden und offiziell rezipiert wird, die von den traditionellen Lehrverurteilungen nicht mehr getroffen wird.[41]

3. Eine Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl?

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus, dass die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts in Bezug auf die Lehre von Eucharistie und Abendmahl das in den Dialogen erreichte gemeinsame Verständnis des Herrenmahls in den evangelischen Kirchen und in der römisch-katholischen Kirche de facto nicht mehr treffen? Sollte die erreichte Übereinstimmung in den klassischen Kontroversthemen nicht in einer Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl dargelegt werden, um auf dieser Basis zumin-

40 Vgl. dazu *Friederike Nüssel:* Wie ist ökumenischer Konsens evangelisch möglich? Fundamentaltheologische Überlegungen im Anschluss an eine innerevangelische Debatte, in: ZThK 106 (2009), 434–457.

41 Dass dies im Falle der Rechtfertigungslehre gelungen ist, bringt der erste Artikel der Gemeinsamen offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zur Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck, vgl. *Harding Meyer/Damaskinos Papandreou/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 3: 1990–2001, Paderborn 2003 (im folgenden DWÜ 3), 437 f.

42 Die im Südwestverbund kooperierenden Ökumenischen Institute in Straßburg, Tübingen und Bensheim haben in der Schrift „Abendmahlsgemeinschaft ist möglich" 2003 die These aufgestellt, dass die noch bestehenden Unterschiede im Verständnis des Herrenmahls angesichts der in den Dialogen erreichten „weitreichenden Übereinstimmung […] eine gemeinsame Feier des Abendmahles" nicht mehr hindern, so dass Abendmahlsgemeinschaft zumindest in Gestalt eucharistischer Gastfreundschaft möglich ist, vgl. *Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg), Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundliches Institut (Bensheim):* Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt a. M. 2003, 56.

dest die Möglichkeiten eucharistischer Gastfreundschaft auszuweiten[42] und sie für konfessionsverbindende Ehen und Familien geregelt zu ermöglichen?[43] Diese Frage wurde – wie Dorothea Sattler in ihrem Beitrag darlegt – im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen kontrovers diskutiert. Im Für und Wider spiegeln sich dabei keineswegs einfach die Konfessionsgrenzen wider. Der konfessionelle Unterschied zeichnet sich gleichwohl in der Frage ab, ob man eine Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl abgeben kann, ohne die offenen ekklesiologischen und amtstheologischen Fragen ebenfalls einer Übereinstimmung zuzuführen.

Nach evangelischem Verständnis ist dies möglich, weil nach reformatorischer Einsicht die Einheit der Kirche in Jesus Christus als ihrem Herrn gründet und dort erfahrbar wird, wo das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente stiftungsgemäß gefeiert werden. Indem das Amt in der rechten Predigt und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente dem Auftrag Jesu Christi dient, dient es der Einheit seiner Kirche. Entscheidend für die Erklärung von Kirchengemeinschaft mit der Frage nach der Übereinstimmung in Wort und Sakrament ist die Frage, ob das Amt der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament so geordnet ist, dass es der rechten Predigt des Evangeliums und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente und darin der Einheit der Kirche zu dienen vermag und tatsächlich dient. Wo dies Kirchen gegenseitig wahrnehmen, bedarf nicht die Aufnahme von Kirchengemeinschaft in Gestalt von Kanzel- und Sakramentengemeinschaft der Begründung, sondern vielmehr die Verweigerung solcher Gemeinschaft.[44] Auf der Basis der in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre[45] erreichten Übereinstimmung im Evangelium und der Anerkennung der Taufe wäre es aus evangelischer Sicht ökumenisch wünschenswert und mit Blick auf die erreichte Übereinstimmung im Verständnis des Herrenmahls naheliegend und möglich, in einer Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl die Übereinstimmung im Verständnis und der stiftungsgemäßen Feier des Sakraments darzulegen. Der Sinn einer solchen Erklärung wäre evangelisch nicht der, die Einladung aller getauften Christen zur Feier des evangelischen Abendmahls zu legitimieren, sondern

43 Diese Konsequenz empfiehlt *Wenz* in seinem Entwurf einer Gemeinsamen Erklärung, vgl. a. a. O., 363, siehe insgesamt a. a. O., 361–363.

44 Vgl. dazu die an CA VII ausgerichtete Leuenberger Konkordie (in: DWÜ 3, 724–731) und deren ökumenische Auslegung in der Studie: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. von *Wilhelm Hüffmeier:* Leuenberger Texte 1, Frankfurt am Main 1995, ^{3}2001.

45 Der Text findet sich in DWÜ 3: 419–430.

der, gegenüber den evangelischen Verurteilungen römisch-katholischer Lehre im 16. Jahrhundert nunmehr die katholische Eucharistiefeier begründet als stiftungsgemäße Feier verstehen zu können. Dies würde eine Anerkennung des Amtes implizieren, insofern dieses der rechten Predigt und Sakramentsverwaltung und damit auch der stiftungsgemäßen Feier des Herrenmahls dient. Nach evangelischem Verständnis würde eine Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl somit die ekklesiologischen und amtstheologischen Fragen keineswegs ausblenden, sondern einbeziehen. Die aus evangelischer Sicht mögliche Klärung dieser Fragen würde freilich, wie Dorothea Sattler in ihrem Beitrag dokumentiert, aus römisch-katholischer Sicht nicht ausreichen, um die Differenzen zu überwinden, die nach römisch-katholischem Verständnis einer Gemeinschaft am Tisch des Herrn bzw. der Ermöglichung regelmäßiger eucharistischer Gastfreundschaft entgegenstehen. Darum erscheint es nach katholischer wie auch orthodoxer Auffassung geboten, eine Erklärung zum Herrenmahl an eine weitere Klärung ekklesiologischer und amtstheologischer Grundfragen zu binden.[46]

Für die weitere Verständigung ist es darum zuerst wichtig, die benannte Differenz im Verständnis des Zusammenhangs von Kircheneinheit, Herrenmahl und Amt eigens zu thematisieren. Mit Blick auf die Frage nach einer Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl wird man dabei zu sehen haben, dass ökumenische Gremien ohne einen entsprechenden Auftrag der Kirchenleitungen eine solche Erklärung zwar vorbereiten, aber nicht auf kirchenoffizielle Rezeption hoffen können. Die Vorbereitung einer solchen Erklärung im Rekurs auf die Dialoge und die bereits vorliegende Skizze von Gunther Wenz erscheint sinnvoll. Leitend sollte dabei die Frage sein, inwiefern die lehrmäßigen Gründe für die Trennung am Tisch des Herrn (noch) gerechtfertigt sind.[47] Der Beitrag akademischer ökumenischer Theologie kann darin bestehen, die Tragfähigkeit und Reichweite der theologischen und lehramtlichen Begründungen für die gegenwärtige Regelung der Praxis zu prüfen, die gelebte Praxis und die ökumenischen Bedürfnisse in den Gemeinden präzise wahrzunehmen und im Rekurs auf Genese und Entwicklung der kirchlichen Traditionen die Potentiale für die Klärung der

[46] Vgl. dazu die Ausführungen von *Dorothea Sattler* in diesem Heft, 417 und 419. Eine mittlere Linie findet man in der anglikanischen Ökumene, der zufolge für die volle, sichtbare Einheit zwar eine Gemeinschaft im Bischofsamt in historischer Sukzession nötig ist, die aber evangelische Ämter anerkennen kann und die wechselseitige Teilnahme am Herrenmahl eucharistischer Gastfreundschaft befürwortet, wie zum Beispiel in der Meißener Gemeinsamen Feststellung von 1988 zwischen der Kirche von England und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKD.

[47] Dies ist die berechtigte Frage der Initiative „Ökumene Jetzt" im Wortlaut ihres Aufrufs, vgl. http://oekumene-jetzt.de/index.php/aufruf-im-wortlaut.

aktuellen Fragen frei zu legen. Damit verbunden gehört es auch zur Aufgabe wissenschaftlicher Theologie, die sowohl erkenntnistheoretisch wie offenbarungstheologisch eingesehene Begrenztheit menschlicher Erkenntnis in konkreten Aufgabenfeldern wie dem der Ökumene sachgerecht einzubringen. Auch das Ökumenismusdekret bringt sie in dem eingangs zitierten Satz theologisch zur Sprache, wenn es geltend macht, nicht „uns Sündern" stehe die Gnade zu Gebote, „über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen", sondern dem Herrn der Geschichte. Eine stärkere Motivation, der Sehnsucht nach Einheit kirchlich und theologisch Rechnung zu tragen, kann es nicht geben.

Gebrochenheit und Erneuerung der Schöpfung



Das Abendmahl als theologische Basis sozialer Gerechtigkeit

Michael Nausner[1]

Christliche Theologie muss sich immer wieder neu im wirklichen Leben bewähren. Denn Praxis und Theorie, Leben und Lehre, (Sozial)ethik und Dogmatik, aber auch christlicher Gottesdienst (Liturgie) und gesellschaftliches Engagement gehören zusammen. Als methodistischer Christ beobachte ich, wie diese Bereiche in meiner eigenen Tradition sich auf ähnlich spannungsreiche Weise zueinander verhalten wie in der ökumenischen Bewegung seit ihrem Beginn vor über hundert Jahren.

Ein typisches Beispiel für eine solche Spannung in methodistischer Tradition ist die übliche Rede von *persönlicher* und *sozialer* Heiligung. Die Beziehung zwischen diesen beiden Aspekten der Heiligung wird kontrovers diskutiert. So ergehen sich Methodistinnen und Methodisten in beherzten Flügelkämpfen über gesellschaftspolitische und/oder sexualethische Themen und einigen sich oft bestenfalls auf den Kompromiss, dass sowohl die eine als auch die andere Variante der Heiligung wichtig ist. In den Pausen zwischen den Kämpfen, die am intensivsten und am öffentlichsten an den alle vier Jahre stattfindenden Generalkonferenzen ausgetragen werden, kann man sich dann in sein jeweiliges Lager der sozialethisch Engagierten (soziale Heiligung)[2] und der Verfechter innerer Frömmigkeit (persönliche Heiligung)[3] zurückziehen.

1 Prof. Dr. Michael Nausner hat den Lehrstuhl für Systematische Theologie an der evangelisch-methodistischen Theologischen Hochschule Reutlingen inne.

2 Gemäß dem neuesten Brief des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche drückt sich soziale Heiligung in sozialethischem, nicht zuletzt auch ökologischem Engagement aus. – Vgl. *Gottes erneuerte Schöpfung. Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln.* Ein Brief des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, EmK-Forum 35, Frankfurt 2010, 11, 21, 44, 55, 56.

3 *Andrew C. Thompson* entscheidet sich für einen Frontalangriff auf das allgemein etablierte Verständnis „sozialer Heiligung" und weist darauf hin, dass der Begriff „social holi-

Ich bin überzeugt, dass das Abendmahl die intrinsische Zusammengehörigkeit dieser beiden Aspekte verdeutlichen kann und dass deshalb eine kontinuierliche praktische und theoretische Rückkehr zu diesem Gemeinschaftsmahl ein Schlüssel für ein theologisches Verständnis christlicher Einheit einerseits und gesellschaftlicher Gerechtigkeit andererseits sein kann. In diesem Artikel will ich dafür plädieren, das Abendmahl als Kern gelebten Glaubens zu verstehen. Es geht mir darum, *christliche Ethik als im Abendmahl verwurzelt* darzustellen und das Abendmahl als verwirklichte Teilhabe und Teilnahme an Gottes (ökonomischer und ökologischer) Fürsorge für die Schöpfung zu verstehen. Diese Verwurzelung der Ethik im Abendmahl wird im Dokument der neuesten Dialogrunde zwischen Evangelisch-methodistischer und Römisch-katholischer Kirche in den USA fast poetisch auf den Punkt gebracht, wenn es heißt, die Eucharistie „orchestriert alles, was Menschen sind und sein können auf dieser Erde".[4] Dabei ist wichtig, den gottesdienstlichen Vollzug des Mahles zu interpretieren als eine öffentliche Art und Weise in der Welt zu leben und nicht als eine Feier jenseits weltlicher Wirklichkeit, auf die dann konsekutiv das Leben in der Welt folgt.[5] Das bedeutet, dass das Abendmahl nicht Voraussetzung für einen christlichen Lebensstil ist, sondern das Paradigma eines solchen Lebensstils darstellt, so wie es Theodore Jennings über den Gottesdienst allgemein ausgedrückt hat. Christlicher Gottesdienst ist für ihn „ein Paradigma für eine Art und Weise in der Welt der Politik, der Wirtschaft, in der Welt der Verantwortung und der Arbeit, in der Welt der Beziehung zu le-

ness" in den Schriften John Wesleys nur ein einziges Mal vorkommt und sich dort auf die notwendige Verbindung mit einer „society" (also einer kleinen Gemeinschaft pietistischen Stils) bezieht und also nichts mit Gesellschaftspolitik zu tun hat. – Vgl. *Andrew C. Thompson:* From Society to Societies. The Shift from Holiness to Justice in the Wesleyan Tradition, in: Methodist Review Vol. 3 (2011), 141–172, siehe auch: www.methodist-review.org/index.php/mr.

4 Heaven and Earth Are Full of Your Glory. A United Methodist and Roman Catholic Statement on the Eucharist and Ecology, General Commission on Christian Unity and Interreligious Concerns of the United Methodist Church, New York 2012, III.33. – Siehe auch: http://catholicclimatecovenant.org/wp-content/uploads/2012/04/Heaven-and-Earth-are-Full-of-Your-Glory.pdf. (Die auf deutsch wiedergegebenen Zitate sind meine Übersetzungen.)

5 Vgl. meine Ausführungen über das Abendmahl als öffentliches Mahl: *Michael Nausner:* Participating in God's Stewardship. Premises for a Wesleyan Public Theology of Social Justice, in: Conference Papers at the 4th Wesley International Conference on the Theme "John Wesley and Social Justice", Hyupsung University, Suwon, South Korea, November 2010, 13–27 (20f).

ben".[6] Gemünzt auf die Frage der Heiligung bedeutet das, dass die Art und Weise, wie beim Abendmahl die Herzen der Teilnehmenden verändert werden (persönliche Heiligung), ein integraler Aspekt jener gottgewollten Veränderung ist, die im Zusammenleben der gesamten Menschheit, ja der ganzen Schöpfung geschieht (soziale Heiligung).[7]

Bereits in der ökumenischen Konvergenzerklärung *Taufe, Eucharistie und Amt* (dem sogenannten Lima-Dokument), die Dank (*eucharistia*), Gedächtnis (*anamnesis*), Herabrufung des Geistes (*epiklesis*), Gemeinschaft (*koinonia*) und Eschatologie als zentrale Aspekte des Abendmahls hervorhebt,[8] wird die sozialethische Komponente sozusagen im Vorbeigehen erwähnt.[9] Sie muss heute wieder neu in den Blick genommen werden, um eine Balance herzustellen zwischen den theologischen und ethischen Implikationen der Eucharistie.

Für die Wiederentdeckung des Potentials der sozialethischen Bedeutung eucharistischer Gemeinschaft wäre freilich ein häufigeres Feiern des Mahles in methodistischen Gemeinden wichtig. Diesbezüglich hat der Methodismus in Kontinentaleuropa einen großen Nachholbedarf. Denn John Wesleys Hochschätzung des Abendmahls „hat der Methodismus auf dem europäischen Kontinent nie geteilt".[10] Für Wesley war die regelmäßige Teilnahme am Abendmahl von großer Bedeutung, und er bezeichnete diejenigen als „unweise", die es nicht so oft wie möglich empfingen.[11] Er sah darin, beeinflusst von der Erfahrung seiner eigenen Mutter, ein entscheidendes Gnadenmittel und sogar ein „Sakrament der Bekehrung".[12] Er war überzeugt davon, dass im Abendmahl auch die zuvorkommende Gnade

6 *Theodore W. Jennings, Jr.:* The Liturgy of Liberation. The Confession and Forgiveness of Sins, Nashville, TN 1988, 17 (Meine Übersetzung).

7 *Theodor Runyon* drückt diese Zusammengehörigkeit programmatisch für die gesamte wesleyanische Theologie so aus: „(U)nsere eigene Heiligung (kann) nur in diesem größeren Kontext der kosmischen Erneuerung verstanden werden." – *Theodor Runyon:* Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute, Göttingen 2005, 231.

8 *Taufe, Eucharistie und Amt.* Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a. M. und Paderborn 1982, 19.

9 Ebd., 24–25.

10 *Walter Klaiber/Manfred Marquardt:* Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Göttingen ²2006, 387. – Vgl. auch *D. H. Tripps* kurzen geschichtlichen Überblick über methodistische Abendmahlspraxis, in dem er darauf hinweist, dass Charles und John Wesley die methodistische Erweckung als eine „sakramentale Erweckung" verstanden, in: *Cheslyn Jones et al.* (ed.): The Study of Liturgy, London, New York, Oxford 1992, 325–327 (325).

11 Vgl. *John Wesley:* Sermon CI – The Duty of Constant Communion, in: The Works of John Wesley, Band VII, London 1872, 147–157 (151).

12 Vgl. *Runyon,* Die neue Schöpfung, 149.

wirksam ist, die Menschen berührt, noch bevor sie gläubig geworden sind. Diese Überzeugung ist sicherlich ein Grund dafür, warum heute in den meisten methodistischen Gemeinden ein „offenes Abendmahl" gefeiert wird. Als Voraussetzung reicht der Wille, Gemeinschaft mit Christus erfahren zu wollen.[13] Es braucht keine spezielle individuelle „Würde" dafür. Die Würdigkeit, von der in 1 Kor 11 die Rede ist, bezieht sich nicht auf die Würde einzelner Teilnehmender, sondern auf eine ungerechte Weise des gemeinschaftlichen Essens.[14] Teilnehmen dürfen nach methodistischer Tradition grundsätzlich alle. Die Bedingungen für eine Teilnahme am Abendmahl, die dennoch bisweilen formuliert werden, sind zum Teil widersprüchlich, auf jeden Fall aber interpretationsbedürftig (Unter diesen Bedingungen werden „Liebe zu Christus", „Sündenbekenntnis", „der Wille, ein christliches Leben zu führen" angeführt.), so dass mir die Formulierung aus dem *Book of Worship* „Wir kennen kein Zurückweisen von irgend jemand, der das Abendmahl zu empfangen wünscht" maßgeblich zu sein scheint.[15]

Somit könnten Methodistinnen und Methodisten Jörg Zinks leidenschaftlichem Plädoyer *Zum Abendmahl sind alle eingeladen* von ganzem Herzen zustimmen.[16] Dass alle eingeladen sind, bedeutet auch, dass das Abendmahl aus christlicher Perspektive mit allen Menschen zu tun hat, also nicht zu trennen ist von der Art und Weise des Zusammenlebens aller Menschen auf diesem Planeten Erde. Das lässt Walter Klaiber, der auch eine Lanze für das offene Abendmahl bricht,[17] in seiner neuen Studie über den Kreuzestod Jesu vorsichtig anklingen, wenn er zusammenfassend schreibt, dass die Teilnahme am Abendmahl die Bereinigung der Schuld bewirkt und „neue Gemeinschaft, die Gott durch Jesu Lebenshingabe mit der ganzen Menschheit begründet".[18] Um diese im Abendmahl initiierte er-

13 Vgl. *Klaiber/Marquardt,* Gelebte Gnade, 388.

14 Vgl. *Andrea Bieler/Luise Schottroff:* Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007, 21f.

15 Vgl. Das heilige Geheimnis, Zum Verständnis des Abendmahls in der United Methodist Church, Frankfurt 2005, 25–28 (27). – Im Gegensatz dazu argumentiert Christoph Raedel, der bei John Wesley eine „theologisch durchaus scharfe Grenze" (als Bedingung für die Teilnahme am Abendmahl) diagnostiziert, gegen „das bedingungslos offene Abendmahl", das nach seinem Dafürhalten Schuld konserviert, statt sie zu überwinden. – Vgl. *Christoph Raedel:* Das Abendmahl als Gnadenmittel der Christus-Nachfolge, in: *Christoph Raedel* (Hg.): Lass deines Geistes Wirken sehn. Beiträge zur Erneuerung der Kirche aus wesleyanischer Sicht, emk Studien 6, Frankfurt a. M. 2003, 74, 81.

16 *Jörg Zink:* Zum Abendmahl sind alle eingeladen. Warum ziehen die Kirchen Grenzen? Stuttgart 1997.

17 *Walter Klaiber:* Wer ist zum Abendmahl eingeladen? Neutestamentliche und freikirchliche Perspektiven, in: Theologie für die Praxis Nr. 1–2, 32. Jg. 2006, 4–22.

18 *Walter Klaiber:* Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet, Leipzig 2011, 174.

neuerte Gemeinschaft mit der ganzen Menschheit geht es mir in diesem Artikel, und darüber hinaus um die gesamte Schöpfungsgemeinschaft. Zink ist bezüglich des sozialethischen Aspektes dieser erweiterten Gemeinschaft deutlicher als Klaiber, wenn er schreibt, dass für ein rechtes Feiern des Abendmahls „alles … an der Sorgfalt gelegen sein (wird), mit der wir diesen Tisch bewahren für die Hungrigen und Durstigen unter unseren nächs-ten Menschen und für die Durstigen und Hungrigen dieser Erde".[19] Im Gegensatz zu den globalen *ökonomischen* Implikationen der Eucharistie, die Zink hier andeutet, scheinen die *ökologischen* Dimensionen des Abendmahls zumindest im protestantischen Diskurs noch eher selten wahrgenommen zu werden.[20] Dass sie von Bedeutung sind, wird vor allem in der römisch-katholischen Reflexion betont.[21] Das mag neben komplexeren theologischen Gründen auch daran liegen, dass das Dankgebet für das Brot als „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit", in dem Ökonomie und Ökologie in gewisser Hinsicht konvergieren, bei der römisch-katholischen Eucharistie nie fehlt, während es in protestantischen Abendmahlsliturgien selten ist.[22] Deshalb halte ich die kürzlich abgeschlossene siebte Dialogrunde zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche in den USA zum Thema „Eucharistie und die Verantwortung für Gottes Schöpfung" (*The Eucharist and Stewardship of God's Creation*)[23] für ein bedeutendes Ereignis. Hier wird über konfessionelle Grenzen hinweg gemeinsam ein wenig beachteter sozialethischer Aspekt eucharistischen Feierns hervorgehoben und somit ein vielfach verborgenes Potential methodistischer Abendmahlstheologie zum Vorschein gebracht.

19 *Zink,* Abendmahl, 10.

20 Eine spannende Ausnahme aus lutherischer Perspektive ist: *Benjamin M. Stewart:* A Watered Garden. Christian Worship and Earth's Ecology, Minneapolis, MN 2011.

21 Die Art und Weise, wie das bei dem katholischen Theologen *Thomas Ruster* geschieht, ist allerdings ökumenisch befremdlich. In seinem Traktat über Eucharistie und Ökonomie mit dem Titel *Wandlung* betont er zwar, dass Brot und Wein in heutiger Begrifflichkeit für das Wirtschaftssystem stehen, vertritt aber dann mit seiner Vorstellung von einer bei der Eucharistie stattfindenden „Annihilation" (Vernichtung) von Brot und Wein bzw. Wirtschaftssystem eine ausgesprochen weltfremde Sicht des Abendmahls. – Vgl. *Thomas Ruster:* Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, Mainz 2009, 17, 159.

22 In der Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland kommt diese Formulierung in den regulären Abendmahlsliturgien nicht vor und wird nur für ein spezielles Abendmahl zur Zeit von Erntedank einmal verwendet. – Vgl. Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Frankfurt a. M. 2008, 145.

23 Heaven and Earth Are Full of Your Glory (s. o.). – Für eine Analyse der vorangegangenen Dialoge zwischen römisch-katholischer Kirche und methodistischen Kirchen siehe: *Christoph Raedel* (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Reutlinger Theologische Studien Band 7, Göttingen 2011.

In der Folge will ich eben diesem sozialethischen Potential des Abendmahls, dem ich auch in der methodistischen Theologie stärkere Beachtung wünsche, nachspüren. Dies soll in drei Schritten unter den Überschriften *Das Brot der Gerechtigkeit, Die eucharistische Vision* und *Die sakramentale Durchlässigkeit* geschehen.

Das Brot der Gerechtigkeit

Der für die Befreiungstheologie maßgebliche argentinische Philosoph Enrique Dussel erinnert unermüdlich daran, dass der eucharistisch liturgische Akt immer gleichzeitig ein religiöser und ökonomischer Akt ist. Deshalb beklagt er, dass der ursprünglich theologisch fruchtbare Begriff der *oikonomia tou theou* (Ökonomie Gottes), also der Verwaltung der gesamten Schöpfung, in der Sprache der Öffentlichkeit einem technischen Begriff der oikonomia gewichen ist, der sich vorrangig auf den Tauschwert von Dingen bezieht.[24] Im oben erwähnten eucharistischen Dankgebet für das Brot als Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit spiegelt sich für ihn das produktiv-konsumtive Dreiecksverhältnis: Arbeit – Natur – Produkt/Konsum.[25] Wenn dieser Zusammenhang im Bewusstsein bleibt, dann bleibt auch die Tatsache bewusst, dass die Darbringung der Gaben beim Abendmahl bei aller theologischen Bedeutung eben auch ein „Akt … *praktisch-produktiver* Natur wie im Fall der Ökonomie" ist. Auch wenn ich mit Dussel nicht in der kategorischen Beurteilung übereinstimme, dass das „empirisch Ökonomische … die entscheidende Determinante des Religiösen und der Feier" ist, so kann ich doch nicht umhin, die intime Verbundenheit zwischen Ökonomischem und Religiösem zu bejahen. In diesem Zusammenhang auch aus dem weisheitlichen Buch Jesus Sirach zu zitieren, wonach Opfer von unrechtem Gut unrein sind (Jesus Sirach 34,21), unterstreicht diese Verbindung zwischen eucharistischem Geschehen und ökonomischer Realität.[26] Dafür bringt Dussel schließlich ein bewegendes Beispiel, wenn er von der Weigerung Bartholomé de las Casas berichtet, im Jahre 1514 die Eucharistie mit den *conquistadores* zu feiern, weil er das auf ungerechte Weise von den Eingeborenen geraubte Brot der Ökonomie für nicht geeignet hielt für die Feier der Eucharistie.[27] Diese konkrete Verbindung zwischen weltlicher und

24 *Enrique Dussel:* Eucharistie und Ökonomie, in: Continuum. Internationale Zeitschrift für Theologie, 47. Jg. 5/2011, 500–510 (501).
25 Ebd., 503.
26 Ebd., 504.
27 Ebd., 507.

göttlicher Ökonomie mag von einem katholischen Sakramentsverständnis her leichter nachvollziehbar sein, scheint mir aber für die gesamte christliche Ökumene gerade in einer Zeit von großer Bedeutung zu sein, in der sich mit zunehmender Deutlichkeit erweist, dass das ökonomische System der freien Markwirtschaft nicht in der Lage ist, gerechte soziale Verhältnisse, geschweige denn einen balancierten Umgang mit den Ressourcen der Schöpfung herbeizuführen. Dussel fordert deshalb mit Recht von der Theologie, dass sie „von Neuem das kapitalistische ökonomische System, dessen Rationalität in der Vermehrung der Profitrate begründet ist, mit dem eucharistischen Kult ins Verhältnis (setzt), der als Bedingung seiner Feier die qualitative Vermehrung des menschlichen Lebens auf dem Planeten fordert: das *Brot der Gerechtigkeit*, das Leben verleiht".[28] Der Aspekt des Abendmahls selbst als alternativer ökonomischer Prozess, der hier hervorgehoben wird, scheint mir in der Tat Aufmerksamkeit zu verdienen. Eine stärkere Betonung dieses Aspektes würde das Augenmerk ein wenig weglenken von der Frage des gemeinsamen Abendmahls, die sich in theologischen Gesprächen schon so lange als Sackgasse erwiesen hat, und der über Konfessionsgrenzen hinweg gültigen Frage gottgewollter Gerechtigkeit für alle Menschen und die gesamte Schöpfung zu neuer Bedeutung verhelfen. Für die globale Christenheit als Ganze gilt, dass die *Ökonomie der Gnade*[29] die Ökonomie der freien Marktwirtschaft herausfordert. Dass allerdings jede Abendmahl feiernde Gemeinschaft an einer solchen alternativen ökonomischen Wirklichkeit teilhat, gilt es neu ins Bewusstsein zu rufen.

In der methodistischen theologischen Tradition gehört M. Douglas Meeks zu denjenigen, die die ökonomische Bedeutung des Abendmahls betonen. Schon in seiner ersten Monographie *God the Economist* schreibt er, dass wir in der Eucharistie über die Bedeutung der sozialen Güter in der Gemeinschaft lernen. Denn die Eucharistie „blockiert jeden Gebrauch und jeden Tausch von Dingen mit dem Ziel der Herrschaft".[30] In einem neueren Artikel mit dem Titel Sanctification and Economy (deutsch: Heiligung und Ökonomie) beklagt Meeks die moderne Trennung des Lebens in eine private und eine öffentliche Sphäre und meint, dass dadurch die Kirche ihre prophetische Fähigkeit eingebüßt hat, „in der Welt als alternative Ökonomie zu erscheinen, die Gottes Erlösung der Welt dient".[31] Ein Teil dieses

28 Ebd., 509.

29 Vgl. *Kathryn Tanner:* Economy of Grace, Minneapolis, MN 2005, 89 ff.

30 M. *Douglas Meeks:* God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, Minneapolis, MN 1989, 179.

31 *M. Douglas Meeks:* Sanctification and Economy. A Wesleyan Perspective on Stewardship, in: *Randy L. Maddox* (Hg.): Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism, Nashville, TN 1998, 83–98 (85).

Problems ist laut Meeks, dass das Abendmahl nicht mehr als eine Praxis sozialer Gerechtigkeit verstanden wird. Damit betont Meeks auf ähnliche Weise wie Dussel die ökonomische Bedeutung des Abendmahls. Und wie Dussel ist er davon überzeugt, dass dabei die Verbindung mit den hebräischen Schriften im Auge behalten werden muss. „Gottes Ökonomie", schreibt Meeks, „beginnt mit einem neuen Brot. Die Leute nennen es Manna. … Es kann nicht gehortet werden, wenn es nicht verrotten soll. Es kann nicht getauscht werden, denn es ist eine Gabe göttlicher Gnade."[32] Diese frühe Erfahrung des Brotes der Gerechtigkeit, das alle satt macht, ist Teil des Hintergrundes des Brotes, das Jesus hochhält und als seinen eigenen Leib verkündet (1 Kor 11,24). So wird das Brot des Lebens zu einem „Symbol all jener Dinge, die verteilt werden müssen, wenn Gottes Kinder Leben haben wollen, Leben die Fülle".[33] Die Eucharistie wird so nicht bloß zu einem Zeichen gerechter Gemeinschaft, sondern zu einer Praxis des gerechten Teilens des Brotes der Gerechtigkeit.

Die eucharistische Vision

Dass in Meeks' Sinne beim Feiern des Abendmahls Privates (persönliche Heiligung) und Öffentliches (soziale Heiligung) nicht mehr getrennt sind, sondern zu einer ganzheitlichen Teilnahme an Gottes Erneuerung der Schöpfung verschmelzen, gilt es in der methodistischen, und ich denke in großen Teilen der protestantischen Tradition neu zu entdecken. Denn was Margot Käßmann in ihrer Studie *Die eucharistische Vision* bereits 1992 für die protestantische Tradition festgestellt hat, scheint zumindest für den deutschsprachigen Methodismus immer noch zu stimmen. Die Bedeutung des Abendmahls ist „vielerorts auf individuelle Sündenvergebung reduziert".[34] Käßmanns Studie enthält wichtige Impulse für ein reicheres Verständnis eucharistischen Lebens. In diesem Werk schlägt sie vor, das Abendmahl als jene christliche Praxis zu betonen, die als Verknüpfungspunkt dienen kann, um die Parteien mit theologisch-dogmatischem Schwerpunkt und diejenigen mit sozialethischem Engagement miteinander zu versöhnen und damit auch die beiden Flügel der ökumenischen Bewegung (*Glauben und Kirchenverfassung und Praktisches Christentum*)

32 Ebd., 95.
33 Ebd., 96.
34 *Margot Käßmann:* Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, Mainz und München 1992, 22.

einander näherzubringen.[35] Vor allem will sie auf die bei der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Vancouver 1983 formulierte *Eucharistische Vision* aufbauen.[36] In dieser Vision geht es darum, ausgehend vom Abendmahl den Bruch zwischen Sozialethik und Theologie zu überwinden, indem die klassische Einheitsdebatte nicht mehr als eine bloße Lehrdiskussion gesehen wird. Vielmehr soll die direkte Relevanz sogenannter „nichttheologischer" Faktoren, d. h. vor allem die Frage ökonomischer Gerechtigkeit, für diese Debatte anerkannt werden.[37] Einer der Gründerväter des Weltkirchenrates, Willem Adolf Visser 't Hooft, hatte bereits bei der Generalversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 betont, „dass die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen".[38] Bei Ernstnehmen dieser Herausforderung konnte fortan keine ökumenisch-theologische Diskussion mehr ohne Rücksichtnahme auf den Kontext und auf mögliche „ethische Häresie" geführt werden.[39] Das heißt, dass neben den klassischen Kennzeichen der Kirche auch „evangeliumsgemäßes Leben in einer konkreten historischen Situation" mit einbezogen werden will in die Diskussion der Kirche auf dem Weg zur sichtbaren Einheit.[40] Käßmann plädiert nun für ein eucharistisches Kirchenverständnis, in dem das Abendmahl Dreh- und Angelpunkt für Ekklesiologie und Ethik darstellt und so hilft, die Spannung zwischen der dogmatischen und der sozialethischen Diskussion zu überwinden.[41] Hier weitet sich das Abendmahl zu einem gesellschaftlich relevanten offenen, ja öffentlichen Mahl. Es sind vor allem die beiden letzten der fünf im Lima-Dokument formulierten Aspekte – Gemeinschaft und Eschatologie – (s. o.), die hier in den Vordergrund treten. Denn die „Integration der Marginalisierten und das Teilen des Brotes *vollzieht* sich bereits in der Eucharistie als Antizipation der Liturgie nach der

35 Vgl. ebd., 359.

36 Vgl. ebd., 346. – Im Bericht aus Vancouver findet sich im Dokument der zweiten Fachgruppe mit dem Titel Schritte auf dem Weg zur Einheit die Aussage, dass „unsere eucharistische Vorstellung die ganze Wirklichkeit des christlichen Gottesdienstes, Lebens und Zeugnisses" einschließt und „die organische Einheit christlichen Engagements und ihre einzige Quelle in der inkarnierten Selbsthingabe Christi sichtbar macht … (D)ie eucharistische Schau (Vision) lenkt unsere Schritte auf dem Weg zur … Einheit". – Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a. M. 1983, 71.

37 Vgl. *Käßmann,* Die eucharistische Vision, 347.

38 Ebd., 15.

39 Vgl. ebd., 17.

40 Ebd., 19.

41 Vgl. ebd., 22.

Liturgie, die die Liturgie selbst erst vollständig macht. In der Koinonia, die durch die Eucharistie geschaffen und gefordert wird, antizipiert die Kirche die Einheit der Menschheit, die sie in ihrem Schöpferglauben postuliert".[42] Das Abendmahl erweist sich als die paradigmatische Feier der Teilhabe an der Erneuerung der Schöpfung, die per definitionem über den engen Kreis der an einem bestimmten Ort Feiernden hinausgeht und somit als *theologische* Wurzel für die ganzheitliche Veränderung der Schöpfung verstanden werden kann. Nicht nur die Einheit der Gläubigen, sondern auch die Einheit der Menschheit wird hier dargestellt.[43]

Interessant ist, dass Käßmann als Gewährsmann für eine *theologische* Verankerung sozial-ethischen Engagements wiederholt den methodistischen Befreiungstheologien José Miguez Bonino heranzieht. Während die klassische befreiungstheologische Stoßrichtung diejenige von der Praxis hin zur theologischen Reflexion ist, betont Bonino die Notwendigkeit einer Wechselbeziehung, die nach seiner Beobachtung in der Wirklichkeit nicht existiert. Denn laut Bonino wird die Richtung, „bei der die theologische Realität herangezogen wird, um das Handeln zu bereichern, zu läutern und zu berichtigen, … nur selten eingeschlagen".[44] Als Antwort auf Boninos Herausforderung, sich der *theologischen* und *ekklesiologischen* Bedeutung der gemeinsamen Pilgerreise der Kirchen bewusst zu bleiben, schlägt Käßmann die *eucharistische Vision* vor, die mit ihrer Betonung des Abendmahls als Zentrum „eine ekklesiologische Perspektive bietet, die Zentrum einer lebendigen und kohärenten Theologie sein könnte".[45]

Die Lebendigkeit und Kohärenz einer solchen Theologie erweist sich nach meinem Dafürhalten vor allem in der organischen Zusammengehörigkeit zwischen Praxis und Theorie, zwischen Vernunft und Erfahrung. Bonino ebnet den Weg hin zu einer eucharistischen Vision, wenn er als entscheidende Frage formuliert: „Wie kann ich, nicht nur individuell, sondern in einer Gemeinschaft des Glaubens und in der Geschichte an der zukünftigen Welt partizipieren? Das Hauptproblem ist nicht kognitiv, sondern sozusagen empirisch."[46] Die zentrale Betonung der Empirie, also der Erfahrung in methodistischer Theologie[47] wird hier hervorgehoben, wobei es nie um irrationale Emotionalität oder bloße individuelle Innerlichkeit

42 Ebd., 23 (vgl. auch 312).
43 Vgl. ebd., 349.
44 Ebd., 295.
45 Ebd., 296.
46 Ebd., 326.
47 *Michael Nausner:* „Aldersgate" oder „Everyday"? Zur Rolle der Erfahrung im christlichen Leben." In: Theologie für die Praxis, Nummer 1–2, 36. Jg., Göttingen 2010. 46–68.

geht,[48] sondern ganz im Sinne Boninos um (gemeinsam) erlebte Partizipation am (zukünftigen) Reich göttlicher Gerechtigkeit. Eine solche, die Welt verändernde Partizipation *vollzieht* sich auf paradigmatische Weise in der Feier des Abendmahls. Theologisch gesehen verschmelzen sozialethische und dogmatische Wirklichkeit im Vollzug dieser Feier. Ich habe den Eindruck, dass der Zusammenhang zwischen Weltverantwortung der Kirche und ihrer Suche nach dogmatisch-theologischer Einheit noch immer nicht grundsätzlich reflektiert ist[49] und dass die Möglichkeit, eine solche Reflexion in der Eucharistie zu verankern, oft daran scheitert, dass in der protestantischen Theologie nach wie vor „das Denken in sakramentalen Kategorien ungewöhnlich" ist.[50] Dabei wäre gerade dieses Sakrament für die gesamte Ökumene ein angemessener Ort, kontinuierlich die Tatsache zu bedenken und ihr entgegenzuwirken, dass das „Teilen des eucharistischen Brotes und das Teilen des realen Brotes" auseinander-klaffen.[51] Die gesellschaftliche Veränderung, an der die christliche Gemeinschaft gerufen ist teilzunehmen, darf dann nicht mehr als Zusatzaufgabe verstanden werden oder gar als mögliche aber nicht notwendige Option, vielmehr „geschieht sie in Entsprechung zu dem Geschehen in der Eucharistie".[52] Dementsprechend dürfte sozialethisches Engagement nicht als eine über das kirchliche Engagement hinausgehende Aktivität verstanden werden. Vielmehr ist „die Bewusstmachung der politischen wie der ökonomischen Situation, in der wir leben, Teil des Abendmahls".[53]

Die sakramentale Durchlässigkeit

Die hier beschriebene öffentliche und politische Relevanz des Abendmahls verdeutlicht das große Missverständnis, das sowohl im katholischen als auch im protestantischen Raum eine lange Geschichte hat, dass nämlich die Feier des Abendmahls von vielen als ein von der Welt getrenntes, individualistisches oder gar geheimes Ritual für wenige Auserwählte aufgefasst wird. Dass ganz im Gegenteil „keine Eucharistiefeier unabhängig vom Kon-

48 *Runyon*, Die neue Schöpfung, 176–182.
49 Vgl. *Käßmann,* Die eucharistische Vision, 310.
50 Ebd., 326. – Dabei lässt sich in der weltweiten Evangelisch-methodistischen Kirche während der letzten Jahrzehnte eine Neubesinnung auf das sakramentale Erbe beobachten, was sich in den beiden von der Generalkonferenz verabschiedeten Studiendokumenten zu Taufe und Abendmahl, „By Water and Spirit" (1996) und „This Holy Mystery" (2004), widerspiegelt.
51 Ebd., 353.
52 Ebd., 354.
53 Ebd., 355.

text“[54] ist und in der Eucharistie aus theologischer Perspektive die Veränderung der Welt ihren Ausgangspunkt nimmt, das haben Andrea Bieler und Luise Schottroff in ihrem Buch *Das Abendmahl. Essen, um zu leben* mit dem Begriff der *sakramentalen Durchlässigkeit* schön auf den Punkt gebracht.[55] Theologisch gesprochen ist also die Eucharistie nicht ein Akt der Wegwendung von der Welt, sondern ein Akt der Zuwendung hin zum zentralen Geschehen der Veränderung der Welt. Auch wenn sie nicht explizit zitiert wird, so scheint mir hier eine Weiterführung jener eucharistischen Vision formuliert zu sein, die Käßmann am Anfang der 1990er-Jahre angeregt hat.

Was Enrique Dussel mit seinem Beispiel von Bartholomé de las Casas verdeutlicht und Margot Käßmann mit ihrem Hinweis auf das Auseinanderklaffen des Teilens des eucharistischen und des alltäglichen Brotes betont, wird von Bieler und Schottroff für die heutige Zeit und kirchliche Praxis konkretisiert: „Das Brot, das wir in der Küche essen, das Brot, das wir von den Armen stehlen, und das Brot, das während des Abendmahls konsekriert wird, stehen miteinander in Beziehung.“[56] Wenn diese Bezogenheit in der Eucharistie bewusst gemacht wird, dann muss diese Feier auch ein „konfliktreicher Ort“ sein, insofern dann auch das Bewusstsein konkreter Ungerechtigkeiten, konkreter „Konflikte, die mit wirklichen Körpern und wirklichem Brot verbunden sind“,[57] zu einem Teil der Feier wird. Damit wird das Abendmahl als eine Mahlgemeinschaft interpretiert, die unmöglich in gänzlicher Abgeschiedenheit und unter Absehung weltlicher Umstände gefeiert werden kann. Das Hoffnungsvolle am Abendmahl besteht ja gerade darin, dass hier die Gebrochenheit der Welt durchdrungen und gewandelt wird durch das gebrochene Brot. Dieses Brot, das am Abendmahlstisch geteilt wird, ist gleichzeitig Teil zweier Ökonomien, der Ökonomie Gottes und der Ökonomie des Marktes.[58] Dadurch ergibt sich eine notwendige *sakramentale Durchlässigkeit* zur Welt hin, in der ich auch einen wesentlichen Teil methodistischer Abendmahlstheologie erblicke. Das Feiern des Abendmahls wird so zu einer Art Prisma, durch das hindurch die vielschichtigen Ungerechtigkeiten irdischer Existenz[59] als

54 Ebd., 351.

55 *Andrea Bieler/Luise Schottroff:* Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007, 16.

56 Ebd., 17.

57 Ebd., 18.

58 Vgl. ebd., 103?178.

59 *Käßmann* erwähnt neben der ökonomischen Ungerechtigkeit exemplarisch auch die Fragen des Rassismus und des Sexismus, die seit den 1970er Jahren im Weltrat der Kirchen zunehmend Aufmerksamkeit bekommen haben. – Vgl. *Käßmann,* Die eucharistische Vision, 259ff.

Realität im Ritual zugelassen werden und dadurch gleichzeitig die Realität schöpferischer Verwandlung dieser gebrochenen Realität gefeiert und erhofft wird.

Der Begriff s*akramentale Durchlässigkeit* soll mir abschließend dazu dienen, die oben erwähnte doppelte Betonung von Gemeinschaft und Eschatologie zu unterstreichen. Denn es geht nach meiner Lesart bei dieser Durchlässigkeit mindestens um ein Doppeltes: Einerseits vollzieht sich im Abendmahl, wie in diesem Artikel mehrfach hervorgehoben wurde, eine Durchlässigkeit hin zur sozialen und natürlichen Umwelt. Eine versöhnende und heilende Durchlässigkeit hin zur gesamten Schöpfungsgemeinschaft kann konstatiert werden. Andererseits ereignet sich aber auch eine Durchlässigkeit hin zu Gottes zukünftiger Gerechtigkeit, für die das Abendmahl einen Vorgeschmack erfahren lässt und sie so ein Stück weit wirklich macht. Die Abendmahl feiernde Gemeinschaft wird von der Zukunft her verwandelt.[60] Damit eröffnet sich ihr die Möglichkeit, ein Gespür für Gott gewollte Veränderungen in der konkreten, sozialen Wirklichkeit zu entwi-ckeln. Bieler und Schottroff verwenden für die im Abendmahl entwickelte und gepflegte Vorstellung von den Prozessen hin zu Gott gewollter Verwandlung von Personen, Gemeinschaften und der ganzen Schöpfung den Begriff eschatologische Imagination.[61] Im Abendmahl wird so jene heilende Vorstellungskraft von Gottes erneuerndem Wirken inmitten menschlicher Gebrochenheit genährt, die nach meinem Dafürhalten ein Ziel jeder konstruktiven christlichen Theologie sein sollte.[62] Eine solche Imagination erfordert allerdings eine simultane Durchlässigkeit für die Gerechtigkeit des kommenden Reiches Gottes einerseits und für die Ungerechtigkeit der heutigen Verhältnisse andererseits.

In der Abendmahlsstudie der weltweiten Evangelisch-methodistischen Kirche *Das heilige Geheimnis* (englisch *This Holy Mystery* 2004; deutsch 2005) sind Ansätze für ein erweitertes Sakramentsverständnis und damit für diese doppelte Durchlässigkeit zu finden. So betont diese Studie die eschatologische Dimension des Abendmahls als ein „Vorgeschmack der Zukunft" einerseits[63] und die sozialethische Dimension andererseits, wenn es heißt, dass die am Abendmahl Teilnehmenden „des Wertes und der Be-

60 Vgl. *Jürgen Moltmann:* Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.

61 Vgl. *Bieler/Schottroff,* Das Abendmahl, 17.

62 *Serene Jones* formuliert auf bewegende Weise diese Aufgabe der Theologie im Gegenüber von individuellem und kollektivem Trauma. Insofern als Gnade die Macht hat, die menschliche Imagination neu zu formen, kann gute Theologie dazu beitragen, die Vorstellungskraft gebrochener Menschen und Gemeinschaften zu erweitern und zu heilen. – Vgl. *Serene Jones:* Trauma and Grace. Theology in a Ruptured World, Lousville, KY 2009, 19–22.

63 Das heilige Geheimnis, 18.

dürfnisse anderer Menschen" bewusst gemacht und an ihre Verantwortung erinnert werden.[64] Die Feier wird damit zu einer Verantwortung und Ermächtigung, „ungerechten Machenschaften und Systemen entgegenzutreten, die politische, ökonomische und soziale Ungerechtigkeit und Diskriminierung aufrecht erhalten".[65] Die aus der Abendmahlsgemeinschaft resultierende sozialethische Verantwortung wird schließlich in einem abschließenden Teil unter dem Titel *Die Ausweitung des Tisches* verhandelt. Das gemeinsame Feiern verpflichtet dazu, „sich für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen".[66] Es wird betont, dass ein Großteil der Lehre Jesu „sich gegen wirtschaftliche und soziale Ungleichheit" richtete und dass deshalb „ethische Jüngerschaft und sakramentaler Gottesdienst untrennbar" sind. Das zeigt sich konkret auch darin, dass immer noch in vielen Gemeinden beim Abendmahl „Almosen für die Armen" gesammelt werden.[67] So erinnert das Abendmahl daran, dass die Kirche „der Welt ein Modell echter Gemeinschaft" sein soll,[68] aber auch daran, dass der „Empfang von Brot und Wein als Früchte von Gottes Schöpfung … zum verantwortlichen Umgang mit der natürlichen Umwelt" verpflichtet.[69]

So wichtig diese Formulierung eines reicheren Sakramentslebens ist,[70] so erscheint es dennoch symptomatisch, dass die Fragen der sozialen und ökologischen Gerechtigkeit in dieser Studie wieder sozusagen „ausgelagert" werden an das Ende des Dokuments und somit letztlich als eine Nebensache bzw. als eine zusätzliche Komponente missverstanden werden könnten. Der Eindruck, dass *zuerst* das Abendmahl gefeiert und *sodann* Gerechtigkeit praktiziert werden soll, lässt sich nicht ganz abweisen. Somit stellt sich die Frage, ob damit der eucharistischen Vision, die Sozialethik und Dogmatik im Abendmahl vereint sehen will, Genüge getan ist. Anders ausgedrückt: Es geht aus dieser Studie nicht klar hervor, inwieweit das Abendmahl ein notwendiger Teil gelebter Gerechtigkeit und nicht bloß eine „geistliche" Vorbereitung auf dieselbe ist. Ein Ausdruck sakramentaler Durchlässigkeit wäre es, das Abendmahl *als solches* als Praxis sozialer und ökologischer Gerechtigkeit zu verstehen. Somit wäre klar, dass sich in der Tat die am Abendmahl teilnehmende Gemeinschaft „nach außen"[71] wendet und dass diese Wendung „nach außen" bereits im Abendmahl selbst ge-

64 Ebd., 20.
65 Ebd., 21.
66 Ebd., 55.
67 Ebd., 57.
68 Ebd., 58.
69 Ebd., 59.
70 Vgl. ebd., 19.
71 Ebd., 55.

schieht und nicht erst danach. Das heißt nicht, dass mit dem Abendmahl der christliche Auftrag erledigt ist, sondern vielmehr dass das sozialethische Engagement zu etwas Sakralem wird, insofern es getragen ist von der im Abendmahl begründeten Veränderung. Damit wäre auch der wichtigen Einsicht Raum gegeben, dass jegliche angemessene Weltverantwortung theologisch gesprochen im Modus der Teilhabe an der kontinuierlichen Erneuerung der Schöpfung durch Gott geschieht.

Vielleicht ist gerade das Gespräch mit katholischen Theologinnen und Theologen dazu geeignet, die im Abendmahl selbst stattfindende Wandlung für methodistische Theologie und Ethik fruchtbar zu machen. Und mit Wandlung meine ich hier nicht die Jahrhunderte alte Diskussion über die Transsubstantiation, sondern die Inkarnation als entscheidendes theologisches Modell für jedwede Gott gewollte Veränderung in der Welt und damit auch für christliche Sozialethik.[72] Ein solches Gespräch hat in der siebten Dialogrunde zwischen Römisch-katholischer Kirche und Evangelisch-methodistischer Kirche in den USA stattgefunden, und das Resultat liegt unter dem Titel *Heaven and Earth Are Full of Your Glory* vor (s. o.). In diesem Dokument, das zwar vor allem von Danksagung für die Erneuerung der Schöpfung geprägt ist, wird dennoch früh eine Brücke geschlagen zwischen Eucharistie und Ethik, wenn der Hoffnung Ausdruck verliehen wird, ein Leben auf diesem bedrohten Planeten zu leben, das der Feier der Eucharistie entspricht.[73] Dabei wird vor allem die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung betont, wie sie in der Eucharistie zum Ausdruck kommt. Als Hinweis auf diese Zusammengehörigkeit wird die „Sakramentalität der Welt“[74] gesehen, wobei Christi Präsenz in der Schöpfung als das Fundament für eine sakramentale Sicht des Kosmos bezeichnet wird.[75]

Deutlich pointierter als in der Abendmahlsstudie *Das heilige Geheimnis* wird hier die sakramentale Durchlässigkeit des Abendmahls kommuniziert, d. h. der intime wechselseitige Zusammenhang zwischen liturgischem und alltäglichem Leben:

Brot und Wein sind notwendig für die Eucharistie, aber Weizen und Trauben können aus unterdrückerischen landwirtschaftlichen Praktiken

72 Vgl. *Michael Nausner:* Die soziale Bedeutung des Sakramentalen. Wandlungen methodistischer Ethik, in: *Ralf Dziewas* (Hg.): Wie wandlungsfähig sind die Konfessionen?, Berlin 2013. (noch nicht erschienen) – Ganz in diesem Sinne spricht auch *Kenneth L. Waters, Sr.* vom Abendmahl als einem „Modell sozialer Heilung“ (*model of social healing*). Vgl. Kenneth *L. Waters, Sr.:* Eucharist and Global Reconciliation. A Liturgical Vision of Social Transformation, in: Quarterly Review, Band 22, Nummer 3, Herbst 2002, 248–260 (255).

73 Heaven and Earth Are Full of Your Glory, I.4.

74 Ebd., II.9.

75 Vgl. ebd., II.10.

stammen. … Weil Brot und Wein mit Händen gefertigt sind, gehören Fragen sicherer und angemessener Arbeitsverhältnisse und gerechten Lohns zum Kern kirchlichen Strebens nach sozialer Gerechtigkeit, wie sie sich aus der eucharistischen Praxis herleiten lassen.[76]

Die Durchlässigkeit des Abendmahls zur ökonomischen Welt ist ihrerseits eng verwoben mit einer Durchlässigkeit zur ökologischen Welt. Die Abendmahlspraxis erscheint hier als eine Art sensible Membran hin zu allen Bereichen geschöpflichen Zusammenlebens, d. h. über die menschliche Gemeinschaft hinaus:

Das in Jesus Christus offenbarte Erlösungsziel Gottes … umfasst die gesamte Schöpfung. … In der eucharistischen Liturgie … gedenken wir der Verwundbarkeit der Arten bis hin zu ihrer Ausrottung, der Zerbrechlichkeit des Ökosystems und des menschlichen Leids, vor allem des Leids der Armen aufgrund menschlicher Gier. … Die Eucharistie gibt uns einen Vorgeschmack auf die Erlösung, nach der die ganze Natur ächzt.[77]

Der auf diese Weise von allen Kontexten des Lebens durchdrungenen Eucharistie entspricht ein eucharistischer Lebensstil.[78] Die Durchlässigkeit ist gegenseitig, von der Welt hin zur Eucharistie und von der Eucharistie hin zur Welt. Dass die Eucharistie nicht nur in die Welt wirkt, sondern auch die Welt auf die Eucharistie, kommt schließlich auch in einer der abschließenden Formulierungen zum Ausdruck, in der zur Achtsamkeit auf die Produktion des sakramentalen Brotes und Weines aufgerufen wird, weil sie „Zeichen der Verbindung zwischen Gottesdienst, Ökonomie und Natur“ sind.[79] Aus alldem ergibt sich der Schluss, dass „eucharistische Erneuerung und Verantwortung für die Umwelt … intrinsisch miteinander verbunden“ sind.[80] Dabei halte ich den Begriff „intrinsisch“ für theologisch entscheidend. Was intrinsisch zu einer Sache gehört, ist ihr nicht erst

76 Ebd., III.26.

77 Ebd., III.28.

78 Vgl. ebd., III.29. – Auch wenn ich die konfessionsspezifischen Details des päpstlichen Dokuments *Sacramentum Caritatis* (2007) nicht teile, kann ich dem dritten Teil „Eucharistie, ein Geheimnis, das man lebt“ und speziell den Ausführungen zur „Heiligung der Welt und Bewahrung der Schöpfung“ (92) viel abgewinnen. – Siehe: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_ge.html#Eucharistische_Form_des_christlichen_ Lebens.

79 Ebd., III.34.

80 Ebd., III.35.

81 Diese intime Verbundenheit zwischen Liturgie und Leben ist bereits im Lima-Dokument angedeutet, wenn auch anthropozentrisch verkürzt, wenn es heißt: „So wie Gott in Christus in die menschliche Situation eingegangen ist, so ist die eucharistische Liturgie den konkreten und besonderen Situationen der Menschen nahe.“ Gerade diese wechselseitige Bezogenheit scheint mir in den ökumenischen Diskussionen oft nicht beachtet bzw. in ihren konkreten Implikationen gewürdigt zu werden. – Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt, 24.

räumlich oder zeitlich zuzuordnen, sondern gehört untrennbar zu ihr.[81]

Somit wird das Abendmahl in all seiner Durchlässigkeit für die Gebrochenheit der Welt und die Erneuerung der Schöpfung tatsächlich zu einer öffentlichen Art und Weise, in der Welt zu leben. Damit scheint mir der Brückenschlag zwischen Lehre und Leben, den die eucharistische Vision zum Ziel hat, zumindest theoretisch gegeben zu sein. Diese Einsicht könnte ein Grundstein auch für die Erneuerung kirchlichen (und ipso facto weltlichen) Lebens in den Kirchen der Ökumene sein.

Katholisches Eucharistieverständnis und Inkulturation am Beispiel der afrikanischen Theologien



Innocent Oyibo[1]

Zugänge zum Verständnis der Eucharistie in den afrikanischen Kontexten sind vielfältig. Theologen vor allem afrikanischen Ursprungs und verschiedenster Konfessionen beschäftigen sich mit dieser Problematik. Die Vielfalt der Interpretationsmodelle der Eucharistie in afrikanischen Kategorien lassen eine breite Palette von Optionen erkennen. Dieser Beitrag setzt sich mit dem Thema der Eucharistie in den afrikanischen Theologien auseinander. Es geht darum, Modelle der Inkulturation des katholischen Eucharistieverständisses, die bereits artikuliert worden sind, vorzustellen und kritisch zu beleuchten.

Afrikanische Theologie ist in den letzten Jahrzehnten zu einer eigenständigen theologischen Größe geworden. Seit ihren Anfängen Mitte der Fünziger Jahre haben sich Theologen verschiedenster Konfessionen, wie Vincent Mulago, Kwame Bediako, Bénézet Bujo, Jean-Marc Ela, François Kabasélé, Cécé Kolié, Laurenti Magesa, John Mbiti, J.N.K. Mugambi, Albert Nolan, Charles Nyamiti, Mercy Amba Oduyoye, Efoé Julien Pénoukou, Eugene Uzukwu, John Pobee, A. T. Sanon, John M. Waliggo, Edward Fashole-Luke, Desmond Tutu und Harry Sawyerr der Aufgabe gestellt, die Botschaft des Evangeliums in afrikanischen Kategorien zu interpretieren.

Afrikanische Theologie entwirft daher ihre Theologie aus Kultur, Geschichte, Kategorien und Erfahrungen der afrikanischen Menschen heraus. Sie ist gleichsam eine interkulturelle Theologie. Denn sie sucht den Dialog auf zwei kulturellen Ebenen: einmal mit der afrikanischen Kultur und zum zweiten mit der abendländischen Kultur, in deren Gewand die christliche

[1] Dr. Innocent Oyibo ist Dozent im Department of Philosophy and Religious Studies in Kogi State University, Ayangba, Nigeria.

ÖR 61 (4/2012), S. 457–470

Botschaft nach Afrika gebracht wurde. Aber die Kultur Afrikas befindet sich auch im Fluss. Sie ist den Diktaten vieler äußerer Einflüsse ausgesetzt. Dennoch bleiben die überkommenen Vorstellungen und Weltanschauugen mächtig und prägen das Christliche mit.

Deswegen greifen die genannten Theologen verschiedene afrikanische Symbole bzw. Kategorien auf, um der christlichen Botschaft eine afrikanische Färbung bzw. ihr afrikanischen Charakter zu verleihen. Ein Motiv, das am häufigsten aufgegriffen wird, ist das Motiv des Ahnenkultes. Vor allem die Ansätze von Charles Nyamiti, John Pobee und Bénézet Bujo sind hier zu nennen. Der Ahnenkult bildet bei manchen afrikanischen Völkern das Zentrum ihres religiösen Empfindens. Weitere Motive, die vielfach begegnen, sind inter alia: das Motiv des Opfers, der Initiation, des Tanzes etc.

Seit ihren Änfängen beschäftigt sich die afrikanische Theologie mit der grundlegenden Fragestellung, wie die christliche Botschaft in den afrikanischen Sprachen, Elementen und Symbolen dargestellt werden kann. Dieser Versuch wird unter dem Gesichtspunkt Inkulturation unternommen. Dabei genießt bei den Inkulturationsvorstößen das Thema Christologie einen besonderen Ehrenplatz. Denn afrikanische Theologen sind sich darüber einig, dass sich eine Sakramententheologie nicht entfalten ließe, wenn sie nicht an eine bereits ausgefaltete Christologie anknüpfen kann. Denn die Sakramententheologie kann sich nur dann herauskristallisieren, wenn sie sich auf eine Christologie zurückbeziehen oder sich daraus ableiten lässt.

Die Eucharistie bildet das Zentrum allen christlichen Tuns und Denkens. Die Enzyklika *„Ecclesia de eucharistia“* von 2003 betont dies sehr deutlich.[2] Im Katechismus der Katholischen Kirche heißt es, dass die Feier der Sakramente, besonders durch die Eucharistie, bis zur Wiederkunft Christi die Früchte der Erlösung vermitteln.[3] Jesus Christus hat sie selbst eingesetzt und seiner Kirche anvertraut. Die Eucharistie ist daher „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens. In der Eucharistie gipfelt das heiligende Handeln Gottes uns gegenüber und unsere Verehrung ihm gegenüber. Die Eucharistie enthält das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle: Christus selbst, unser Osterlamm … Durch die Eucharistiefeier vereinen wir uns schon jetzt mit der Liturgie des Himmels und nehmen das ewige Leben vorweg“.[4]

Weil die Eucharistie eine solch zentrale Position im Vollzug und Leben der Kirche einnimmt, müssen wir stets in allen Kulturen, die mit ihr in Berührung kommen, nach Anknüpfungspunkten suchen, mit deren Hilfe sich

2 Vgl. Ecclesia de eucharistia, Nr. 60.
3 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, München 2005, Nr. 224.
4 Ebd., Nr. 274.

der theologische Gehalt wie der Heilscharakter der Eucharistie ausdrücken lassen. Da es im afrikanischen Raum eine Vielfalt von Zugängen zur Christologie bzw. sich daraus ergebende Ansätze des Eucharistieverständnisses gibt, wird sich dieser Beitrag um nur einige bedeutende bzw. relevante Namen in der afrikanischen Theologie drehen. Zu diesen gehören in erster Linie Bénézet Bujo und Charles Nyamiti. Leitendes Kriterium dieser Auswahl ist die Bedeutung ihrer Beiträge in den Debatten um die Inkulturation. Auch haben ihre Vorstöße das Format, nicht nur die afrikanische, sondern auch die Weltkirche zu inspirieren. Wie ein roter Faden geht das Motiv Leben bzw. Lebenskraft durch die verschiedenen Zugänge zur Christologie bzw. Inkulturation des eucharistischen Verständnisses. Das grundlegendste Motiv bleibt das Ahnendenken. Allerdings begegnen hier und da auch Modelle, die an das Opfermotiv anknüpfen.

Eucharistie und Inkulturation

Hier wollen wir uns auf drei namhafte Versuche beschränken: Vincent Mulago, Bénézet Bujo und Charles Nyamiti. Inkulturation ist nach Ansicht von Crollius ein „Gegenwärtigwerden des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft auf eine Weise, die sowohl verständlich als auch verstehensbereit ist, um das Innerste der jeweiligen Kultur zu erfassen und dazu beizutragen, dass diese Kultur die ihr eigenen Möglichkeiten zu jener Synthese von Werten, Normen und Verhaltensregeln weiterentwickelt, die es einem jeden Menschen erlauben, zum authentischen Leben heranzuwachsen, das in Christus offenbar ist“.[5] Die Notwendigkeit der Inkulturation des Evangeliums bedarf eigentlich keiner besonderen Begründung. Gott selbst hat sich ein Volk und damit auch eine Kultur auserwählt, um sich den Menschen zu offenbaren. So wie im Volk Israel muss die Offenbarung Gottes in jeder Kultur Gestalt gewinnen, damit sie die Menschen dieser Kultur erreichen kann.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fragen sich die Religionswissenschaftler: Inwieweit können die Afrikaner Christen sein, ohne ihre angestammte Kultur aufzugeben? Die Auseinandersetzung mit dieser Frage muss im Sinne der Inkulturation erfolgen, das heißt ohne Synkretismus und ohne Zerstörung eines wertvolles kulturellen Erbes, sondern in einem ehrlichen Dialog, der auf gemeinsamen positiven Werten aufbaut. So

5 Vgl. *A. A. R. Crollius:* Inkulturation als Herausforderung, in: *G. S. Sievernic*h (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 614.

könnte das Fortbestehen von Elementen afrikanischer Religiosität innerhalb des Christentums ein Zeichen dafür sein, dass auch die afrikanische Kultur das Christentum bereichern kann.

Vincent Mulago

Kommen wir als erstes auf den Beitrag des Kongolesen Vincent Mulago zu sprechen, denn er steht am Beginn der afrikanischen Theologie. Mulago geht von einer symbolischen Praxis in seinem Volkstamm der Shi aus, bei welchem es bei Bundschließungen zum Austausch von Blut kommt, das der Brust oder einem anderen Körperteil entnommen wird. Dieses Blut, das die Lebenskraft enthält, wird getrunken. Bei diesem Akt kommt bei den Shi ein Pakt oder Bund zwischen zwei Menschen oder zwei Clangemeinschaften zustande. Der Sinn einer solchen Handlung ist die Besiegelung des Paktes mit all seinen Konsequenzen. Mulago geht von dieser Praxis seines Stammes aus, um das Sakrament der Eucharistie in seinem Sinn tiefer zu erschließen. In der Eucharistie wird vom Blut Christi gesprochen, das den Menschen gereicht wird und diese mit Christus vereinigt. In dieser Blutsymbolik entdeckt Mulago also den entscheidenden Ansatzpunkt für die Möglichkeit einer Inkulturation. Indem alle Anteil am Blut Christi haben, gehen wir alle einen Bund sowohl mit ihm als auch miteinander ein. Der Gläubige wird zu einem Blutsverwandten von Christus und durch Christus auch zu einem Blutsverwandten anderer Menschen.

In diesem Versuch werden nur einige Aspekte der Eucharistie beleuchtet,[6] er verbleibt auf der Ebene der Analogie der Symbolik. Mulago hat ihn theologisch nicht weiter vertieft. Daher ist er wohl von anderen Theologen kaum aufgegriffen worden.

Bénézet Bujo

Der afrikanische Theologe Bénézet Bujo hat sich lange Zeit mit dem Ahnenkult beschäftigt und von diesem Ansatz aus so etwas wie eine afrikanische Theologie entworfen, die er selbst als „Ahnentheologie“ bezeichnet hat. Bujo geht von dem Grundansatz aus, dass die Ahnen eine elementare Rolle im afrikanischen religiösen Empfinden sowie in der afrikanischen Spiritualität spielen. Deswegen legt er die Ahnen seiner afrikanischen

[6] Vgl. *Bénézet Bujo/J. I. Muya* (Hg.): African Theology. The Contribution of the Pioneers. Vol. 1,30.

Theologie zugrunde. Eine solche Ahnentheologie muss laut Bujo Konsequenzen für Christologie, Ekklesiologie and Sakramententheologie haben. Vor allem für das Verständnis der Eucharistie.[7]

In der Ehrung der Ahnen liegt, so Bujo, die Überlebenschance der Stammes-Gemeinschaft,[8] die einst von einem Urahn gegründet wurde und keinen Bestand hätte, wenn sie ihn, den Urahn und die anderen Ahnen nicht ehren würde. Diese enge Beziehung zwischen den auf Erden lebenden Stammesmitgliedern und den Ahnen ist eine Art gegenseitige Abhängigkeit, so dass eine ‚Interaktion' zwischen den beiden Gemeinschaften entsteht, die sich aber hierarchisch, und zwar von oben nach unten und umgekehrt, vollzieht. Das Ziel dieser Interaktion ist das Wachstum der Lebenskraft innerhalb der Sippengemeinschaft.[9]

Nach Bujo üben die Ahnen ihre Vermittlerrolle dadurch aus, dass sie die irdisch Lebenden mit Gott, der Urquelle des Lebens, verbinden. Aufgrund ihrer Vermittlerrolle spielen die Ahnen „eine sakramentale Rolle" für die Hinterbliebenen. Sie sind als solche das Sakrament Gottes, insofern als sie auf Gott, den eigentlichen Lebensspender, verweisen.[10]

Die Ahnen haben ihren Sippen und Familien all ihre Weisheit und Lebenskraft (*‚vital force'*), hinterlassen und sichern dadurch das Wohl der Sippe bzw. der Familie. Die Menschen müssen sich das Beispiel und die Erfahrung der Ahnen zu Eigen machen, um das Wohlergehen ihrer Familie auf Dauer zu sichern.[11] Insofern ist das Erbe der Ahnen im afrikanischen Denken gewissermaßen sakramental. Durch die Wiederholung bzw. Vergegenwärtigung von Taten und Gesetzen der Ahnen wird ein lebendiges Andenken an sie erweckt, und ihre Nachkommen werden aus Unglück und Leid zu Befreiung und Sieg geführt.

Im afrikanischen Gemeinschaftsleben sind die Menschen daher stets darum bemüht, ihr Leben nach den Normen der Ahnen zu richten, denn nur so wird das Wohl der Gemeinschaft gewährleistet. Das Handeln des Einzelnen ist in dem Maße gut oder böse, wie es Lebenswachstum der Gemeinschaft bewirkt. „Jegliches Gerechtigkeitswerk, jegliche gute Tat gilt als Beitrag zur Lebensvitalität, das heißt, ihr sittlicher Wert hängt davon ab, ob sie Lebenswachstum bewirkt. Hingegen mindert jede Ungerechtigkeit [...] jede böse Tat die Lebenskraft, ja sie ist ein Attentat aufs Leben."[12]

7 Vgl. *Bénézet Bujo:* Auf der Suche nach einer afrikanischen Christologie, 98.
8 Vgl. *Bénézet Bujo:* Afrikanische Theologie, 26
9 *Bénézet Bujo:* Die Bedeutung des Spirituellen im Leben des Afrikaners, 89.
10 Ebd., 92.
11 Vgl. *John Parratt:* Theologiegeschichte der Dritten Welt, 175.
12 Vgl. *Bénézet Bujo:* Afrikanische Theologie, 27.

Bujo versteht die Ahnen als Vermittler des Lebens, das aber letztlich von Gott, der Quelle des Lebens, ausgeht. Dieser Gott, so glaubt man, besitzt allein die Fülle des Lebens.

Christus als Proto-Ahn, als Lebenskraftspender

Ausgehend von diesem Grundansatz, dass die Ahnen ihren Nachkommen Lebenskraft spenden und dass es nur Segen und Gedeihen bringen kann, wenn die Lebenden ihre Ahnen ehren, entfaltet Bujo nun den Gedanken, Christus in analoger Weise als den Proto-Ahn zu bezeichnen: „Wenn man Jesus so in seinem Erdenleben betrachtet, erfüllen sich in ihm gerade jene Qualitäten und Tugenden, die der Negro-Afrikaner seinen Ahnen gern zuschreibt und aufgrund deren er seine Vorfahren in allen Angelegenheiten anruft."[13]

Durch den Begriff „Proto-Ahn" wird Christus mit der Vielzahl afrikanischer Ahnen identifiziert und zugleich über sie erhoben. Wie die Ahnen, so hat auch Christus als Mensch gelebt und seinen Jüngern beim letzten Abendmahl ein Vermächtnis hinterlassen. Diese Handlung vergleicht Bujo mit dem Brauch afrikanischer Ältester, die den Nachkommen vor ihrem Tod ein letztes Wort hinterlassen. Dieses Wort wird für die Hinterbliebenen normativ und gilt als lebensspendend.[14] Bujo sieht in Jesus eine Person, die „das Ideal des negro-afrikanischen Ahnentums auf höchster Ebene nicht nur gelebt, sondern zu seiner Vollendung gebracht hat".[15] Wie die Ahnen, so ist auch Christus Vermittler des Lebens, das von Gott geschenkt wird. Mit seinen Krankenheilungen und Totenerweckungen verkörpert Christus geradezu die Lebenskraft, die er dann seinen Jüngern vermacht.

Christus ist in der Interpretation Bujos daher ein Lebenskraftträger bzw. -vermittler. Diese spendet er immer weiter und immer wieder von Neuem. Er ist „der Proto-Ahn, die Proto-Lebenskraft, die in einer nicht mehr zu überbietenden Weise am Anfang jeglicher ‚vitalen Union' und ‚vitalen Kraft' steht".[16]

13 Vgl. *Bénézet Bujo:* Afrikanische Theologie, 85.
14 Ebd., 84ff.
15 Ebd., 85.
16 Ebd., 86ff.

Bénézet Bujo entwickelt sein Verständnis von der Eucharistie als Konsequenz seiner sogenannten Ahnenchristologie. Die Eucharistie wird als die Feier angesehen, in der Christus, der Ahn und entscheidende Mittler, die Lebenskraft Gottes an die Gläubigen weitergibt und diese mit ihnen teilt bzw. diese unter den Mitgliedern der Kirche geteilt wird. Die Eucharistie ist daher das Mahl mit dem Protoahn. Sie ist ein Gemeinschaftsmahl. Dieser Gedanke ist dem Gedanken des Ahnenmahls ähnlich, den wir bereits angesprochen haben. Beim Letzten Abendmahl als Jesus seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut gibt, läßt er sie damit an seinem Leben teilhaben, damit sie eine einzige Familie und eines Geistes werden können, die bis in alle Generationen sein Gedächtnis wachhalten. Alle, die an diesem Mahl mit dem Protoahn teilnehmen, erneuern ihr Leben und sind weiterhin gestärkt, es in Fülle zu leben. Als Protoahn ist Christus Lebensquelle geworden. In der Eucharistie bringt er seine Familienmitglieder zu einem Mahl zusammen, aus dem sie Kraft und Leben beziehen, damit sie selber dieses Leben weitergeben können.

Charles Nyamiti

Nyamiti, der aus Tanzania stammt, greift auch die Kategorie der Ahnen auf und entwickelt daraus seinen Ansatz der afrikanischen Theologie, so dass auch in dessen Mitte die Ahnen stehen. Allerdings versteht er im Gegensatz zu Bujo die Ahnen in nuancierter Weise. Er versucht, die Rede von der Ahnenschaft in einer christlichen afrikanischen Theologie trinitätstheologisch zu spezifizieren. Für ihn ist Gott Vater-Ahn und Christus Bruder-Ahn.

Ähnlich wie bei Bujo ist der Gedanke, dass die Ahnen die Lebenskraft der Gemeinschaft pflegen und beschützen, besonders prägend. In der Theologie Nyamitis spielen die Ahnen eine dreifache Rolle: Gott-Vater als Parent-Ancestor (elterlicher Vorfahre), Christus als Bruder-Ahn (brüderlicher Vorfahre) und die vorbildlichen Verstorbenen als Gemeinschaft der Ahnen.

Wenn Nyamiti Gott-Vater als Parent-Ancestor bezeichnet, will er damit vor allem ausdrücken, dass Gott ähnlich wie ein Parent-Ancestor mit den Menschen in Beziehung tritt und diese immer wieder vor Gefahren und Bedrohungen schützt. Ähnlich wie ein Parent-Ancestor will Gott den Menschen nahe sein und ihnen helfen, wenn sie ihn darum bitten. Nyamiti sieht vor allem die Sakramente als Wege, auf denen Gott mit den Menschen in Beziehung tritt, und verdeutlicht dies am Beispiel der Eucharistie.[17]

In einem Beitrag zur Eucharistie *The Mass as divine and ancestral encounter* fasst Nyamiti seine Gedanken zur Eucharistie zusammen. Die Eucharistie ist der Ort der mystischen Begegnung zwischen den Lebenden und den Toten, zwischen dem Bruder-Ahn und den Lebenden, um ihnen neues Leben zu schenken. In der Eucharistie tritt Jesus in eine mystische Beziehung zu den Menschen. Weiterhin ist die Eucharistie für Nyamiti der Kommunikationsweg des Bruder-Ahn mit den Menschen. Es geht hier um das Erleben einer besonderen mystischen Beziehung mit Christus und den Menschen, um dabei neue Kraft zu schöpfen.

Die theologischen Ansätze Bujos und Nyamitis weisen Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Differenzen auf, vor allem aber haben sie entgegengesetzte Grundausrichtungen. Bujo versucht eher, den christlichen Glauben in die afrikanische Vorstellungswelt zu integrieren, Nyamiti hingegen versucht, die afrikanische Ahnenvorstellung in die klassische Theologie zu integrieren. Beide Entwürfe kreisen indes um die Idee der geteilten Lebenskraft. Sie trägt besonders bei Nyamiti Früchte für ein vertieftes Eucharistieverständnis. Diesen Gedanken möchte ich im Weiteren verfolgen.

Die Herausbildung des Gedankens der Lebenskraft in der afrikanischen Theologie

Das Motiv der *force vitale*, der Lebenskraft, begegnet in der Literatur seit Placide Tempels *Bantu Philosophie*. Wie ein roter Faden durchzieht es auch die Werke von Bénézet Bujo, Charles Nyamiti, Martin Nkemnkia bis hin zu Laurenti Magesa. Er entwickelt vielfältige theologische Bezüge. Wer sich z. B. mit christologischen Hoheitstiteln beschäftigt, begegnet diesem Motiv der Lebenskraft an zentraler Stelle.

Charles Nyamiti beschreibt eindrücklich, welchen Platz in der afrikanischen Weltanschauung der Lebenskraft gewährt wird. Bei allem geht es um das Leben, das von Gott kommt, von den Ahnen erhalten und weitergegeben wird. Die Menschen erhalten nur Anteil daran.[18]

Die Ahnen schenken die Lebenskraft und dienen ihrem Erhalt. E. J. Pénoukou war einer der ersten Theologen, der eine Ahnentheologie entworfen hat. Für ihn ist Christus – in der Sprache des Ewe-Mina von Togo ana-

17 Vgl. *Charles Nyamiti:* The Mass as divine and ancestral encounter, in: African Christian Studies, 1 (1), 28–48.

18 *Charles Nyamiti:* African Ancestral Veneration and its Relevance to the African Churches. In: ACS, 9, No. 3 (June 1993), 14.

logisch der Ahn, der Leben schenkt. Bujo und Nyamiti sehen die Ahnen auch in der Rolle der Lebenskraft-Erhalter. Ziel der Arbeit des Medizinmannes ist die Erhaltung der Lebenskraft. Fruchtbarkeit genießt bei manchen afrikanischen Völkern hohe Wertstellung. Denn es geht dabei um die Fortpflanzung neuen Lebens bzw. um die Weitertragung der Lebenskraft.

Das Motiv der Lebenskraft dient also bereits vielen afrikanischen Theologen als zentrales Leitmotiv in ihrer Formulierung einer Christologie bzw. Sakramentenlehre. Unser Interesse soll sich im Folgenden nun aber auf das Eucharistieverständnis in der Grundperspektive der Debatte um die Inkulturation konzentrieren. Dabei gerät aber sofort das Motiv des Ahnenmahls in den Blick. Es ist der zentrale Ritus der Erhaltung und Weitergabe der Lebenskraft.

Insofern gilt es zunächst auch, einen Blick auf das Ahnenmahl zu tun, um zu beleuchten, welchen Platz das Ahnenmahl im Denken vieler afrikanischer Völker innehat und wie es vor allem der Stärkung der Lebenskraft dient. Von hier aus sollen zwei theologische Vorstöße vorgestellt werden, die die Eucharistie als jenes Mahl verstehen, das auch – ähnlich wie das Ahnenmahl – der Lebenskraft des Einzelnen bzw. der Koinonia dient.

Die Eucharistie als Mahlgemeinschaft am Beispiel des Ahnenmahls

Das Mahl ist in manchen afrikanischen Kulturen ein besonderes Symbol der Freundschaft, der Liebe und der Gemeinschaft. Selten wird daher alleine gegessen. Die Mahlzeit ist immer ein besonderes Moment des Gemeinschaftserlebnisses. Die Früchte der Erde werden in gemeinsamen Mahlzeiten geteilt and genossen, was die Gemeinschaft stärkt. Der nigerianische Schriftsteller Chinua Achebe beschreibt in seinem Roman *Things Fall Apart* eine solche Mahlzeit mit eindrücklichen Bildern. Es ist eine besondere Gelegenheit, um am Leben der Gemeinschaft teilzunehmen. Dabei wird auch ein Bogen zu den verstorbenen Mitgliedern der Familie geschlagen, indem man einen Teil des Essens auf den Boden wirft, um damit die Ahnen zur Mahlgemeinschaft einzuladen. Bei den Ibos von Nigeria dient, wie Nlenanya Onwu anmerkt, das gemeinschaftliche Mahl der Festigung von Beziehungen. Essen zwei oder mehr Menschen aus einem gemeinsamen Topf, geht man gleichsam einen Bund miteinander ein. Neben diesem Motiv des Bundes existieren weitere zentrale Motive im Verständnis des afrikanischen gemeinschaftlichen Mahls: Versöhnung, Friede und Koinonia, Liebe, Teilnahme und Nächstenliebe.

Eine Besonderheit bildet das Mahl, das der Ehrung der Ahnen dienen soll. Bei diesem Mahl, dem ein Priester bzw. ein Medizinmann vorsteht,

wird ein Opfertier geschlachtet, wie z. B. ein Huhn, eine Ziege oder sonst ein Tier. Gebete zu den Ahnen – wobei man um ein besonderes Anliegen bitten kann – werden gesprochen. Anschließend wird dann das Geschlachtete samt anderen dargebrachten Gaben gemeinschaftlich verspeist. Sinn und Zweck eines solchen sogenannten Ahnenmahls ist nicht primär die Stärkung der gegenwärtigen Gemeinschaft, sondern die Ehrung der Ahnen als Stärkung der Gemeinschaft mit den Verstorbenen.

Wie kann nun die Eucharistie mit dem afrikanischen Ahnenmahl verglichen werden? Worin könnten die konkreten Vergleichs- bzw. Anknüpfungspunkte bestehen? Im eucharistischen Mahl wird der Bund mit Christus als auch mit den anderen gestärkt. In seinem Werk „Understanding the Eucharistic Theology against the background of contemporary African theology: the Eucharist as sacrifice and meal vis-à-vis the Akan concept of sacrifice and communal meal" entfaltet James Y. Ackah die Grunddimensionen, in denen die Eucharistie mit dem afrikanischen Mahl bzw. Opfergedanken verglichen werden kann: Gemeinschaftsmahl und Opfer. Beide Elemente sind nun zentrale Anknüpfungspunkte eines inkulturierten Verständnisses der katholischen Eucharistielehre.

Zum einen ist die im II. Vatikanischen Konzil für das katholische Eucharistieverständnis wiederentdeckte Dimension des Mahls dabei hilfreich. Die Eucharistie als Mahl zu verstehen, hat nicht nur den Vorteil, Jesus mit dem Symbol des Brotes in Verbindung zu bringen, sondern der Gedanke des Gemeinschaftsmahls erweist sich an zentraler Stelle als anschlussfähig zu den afrikanischen Vorstellungen des gemeinschaftlichen Mahlhaltens und seinen Grunddimensionen, die insbesondere das Ahnenmahl kennzeichnen. Daher ist die Tatsache, dass das Wort Mahl im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Sacramentum Caritas fünfmal vorkommt, unmittelbar von Bedeutung, da es dem afrikanischen religiösen Empfingen sehr entgegenkommt und die Möglichkeit einer kulturellen Resonanz erzeugt. Das Angebot der Inkulturation geht aber noch weiter: So beginnt der kongolesische Messritus, der von Papst Johannes Paul II. am 30. April 1988 erlaubt worden ist, mit einer Einladung an die Heiligen und die Ahnen, sich der Versammlung anzuschließen:

Ihr heilige Völker des Himmels, seid mit uns, Ihr, die Gott sehen, seid mit uns, komm, lass uns Gott lobpreisen mit allen, die jetzt Messe mit uns feiern. Ihr unsere Ahnen, mit aufrichtigen Herzen seid mit uns. Ihr, die von Gott begnadet und ihm aufrichtig gedient habt, seid mit uns, komm, lass uns Gott lobpreisen mit allen, die jetzt Messe mit uns feiern.

All das zeigt eine unmittelbare Anschlussfähigkeit der Mahldimension der Eucharistie an die afrikanischen Vorstellungen und Grundthemen, die

mit den Dimensionen des Mahlhaltens einhergehen und die über den einfachen Sättigungsvorgang hinausgehen. Die Grundtendenz der spirituellen Tiefendimensionen korrelieren auf eine gute Weise miteinander.

Dies gilt, wie im Folgenden gezeigt wird, im Ansatz auch für den Opfergedanken, wenngleich hier durch die Nähe zu einem religionsgeschichtlich verbreiteten Opferverständnis durchaus Vorsicht geboten ist. Hier ist der Leitgedanke der Inkulturation dazu herausgefordert, auch konkrete Kriterien zu liefern, die Übernahme oder Abgrenzung auch kritisch bewerten können.

Die Eucharistie als Opfergemeinschaft am Beispiel des Opfergedankens in den afrikanischen Religionen

Der Opfergedanke begegnet uns mehr oder weniger in allen Religionen der Menschheit. Auch in den afrikanischen Religionen ist dieser Gedanke weit verbreitet. Die These von Adewale, das Opfer sei das wichtigste Element der afrikanischen Religionen, findet jedoch in der Fachwelt kaum Unterstützung.[19] Ein Opfer per definitionem ist ein Ritual, bei dem ein Tier oder ein Sachwesen konsekriert wird, um es dann Gott bzw. einem göttlichen Wesen darzubringen. Es geht dabei in erster Linie um das gütig Stimmen oder das Besänftigen eines zornigen Gottes bzw. Ahn. Dabei wird aber auch ein Kontakt zwischen der Alltagswelt und der jenseitigen Welt hergestellt. Das Tier bzw. das Weiheobjekt dient nur als Symbol zur Herstellung dieser Beziehung. Insofern ist Opferung die Verwandlung eines Objektes bzw. eines Tieres von der profanen in die religiöse Domäne.

In der Religionswissenschaft unterscheidet man vier Formen von Opfern: 1) Opfer als Lobpreis; 2) Opfer als Danksagung; 3) Opfer als Flehen oder Bitte; 4) Opfer als Sühne. Vor allem Opfer als Sühne dient manchen afrikanischen Theologen als Anknüpfungspunkt. In der Vorstellung der afrikanischen Religionen werden alle negativen Erfahrungen dem Zorn der Götter oder Ahnen zugeschrieben, der durch menschliches Fehlverhalten heraufbeschworen wurde. Um die Götter und Ahnen versöhnlich zu stimmen, werden Opfergaben als Sühne dargebracht. Besonders in der Yoruba-Stammesreligion ist dieses Sühnemotiv sehr ausgeprägt.[20]

Nach den Gebeten und Anrufungen wird das zu opfernde Tier immoliert. Dies ist in der Regel der Höhepunkt des gesamten Ritus. Bei der Immo-

[19] Vgl. *S. A. Adewale:* Art. Sacrifice in African Traditional Religion, in: ORITA XX/2 Dec.1988, 91.

[20] *Awolalu* bringt hierzu einige Beispiele, vgl. Yoruba Beliefs And Sacrificial Rites, 153?156.

lation kommt es zu einer Freisetzung von Kräften, die das Erbetene zu erwirken vermögen. Nach der Opferung wird das Tier verzehrt. Dies dient dazu, die Gemeinschaft zu stärken und die Beziehung zu den Göttern zu festigen.

Beim Opfer, so glaubt man, kommt es zu einer Art Freisetzung von Kräften, die dem Opfernden dienlich sein sollen. Der Freisetzung von Kräften soll es auch dienen, wenn den Opfernden besondere Forderungen auferlegt werden. Die Opfergebete, die bei gemeinschaftlichen Feiern gesprochen werden, vereinigen alle einzelnen Bitten der Teilnehmer in dem Grundanliegen der Gemeinschaft: das Leben zu schützen im Spannungsfeld der übernatürlichen Mächte und Kräfte, die Lebenskraft zu entfalten mit wachsendem Alter und wachsender Verantwortung in der Gemeinschaft und sie fruchttragend weiterzugeben an neue Generationen.

Opfer hat gemeinschaftlichen Charakter. Insofern wird es sehr gern vielfach von vielen afrikanischen Theologen herangezogen, um das eucharistische Opfer zu verdeutlichen. Denn die Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* nennt die Eucharistie als den Ort, in dem uns das Erlösungsopfer Christi … gegeben ist.

Nun müssen wir allerdings eine genaue Abgrenzung vornehmen, nämlich zwischen dem Opferbegriff im religionsgeschichtlichen Sinne und im christlichen Sinne. Denn beide sind sich nicht deckungsgleich. Bei den Igala, ähnlich wie bei den meisten autochthonen Völkern besteht der Sinn des Opfers darin, Gott bzw. die Ahnen gütig zu stimmen. Doch in der Bibel wird der Tod Jesu genau anders herum verstanden: Da Jesus die Liebe Gottes verkörpert, opfert Gott sich selbst, um die Beziehung zwischen Gott und Menschen zu heilen. Er wurde nicht passiv geopfert, sondern hat sich – wie schon Paulus sagt – „selbst hingegeben" (Galater 2,20). Es ist eben eine Selbsthingabe.

Das Christentum stellt den bisherigen religionsgeschichtlichen Opferbegriff in Frage. Im Neuen Testament hat Gott selbst sich durch seine Menschwerdung bis hin zur letzten Konsequenz des Kreuzestodes als letztes und endgültiges Opfer dargebracht. Hier dokumentieren wir eine entscheidende Wende, insofern als hier nicht mehr der Mensch opfert, sondern sich Gott aus Liebe dem Menschen unumkehrbar hingibt. Dieses Sich-Hingeben wird für die Christen deutlich in den Worten des letzten Abendmahls: Das ist mein Leib, mein Blut für euch und setzt sich in der Feier der sonntäglichen Eucharistie fort. Nach katholischer Lehre ist die Heilige Messe, die auch als Messopfer bezeichnet wird, die unblutige sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. Theologisch gesehen ist die Eucharistie eben kein religionsgeschichtlich zu interpretierendes Opfer. Hier begegnet eine Diskontinuität. Und hier hat das Thema

Inkulturation auch eine gewisse Grenze!

Der Sachverhalt, dass beim Opfer die Gemeinschaft gestärkt wird, ist sicher ein wichtiger Ansatzpunkt, an den ein Dialog mit den afrikanischen Religionen aufgehängt werden kann. Denn auch im christlichen Opferverständnis erfährt die anbetende Gemeinschaft Kraft und Stärkung, wenn sie am Leib und Blut Christi teilnimmt. Dabei muss aber sehr stark auf Kontinuitäten und Diskontinuitäten geachtet werden. Denn bei einem christlichen Inkulturationsgedanken geht es auch um die kritische ‚Reinigung' der Kultur, also um die ‚Verchristlichung' der Kultur.

Abschließende Bemerkungen

Das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt das Verhältnis von Evangelium und Kultur folgendermaßen: Die Kirche „pflegt und fördert das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker, was aber im Brauchtum der Völker nicht in unlösbarer Verbindung mit Aberglauben und Irrtum übereinstimmt, das wägt sie wohlwollend ab, und erhält es – wenn möglich – voll und ganz, ja, zuweilen gewährt sie ihm sogar Einlass in die Liturgie selbst […]"[21]. In diesem Sinne hat die Inkulturation des Christentums in Afrika drei Elemente im Blick zu behalten, nämlich die Botschaft des Evangeliums, die Tradition des Christentums und die jeweilige lokale Kultur.

Alle Kulturen der Welt bedürfen der Evangelisierung und der Reinigung durch die Kraft des Evangeliums. Keine Kultur ist aus sich heraus vollkommen und für alle Menschen angemessen. Daher kann auch keine bestimmte Kultur normativ für die ganze Menschheit bzw. für die ganze Christenheit sein. Die unterschiedlichen Kulturen der Menschheit sollen vielmehr versuchen, auf eine je eigene Weise die großen Menschheitsfragen im Licht des Evangeliums zu beantworten. Insofern muss Inkulturation in ihren verschiedenen Formen vollzogen werden. Die Freigabe für den kongolesichen Messritus ist durchaus ein besonders wichtiger Schritt. Das Trommeln und Tanzen während afrikanischer Gottesdienste müssen auch weiterhin verstärkt unterstützt werden. Die Anknüpfung der christlichen Liturgie an Elemente und Symbole der afrikanischen Religionen müssen weiterhin intensiviert werden. Auch soll die einheimische Sprache immer gepflegt werden. Eucharistiefeiern müssen immer so gestaltet werden, dass

21 II. Vatikanisches Konzil Konst. SC 37 (DS 1168?1169).

die kommunale Dimension nicht zu kurz kommt.

Die Eucharistie ist ein heiliges Mahl, in welchem das Essen von symbolischer und sakramentaler Natur ist. Einige afrikanische Theologen, unter anderem Eugene Uzukwu haben dafür plädiert, dass afrikanische Speisen als eucharistische Gaben verwendet werden. Diese Theologen wollen damit die Eucharistie den afrikanischen Christen noch näher bringen. Diese Vorstöße afrikanischer Theologen dürfen nicht einfach in den Regalen von Universitäten enden. Sie müssen ernst genommen und entsprechend theologisch und praktisch weitergedacht werden.

Die Eucharistie muss an afrikanische Kategorien anknüpfen, um die afrikanische Spiritualität anzusprechen. Gelänge dies, würde die Eucharistie der Vereinigung bzw. der Solidarität der afrikanischen Ethnien dienen. Die Evangelisierung Afrikas kann nur gelingen, wenn es dem Christentum gelingt, tief in das Bewusstsein der Afrikaner vorzudringen, wenn es den Afrikanern bessere Alternativen zur Lösung ihrer Sorgen und Ängste bietet. Dabei sollten die mit dem Christentum kompatiblen Bestandteile der afrikanischen Religionen beibehalten und als Anknüpfungspunkte genutzt werden. Ziel der Inkulturation ist es aber nicht nur, den christlichen Glauben im Horizont afrikanischer Vorstellungen auszudrücken. Die Inkulturation soll vielmehr ein Paradigma für den Dialog zwischen der abendländisch christlichen und der afrikanischen Kultur schaffen und zur gegenseitigen Bereicherung beitragen.

Abschließend können wir mit Tossou festhalten: „Die Umkehr zu Christus und zum Christusglauben [...] braucht den Afrikaner nicht von seiner Vergangenheit abzuschneiden. Vielmehr soll ihm darin mit neuer Dringlichkeit die ganze Tiefe dessen, was er im Testament der Ahnen zu vernehmen vermag, aufleuchten.“[22]

22 Vgl. K. J. Tossou: Jesus Christus, der Ahn, 248.

Gemeinsam für das Leben!

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) zwischen Kingston und Busan

Bericht von der 60. Zentralausschuss-Sitzung des ÖRK vom 28. August bis 5. September 2012

1. Zeitgeschichtlicher Kontext

Welche Erfahrungen macht die weltweite Gemeinschaft des Christentums im Spätsommer 2012?

- Der Bürgerkrieg in Syrien fordert täglich Tote und bedroht die Existenz der Jahrtausende alten orthodoxen christlichen Gemeinschaften im Land. Die Bedrohung der syrischen Christinnen und Christen ist nur die jüngste in einer langen Reihe der Gefährdungen christlicher Gemeinschaften im Nahen Osten.
- In Nigeria werden Kirchen von fundamentalistischen Islamisten angegriffen und Christen ermordet.
- In Griechenland stellen die Verschuldungskrise und die von EU und IWF diktierten Austeritätsprogramme die Zukunft des Landes, vor allem der jungen Menschen, in Frage, und die griechische Kirche richtet Armenspeisungen ein und bittet dafür um Spenden.
- Die Eisdecke der Arktis hat den dünnsten jemals gemessenen Stand erreicht. In absehbarer Zeit ist ein völliges Abschmelzen im Sommer zu erwarten. Die Bewohner und Kirchen der Südseeinseln müssen sich wegen des steigenden Meeresspiegels immer konkreter auf die Umsiedlung einstellen.
- Gleichzeitig beteiligen sich die Kirchen z. B. im afrikanischen Subsaharastaat Burkina Faso an Lebensmittelverteilungsprogrammen angesichts des Hungers, der durch anhaltende Dürre und fehlendes Wasser hervorgerufen wird.

2. Wegmarken auf dem ökumenischen Weg: Zwischen Kingston und Busan

Diese Schlaglichter beschreiben den Kontext, in dem der Zentralausschuss des ÖRK vom 28. August bis zum 5. September in der Orthodoxen Akademie von Kreta im Ort Kolympari auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. tagte. Diese fünfte Tagung des Zentralausschusses seit der Vollversammlung in Porto Alegre folgte ein gutes Jahr auf die Internationale ökumenische Friedenskonvokation in Kingston (Jamaika) zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt, und sie lag ein gutes Jahr vor der 10. Vollversammlung des ÖRK im kommenden Jahr vom 30. Oktober bis zum 8. November, die in Busan, der zweitgrößten Stadt der Republik Korea (Südkorea), stattfinden wird. Leitthema der Vollversammlung wird entsprechend dem Beschluss des vorigen Zentralausschusses sein:

„Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“ (God of life, lead us to justice and peace).

An dieser Schnittstelle trug der Zentralausschuss Ergebnisse der Arbeit des Ökumenischen Rates in den letzten sieben Jahren zusammen, beschloss die Tagesordnung für die Vollversammlung und bereitete sie inhaltlich vor. Dabei wurden sowohl positive Entwicklungen im Leben und der Arbeit des ÖRK sichtbar als auch alte und neue Verwerfungen, die fragen lassen, wie weit der Ökumenische Rat tatsächlich auf seinem Weg zu einer wirklichen Gemeinschaft („fellowship“) vorangekommen ist. Ein Höhepunkt der Tagung war der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I., wobei im Ablauf des Besuches einige der Unterschiede deutlich wurden, die die Gemeinschaft unter den Kirchen erschweren.

3 Gemeinsam für das Leben! Ein roter Faden im Leben der Ökumene?

3.1 Die neue Erklärung zu Mission und Evangelisation

Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten – so lautet der Titel der neuen Erklärung des ÖRK zur Mission, der ersten grundsätzlichen seit etwa 30 Jahren. (Leider geht in der deutschen Übersetzung etwas von der Weg-Metaphorik des englischen Titels: Together towards life – Mission and Evangelism in Changing Landscapes – in sich wandelnden Landschaften (!) – verloren.)

Gemeinsam für das Leben – das könnte ein roter Faden der Vollversammlung in Busan werden. Die Erklärung ist die erste grundsätzliche Erklärung des ÖRK zum Thema seit 1982. Sie entwickelt frühere Überlegungen weiter und zeichnet ein Verständnis von Mission, bei dem es nicht um die Ausdehnung des Einflussbereiches der Institutionen des Christentums in der Welt geht, sondern um Gottes Mission. In ihr schafft die drei-eine Gottheit durch den Heiligen Geist, der in der Erklärung stark betont wird, menschliches Leben und die ganze Schöpfung, erhält sie und erneuert sie gegen die Kräfte des Todes.

Christen und Kirchen sind eingeladen, an dieser Mission Gottes teilzunehmen: Sie sind berufen, in den Kirchen eine befreiende Spiritualität zu leben und Räume des Lebens zu schaffen, an denen alle unabhängig teilhaben können (Inklusion). Sie sollen sich in der Welt an die Seite derer stellen, deren Leben bedroht oder zerstört wird, und mit ihnen die Bedeutung der befreienden Botschaft von Jesus Christus für sie und sich selbst entdecken. Dabei setzen sie sich mit den Kräften der entfesselten sogenannten freien Marktwirtschaft auseinander, die Menschen und Schöpfung ausbeuten. Sie werden wahrnehmen, dass das Herz des Christentums nicht mehr (allein) im alten christlichen Abendland schlägt, sondern besonders laut und vernehmlich an den früheren „Rändern“, und dass in Zukunft fast nirgends von religiös homogenen „christlichen Gesellschaften“ ausgegangen werden kann, sondern dass die respektvolle Auseinandersetzung mit anderen Religionen überall grundlegende Bedingung jeder Mission und Evangelisation ist. Die Mission Gottes lädt die Kirchen auch ein, *gemeinsam* an ihr teilzunehmen und sie nicht konfessionell für sich zu vereinnahmen.

Mit dieser an vielen Stellen realitätsnahen und gleichzeitig visionären Erklärung, die von der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) bei ihrer Tagung vom 22.–27. März in Manila abschließend bearbeitet und dem Zentralausschuss und der Vollversammlung vorgelegt wurde, hat der ÖRK verschiedene Brücken geschlagen:

Einerseits zwischen den Themenfeldern der Mission und Evangelisation und dem eigenen Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (dem „Weg des gerechten Friedens"), der hier innerhalb der Mission Gottes und der Kirchen verortet werden kann.

Andererseits könnte das Dokument eine Gesprächsgrundlage für das weitere Gespräch mit Evangelikalen und Pfingstkirchen bilden, die in Korea als gastgebendem Land der Vollversammlung stark vertreten sind. Damit kann der ÖRK den Gesprächsfaden weiterführen, der in dem bereits vielerorts sehr positiv aufgenommenen Dokument *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt – Empfehlungen für einen Verhaltenskodex* begonnen wurde, das 2011 mit der Weltweiten Evangelischen Allianz und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog veröffentlicht wurde.

3.2 Für gerechten Frieden und eine Wirtschaft für das Leben

Im Mittelpunkt des Interesses besonders der deutschen Delegierten lag die Fortführung der Anliegen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt und der abschließenden Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation. Dazu hatte der Auslandsbischof der EKD, Martin Schindehütte, in Abstimmung mit den übrigen Delegierten im Vorfeld der Tagung einen Brief an alle Zentralausschussmitglieder verfasst, in dem er einen „Konziliaren Prozess zum Thema ‚Umkehr zum Leben. Gerechtigkeit und Frieden im Zeichen des Klimawandels'" vorschlug, der von der 10. bis zur 11. Vollversammlung, d. h. von 2013 bis 2021 dauern soll.

Dem entsprach seitens des ÖRK das Dokument *Wirtschaft für das Leben – Gerechtigkeit und Frieden für alle* als Ergebnis des Studienprozesses zu „Armut, Reichtum und Ökologie" als Weiterarbeit nach dem AGAPE-Prozess von 1998 bis 2006. Auch in ihm wird die Vollversammlung in Busan aufgerufen, bis zur folgenden Vollversammlung einen gemeinsamen Prozess anzustoßen, hier unter dem Titel „Wirtschaft des Lebens – Gottes Gerechtigkeit in der Schöpfung leben – Gerechtigkeit und Frieden für alle".

Diese Empfehlungen nahm der Zentralausschuss auf, so dass auf einen entsprechenden Aufruf der Vollversammlung gehofft werden kann.

3.3 Stellungnahmen zu aktuellen Themen

Konkret wurden die Herausforderungen des Einsatzes für das Leben und für gerechten Frieden an den Stellungnahmen zu aktuellen Krisenherden. Dabei standen die Diskussionen zu Syrien und Griechenland (auf Kreta!) im Mittelpunkt.

3.3.1 Syrien

Allerdings wollten die syrischen Kirchen zunächst eine Stellungnahme vermeiden. Sie befürchteten, dass jede Äußerung im Land gegen sie verwendet werden würde. Ein pointiertes Referat des früheren ÖRK-Mitarbeiters und Informationsministers des Libanon Tarek Mitri trug dazu bei, ihre Haltung zu verändern. Er machte deutlich, dass der einzige realistische und zugleich der Berufung der Kirchen entsprechende Weg ist, sich nicht zurückzuhalten und auf falsche Sicherheit in autoritären Regimes zu hoffen, sondern sich ohne Selbstüberhebung für freie Gesellschaften einzusetzen, in denen alle, auch die Christen, ihren Platz und ihre Stimme haben. So stimmten auch die syrischen Kirchen schließlich einer *Erklärung zur Krise in Syrien* zu, die von der „historischen Rolle" spricht, die die Christen beim Aufbau einer zukünftigen Gesellschaft spielen können. Dabei wollen sie ihren Beitrag „ohne militärische Interventionen" von außen leisten.

3.3.2 Griechenland

Dann berichtete Bischof Johannes von Thermopylen über die dramatische Situation in Griechenland: Kretische Bauern schicken kostenlose Lebensmittel in die Städte des Festlands, und die Kirchen geben zehntausende von Essen aus. Der charismatischste orthodoxe Sprecher, Bischof Anastasios von Tirana, machte sich zum Fürsprecher der Staaten des südlichen Europas. Der Zentralausschuss forderte darauf in einer *Erklärung zur gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise* mit einem Fokus auf Griechenland die Kirchen in Europa auf, sich „für gemeinsame europäische Antworten auf die finanzielle und soziale Krise einzusetzen, die das Projekt der europäischen Einheit als Projekt des gerechten Friedens vertiefen". Diese Formulierung hat inzwischen ÖRK-Generalsekretär Tveit am 21. September bei der Versammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Florenz aufgenommen, und Auslandsbischof Martin Schindehütte will das Anliegen in die EKD und in das weitere Gespräch der europäischen Kirchen einbringen.

3.3.3 Weitere Informationen und Stellungnahmen

Die Vielfalt des Engagements des ÖRK für gerechten Frieden in Konfliktsituationen war bereits im umfassenden und informativen Bericht des Generalsekretärs zu Beginn der Tagung zum Ausdruck gekommen, zum Beispiel in der Erwähnung des gemeinsamen christlich-muslimischen Besuchs in Nigeria unter seiner Leitung gemeinsam mit Prinz Ghazi von Jordanien vom Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought.

Im Einzelnen verabschiedete der Zentralausschuss neben den obengenannten folgende Erklärungen und Protokollpunkte:

- Erklärung zur Wiedereintragung von Französisch-Polynesien (Maohi Nui) auf die UNO-Liste der zu entkolonialisierenden Länder

- Erklärung zu Entführungen, Zwangskonversionen und Zwangsheiraten in Pakistan
- Erklärung zum „Das Marikana-Lonmin-Massaker in Südafrika"
- Protokollpunkt zur Unterstützung der indigenen Völker in Australien
- Protokollpunkt zur illegalen Haft von Erzbischof Jovan von Orchrid, Metropolit von Skopje der Serbisch-Orthodoxen Kirche
- Protokollpunkt zur Beteiligung der Kirchen an Versöhnung und Friedensentwicklung inmitten ethnischer Konflikte in Myanmar

(Alle Stellungnahmen und viele Texte, auch das Referat von Tarek Mitri, können auf der Homepage des ÖRK, www.oikoumene.org, abgerufen werden.)

4. Gemeinsam für das Leben?! – Eindrücke vom Zustand der Gemeinschaft

4.1 Konvergenztext „Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision" („The Church – Towards a Common Vision")

In Busan werden natürlich nicht nur die Fragen der Mission, der Evangelisation und des gerechten Friedens eine Rolle spielen, sondern in gleicher Weise die klassische Frage nach der Einheit der Kirche. In diesem Zusammenhang wurde dem Zentralausschuss die Erklärung *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* vorgelegt, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) erarbeitet hat und die als Nachfolgedokument des berühmten Lima-Dokuments „Baptism, Eucharist and Ministry" (BEM) angesehen wird. Eine vorstellende Professorin sprach die Hoffnung aus, dass zukünftig Ekklesiologie nicht ohne Bezug auf das neue Dokument betrieben werden könne.

4.2. Wachsen oder weichen – zur Frage der Erweiterung der Gemeinschaft und zum Verhältnis zu Pfingstkirchen

Inwieweit dieses Dokument eine praktische Entsprechung im Leben der Gemeinschaft im Sinne der Bereitschaft zu größerer Gemeinschaft finden wird, bleibt zu sehen.

Konfliktpunkte im Leben der Gemeinschaft zeigten sich während der Tagung besonders an der Frage der Bereitschaft der Erweiterung der Gemeinschaft.

Konkret ging es einerseits um die Aufnahme der kleinen, aber aktiven Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und im Heiligen Land (ELCJHL), der das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem entschieden widersprach, indem es seinen historischen Anspruch geltend machte, für die Christen in Jerusalem zu sprechen. Der Vorgang musste vertagt werden.

Allgemeiner ging es um den Umgang mit Kirchen, die an der Aufnahme in den ÖRK interessiert sind. Dabei gibt es bestimmte Regeln hinsichtlich von Lehre und Leben der Kirche, aber auch hinsichtlich der Größe und Stabilität. Seitens von orthodoxen Kirchen gibt es eine große Zurückhaltung gegenüber der Aufnahme von

Pfingstkirchen. Die Frage sollte vor der Zentralausschuss-Tagung von einer Arbeitsgruppe der Sonderkommission für die Zusammenarbeit mit den Orthodoxen Kirchen behandelt werden, die aber nicht tagte. Ob es sich hier um eine gezielte Verschleppungstaktik handelt, ist nicht klar, aber auch nicht ausgeschlossen. Bis zur Vollversammlung ist jedoch Klarheit nötig, um gegenüber den entsprechenden Kirchen im gastgebenden Land Korea aussagefähig zu sein.

4.3. Gemeinsam mit Frauen und Männern?

Eine eigene Sitzung war der Gemeinschaft zwischen Frauen und Männern in den Kirchen gewidmet. Leider geschah wenig mehr, als dass die bekannten unterschiedlichen Haltungen nebeneinandergestellt wurden. Immerhin wurden die Unterschiede benannt. Bei der Sitzordnung beim Festessen anlässlich des Besuches des Ökumenischen Patriarchen wurde praktisch deutlich, dass es in vielen Kirchen bis zur öffentlichen Gemeinschaft mit Frauen auf Augenhöhe ein sehr weiter Weg ist.

4.4. Verfassungsreform und Finanzen als Spiegel der Gemeinschaft

Schließlich wird auf der Vollversammlung die erneute Strukturreform des ÖRK eine wichtige Rolle spielen. Der Zentralausschuss stimmte Änderungsvorschlägen an Verfassung und Satzung des ÖRK zu, die der Vollversammlung vorgelegt werden und die eine klarere Aufgabenverteilung zwischen dem halbjährlich tagenden Exekutivausschuss und dem nach der Änderung nur noch zweijährlich tagenden Zentralausschuss herbeiführen sollen: Der Exekutivausschuss bekommt zusätzliche Verantwortung für Programmplanung, Mitarbeiterauswahl und Finanzen, während der Zentralausschuss für die grundsätzliche Ausrichtung des Lebens des Rates zuständig ist. Dafür berichten die vier zentralen inhaltlich arbeitenden Kommissionen des Rates (Faith and Order, Internationale Angelegenheiten, CWME und Christian Education) sowie die Jugendkommission ECHOS zukünftig direkt an ihn, und er hat somit besser an der inhaltlichen Arbeit des Rates teil.

Hintergrund dieses Vorschlages sind einerseits Unklarheiten und Probleme der bisherigen Struktur, andererseits aber auch der Rückgang der finanziellen Mittel des ÖRK, die häufigere Tagungen des Zentralausschusses und damit unmittelbareres Handeln nicht mehr ermöglichen.

Die Frage der Gemeinschaft stellt sich auch noch einmal an der Frage der finanziellen Beteiligung an der Arbeit des Rates. Nach wie vor tragen wenige nordwesteuropäischen Kirchen und ihre Werke mehr als 75 Prozent des Lebens des Rates. Dass diese Kirchen aufgrund der ökonomischen Kraft ihrer Heimatgesellschaften und ihrer günstigen Finanzierungssysteme einen übergroßen Anteil des Lebens tragen, ist dabei zwar grundsätzlich in Ordnung. Dass aber andere große Kirchen mit Millionen Kirchengliedern, besonders aus dem Kreis der Orthodoxen, praktisch nichts zum Haushalt des ÖRK beitragen, lässt nach ihrem Verhältnis zur Gemeinschaft fragen.

Diese Frage wird besonders drängend angesichts der schwierigen Gesamtsituation des Rates, die sich durch die gravierende Unterdeckung des Pensionsfonds ergab, die mit einem Kredit von über 20 Mio. Euro ausgeglichen werden musste. Um diesen Kredit zu bedienen, wurde ein Vertrag mit einem Schweizer Immobilienentwickler geschlossen, der nun das bisher zu einem guten Teil ungenutzte Grundstück des ÖRK in einer guten Genfer Lage entwickeln und dabei in Absprache mit dem ÖRK auch eine bessere räumliche Situation für den ÖRK schaffen will.

In diesen Plänen liegen naturgemäß erhebliche Risiken. Umso wichtiger wäre es, sich der Gemeinschaft sicher zu sein, die ein solches Projekt vorantreibt.

Die Vollversammlung in Busan wird ausreichend Möglichkeiten bieten, um sowohl die inhaltliche Arbeit des ÖRK als auch den Zustand der Gemeinschaft wahrzunehmen. Möge sie auch ein Ort sein, an dem diese Gemeinschaft sich einander und ihrer und Gottes Mission neu und frei verpflichtet: Gemeinsam für das Leben!

Frank Schürer-Behrmann

(Frank Schürer-Behrmann ist Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Fürstenwalde-Strausberg und Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen [ÖRK].)

Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen

Erläuterungen zur Studie der Gruppe von Farfa Sabina[1]

Die Studie der Gruppe von Farfa Sabina Gemeinschaft der Kirche und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen hat seit ihrer Veröffentlichung 2011 große Aufmerksamkeit erregt.[2] Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man sich vor Augen führt, dass seit Jahrhunderten das Papstamt nicht nur ein Amt der Einheit, sondern ein Stein des Anstoßes, der Grund für tiefgreifende Trennungen und – so es scheint – für unüberwindbare Spannungen zwischen Kirchen und Konfessionen gewesen ist. Das Papsttum gehört deswegen – so der Eröffnungssatz der Studie– zu den „dornigsten ökumenischen Problemen" (FS 1). Gerade wenn nun aber die Kirchen in einer immer pluralistischer werdenden Welt die Unverwechselbarkeit des einen biblischen Zeugnisses zu Gehör bringen wollen, sind sie aufgefordert, diesen Auftrag in Gemeinschaft untereinander auszuführen. Diese Gemeinschaft besteht aber derzeit nicht. Das große Schisma trennt Ost und West und die Reformation hat zu einer – wie man lange Zeit dachte – unüberwindbaren Trennung zwischen den Kirchen der Reformation und dem Römischen Stuhl geführt. Hinzu kommen die Dogmen über Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes, die vom I. Vatikanischen Konzil verabschiedet wurden. Für ihren kirchentrennenden Charakter ist vor allem entscheidend, dass diese Dogmen sowohl innerkatholisch wie auch in den Kirchen der Reformation im Grunde nicht so verstanden wurden, wie sie das Konzil intendierte. Katholische Theologen interpretierten sie oftmals maximalistisch, was vermutlich dazu beigetragen hat, dass die Außenwelt davon ausgehen musste, dass dies die einzig mögliche Lesart sei. Die Fronten waren bis zum II. Vatikanischen Konzil festgefahren, da alle Betroffenen ihren Denkmustern verhaftet blieben.

1 *Gruppe von Farfa Sabina:* Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen. Frankfurt a. M. 2010/Leipzig 2012. Im Folgenden wird die Studie abgekürzt mit FS versehen mit der Randnummer in der Studie und ggfls. der dazu gehörenden Fußnote (=Fn.).

2 Vgl. die Tagungen im Februar 2011 an der Universität Erfurt (dazu: *Friedrich Weber:* Stellungnahme zu den Ergebnissen des Studienprojekts der Lutherisch-katholischen Gruppe von Farfa Sabina über die „Gemeinschaft der Kirchen und das Petrusamt" in: www.landeskirche-braunschweig.de/uploads/tx_mitdownload/Vortrag_Erfurt_Farfa_Sabina_2_2011.pdf [Zugriff 22.07.2012] und den Tagungsbericht von *U. Ruh* [Ökumene: Vorstoß zum Thema Papstamt, in: HerKorr 65/4(2011), 169–171]); im April 2011 im Rahmen der Sitzung des Beirates des Johann-Adam-Möhler-Insitituts, Paderborn (vgl. den veröffentlichten Vortrag von *Hermann J. Pottmeyer:* „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt". Zum Dialogband der Gruppe von Farfa Sabina, in: Cath 65 [2011], 144–153) und beim Ökumenischen Studientag des Bistums Hildesheim im Juli 2012 (auf dem dieser Beitrag als Vortrag gehalten wurde; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten).

Diese Situation änderte sich mit dem II. Vatikanischen Konzil. Dieses Konzil eröffnete auf der Basis seiner Reflexionen über die Kirche eine neue Perspektive auf das Papstamt. Die nachkonziliare Diskussion erhielt darüber hinaus einen neuen Impuls, als Papst Johannes Paul II. 1995 in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint*[3] die Kirchenleitungen und Theologen jener Kirchen, die sich in einer bereits bestehenden, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche befanden (vgl. UR 3), dazu aufforderte, mit ihm einen brüderlichen, geduldigen Dialog über das Einheitsamt des Bischofs von Rom einzutreten. Ausdrückliche Absicht dieses Dialogs sei es, so der Papst, nutzlose Kontroversen aufzugeben, überkommene Vorurteile zu überwinden und ernsthaft der Frage nachzugehen, wie Christen gemeinsam „eine Form der Primatsausübung finden [können], die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (UUS 95)[4]. Bemerkenswert war dabei nicht nur die Einladung an Nichtkatholiken, mit dem Papst in einen Dialog zu treten, sondern dass erstmals vom Papst klar unterschieden wurde zwischen dem Amt als solchem und der Gestalt, die dieses Amt im Laufe der Zeit angenommen hat und über die nunmehr in einen Dialog getreten werden sollte.

1. Die Studie als Antwort auf die päpstliche Einladung

Die vorliegende Studie muss als eine Reaktion auf diese Einladung verstanden werden. Die Initiative dazu kam von Lutheranern aus Skandinavien und wurde vom Internationalen Brigitten-Zentrum in Farfa Sabina – einem Zentrum nördlich von Rom – aufgegriffen. In zwei Tagungen 2003 und 2004 lotete man zunächst die verschiedenen Aspekte aus, die zu bedenken waren. Dazu wurden katholische Theologen eingeladen, mit ihren lutherischen Kollegen die Frage nach dem petrinischen Amt umfassend zu erörtern. Die Ergebnisse wurden 2010 in englischer Sprache veröffentlicht.[5] Es wurde „bei allen katholischen und lutherischen Beteiligten" die Bereitschaft sichtbar, „ihre jeweilige Tradition im Lichte biblischer und historischer Forschung zu überprüfen mit dem Ziel, ein gemeinsames Verständnis eines

3 *Papst Johannes Paul II:* Enzyklika *Ut unum sint* (=UUS), in: AAS 87 (1995), 921–982. Deutsche Übersetzung *Deutsche Bischofskonferenz:* Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 121. Der Text hat Randnummern, auf die verwiesen wird.

4 Papst Johannes Paul II. fährt fort: „Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚...sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast' (Joh 21,17)?" (UUS 96).

5 *James F. Puglisi* (Hg.): How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church? Grand Rapids, MI, 2010.

universalkirchlichen Einheitsamtes zu erreichen".[6] Die 2011 vorgelegte Studie ist das Ergebnis einer sich daran anschließenden, über fünf Jahre andauernden Arbeit von sieben Katholiken und sieben Lutheranern aus Deutschland, Frankreich, Italien und Skandinavien. Sie liegt bisher nur in deutscher Sprache vor, eine englische Ausgabe ist geplant. Die Studie ist also weder das Ergebnis eines bilateralen noch eines offiziellen Dialogs. Es ist eine private Initiative und dokumentiert ein Projekt lutherischer Theologen, die ihre katholischen Kollegen und Kolleginnen aufgrund ihrer Sachkenntnis zur Mitarbeit eingeladen haben. So erklärt sich auch der Untertitel des Buches: „Lutherisch-katholische Annäherungen". Dieser Untertitel sollte ernst genommen werden: Es geht, wie Theodor Dieter (Lutheraner und Teilnehmer der Gruppe) bei der Präsentation der Studie in Erfurt im Februar 2011 sagte, nicht „um einige wild gewordenen Lutheraner, die für eine Unterwerfung unter den Papst plädieren, denn Schlagzeilen wie diese passen nicht zu dem vorliegenden Text". „Zum Papstamt kann man ökumenisch nur weiterkommen", so Dieter weiter, „wenn man zu unterscheiden bereit ist". Simplifizierende Schlagzeilen „sind ein Schlag gegen dieses Bemühen und lassen es nicht zu Wort kommen". Daher forderte Dieter dazu auf, der differenzierten Berichterstattung bzw. Betrachtung vor der simplifizierenden Schlagzeile den Vorrang zu geben.[8]

Zwei Aspekte waren dabei von grundlegender Bedeutung: Von lutherischer Seite wurde einerseits eingeräumt, dass die Abwesenheit eines universalen Einheitsamtes, welche als ein immer schmerzhafter bewusst werdender Mangel erfahren wurde, einen gewissen Provinzialismus und Nationalismus und deshalb auch eine Isolation zur Folge gehabt hatte. Andererseits wurde man sich zunehmend bewusst, dass „die lutherischen Reformatoren grundsätzlich nichts gegen das Papsttum einzuwenden hatten, vorausgesetzt es unterstelle sich dem Primat des Evangeliums und werde dementsprechend theologisch interpretiert und praktisch strukturiert" (FS 15). Diese Erkenntnis machte eine erneute Lesung dessen notwendig, was die Reformatoren mit ihrer Kritik am Papstamt wirklich gewollt hatten. Von katholischer Seite war es entscheidend, bezüglich der als ökumenischer Stein des Anstoßes zu betrachtenden Papstdogmen nicht nur die ursprünglichen Absichten des I. Vatikanischen Konzils erneut zur Kenntnis zu nehmen, sondern das I. Vatikanum auch in Verbindung, ja, sogar im Lichte des II. Vatikanums zu verstehen.

Beides hatte zur Folge, dass Fragen hinsichtlich der lutherischen Papstkritik, der gegenwärtigen Aufgaben, die mit dem Papstamt verbunden sind, sowie der Ausübung des Papstamtes nachgegangen werden musste. Daraus ergaben sich Vorschläge, wie sich das Papstamt deutlicher als Dienst an der angestrebten Gemeinschaft der Kirchen erweisen könnte.

6 *Gruppe von Farfa Sabina:* Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt, Vorwort, 9.

7 Die katholische Gruppe bestand aus vier Männern und drei Frauen, die lutherischen Teilnehmer waren allesamt männlich. Der Vorsitz wurde übernommen von dem Katholiken James F. Puglisi SA und dem Lutheraner Peder Nørgaard-Højen.

8 Vortragsmanuskript von *T. Dieter* für die Präsentation der Studie am 10. Februar 2011 in Erfurt (unveröffentlicht).

Im Folgenden soll das Dokument in Kürze vorgestellt werden. Dabei wird der Akzent auf den beiden Dogmen des I. Vatikanischen Konzils und auf den in der Studie dargelegten kirchenrechtlichen Implikationen liegen. Die Perspektive dieses Beitrages ist wegen der konfessionellen Zugehörigkeit der Verfasserin vor allem die der römisch-katholischen Kirche.

2. Inhalt der Studie

2.1 Luthers Papstkritik

Die Studie beginnt mit Luthers Kritik am Papsttum. Deutlich wird, dass Luther das Papstamt aus der Perspektive der Alten Kirche betrachtet und er deswegen das Papsttum als solches nicht ablehnt, aber bestimmte Bedingungen an das Papstamt stellt. Für Luther war Gregor der Große, 590–604 Bischof von Rom, der letzte legitime Papst. Er dachte und handelte noch gemäß der Konzeption der Kirche als *communio ecclesiarum* und im Bewusstsein der kollegialen Verbundenheit aller Bischöfe, die aufgrund ihres apostolischen Auftrags alle als *vicarii Christi* verstanden wurden. Mit Papst Innozenz III. (1198–1216 Bischof von Rom), der den Anspruch stellte, der alleinige *vicarius Christi* für die Gesamtkirche und damit „Haupt der (sichtbaren) Kirche" zu sein, änderte sich dies grundlegend. Das Papsttum wurde immer monarchischer und die Päpste verstanden sich als oberste Hirten, Gesetzgeber und Lehrer der Kirche, deren Lehre und Handeln dem Urteil und der Kritik jedweder menschlichen Instanz entzogen waren. Dies erregt die Kritik der Reformatoren an drei Punkten: 1) Der Papst beansprucht das Monopol auf die Auslegung der Hl. Schrift und entzieht sich so der Kritik durch sie. 2) Er stellt Gebote und Lehren auf, für die er die gleiche Autorität wie für die Worte und Gebote Gottes beansprucht. 3) Er fordert Gehorsam des Glaubens und erklärt diesen Gehorsam für heilsnotwendig.

Die Studie legt nun Wert auf die Feststellung, dass die Papstkritik Luthers und der anderen lutherischen Reformatoren sich nicht gegen das Papstamt als solches richtete, sondern gegen seine missbräuchliche Ausübung, durch die der Papst sich zum Herrn und Richter über das Wort Gottes und den Glauben der Kirche erhebt. Schon Melanchthon unterschied zwischen dem Papstamt als solchem und seiner evangeliumswidrigen Ausübung. Das Papstamt wurde nicht als solches abgelehnt, wohl aber dessen maximalistische Interpretation, die den Primat des Evangeliums in Frage stellt. „Trotz der Schärfe ihrer Papstkritik und trotz der gefährlichen Eigendynamik, die ihr ‚Antichrist'-Verdikt entfalten musste, blieb bei den lutherischen Reformatoren die Frage nach dem päpstlichen Primat theologisch gesehen eigenartig offen. Es blieb eine leise, wenn auch meist verdeckte Hoffnung auf ein im Sinne der reformatorischen Anliegen erneuertes Papsttum, die sich auch später nicht völlig verlor" (FS 55). Die Feststellung einer möglichen, aber mit Kritik verbundenen Akzeptanz des Papstamtes durch die Reformatoren bedeutet, dass man die Papstkritik Luthers heute nicht einfach wiederholen kann, sondern dazu aufgerufen ist nachzufragen, ob das Papstamt heute „das Evangelium zulässt" und die Heilige

Schrift sagen lässt, was sie sagen will. Vor allem die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils scheinen dafür aber eine unüberwindbare Hürde darzustellen.

Bevor diese näher betrachtet werden, ist es erforderlich, kurz auf die zeitgenössische Reaktion der katholischen Kirche auf die Kritik Luthers einzugehen. Von zentraler Bedeutung ist die Reaktion des päpstlichen Hoftheologen Sylvester Prierias OP. Seine Antwort war zwar nur offiziös, wurde aber von lutherischer Seite als die Stellungnahme Roms schlechthin und so als die katholisch einzig mögliche Position wahrgenommen. Die historische Forschung hat inzwischen ergeben, dass beide Seiten hier die Möglichkeit, eine grundlegende theologische Diskussion zu führen, nicht wahrgenommen haben. Das Konzil von Trient beschäftigte sich dann mit der Problematik des Papstamtes nur im Rahmen der Frage nach der Heilswahrheit. Und auch hier ist – das hat die historische Erforschung des Konzils gezeigt – so manches schief gelaufen: So stimmt das Konzil bei der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nicht dem ihm vorliegenden Entwurf zu, dass nämlich die Heilswahrheit teils in der Heiligen Schrift (in libris scriptis) und teils in ungeschriebenen Überlieferungen (since scripto traditionibus) enthalten sei, sondern ändert dieses *„teils … teils“* in ein *„und“.* Damit geht man einer exakten Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift und ungeschriebener apostolischer (kirchlicher) Tradition (in Gestalt der *successio apostolica* der Bischofssitze) aus dem Weg.[9] In der Rezeptionsgeschichte dieser Konzilsaussage wird das *„und“* dennoch als ein *„teils … teils“* interpretiert, was dann wiederum zur bis zum II. Vatikanum vertretenen Doktrin der sogenannten Zwei-Quellen-Lehre der Offenbarung führte.

2.2 Die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils

Die größte Hürde im ökumenischen Gespräch waren und sind die dogmatischen Entscheidungen des I. Vatikanum. Auch hier muss, wie beim Konzil von Trient, zwischen dem, was das Konzil sagen wollte, und seiner Rezeption unterschieden werden. Darüber hinaus ist der zeitgeschichtliche Kontext des Konzils ebenso zu berücksichtigen wie der Einfluss des II. Vatikanischen Konzils auf die Interpretation des I. Vatikanischen Konzils. Diese Themen waren Gegenstand zweier Sitzungen in Farfa Sabina, in denen vor allem Hermann J. Pottmeyer, der auf dem Gebiet des I. Vatikanums weltweit ausgewiesene Fachmann,[10] das Konzil, die Hin-

[9] Vgl. die maßgebenden Arbeiten von *J. R. Geiselmann* (Literaturangaben in FS 28, Fn. 28).

[10] Vgl. dazu besonders: *Hermann J. Pottmeyer:* Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburger Theol. Studien, 87, Freiburg 1968; *Ders.:* Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Tübinger Theologische Studien, Bd.5, Mainz 1975; *Ders.:* Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, QD 179, Freiburg 1999.

tergründe und die hermeneutischen Fragen dargelegt hat. Auch die Früchte dieser Diskussionen finden sich in der Studie wieder. Drei Punkte wurden dabei deutlich, die für ein Nachdenken über das Papstamt heute in Betracht gezogen werden müssen:

Erstens waren auch in der katholischen Kirche die Papstdogmen von Anfang an nicht unproblematisch. So kommt es bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil selbst zu heftigen Auseinandersetzungen, die dazu führen, dass eine Minderheit der Bischöfe – vor allem aus dem französischen und deutschen Episkopat – das Konzil vorzeitig verlässt, um so nicht über den Text abstimmen zu müssen. Diese Bischöfe sind der Meinung, dass die Texte nur unzureichend die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion der Ortsbischöfe als *vicarii Christi* schützen, da der Primat zu sehr nach einem weltlichen Herrschaftsmodell – als absolute Monarchie – konzipiert würde. Sie befürchten also eine maximalistische Interpretation, die sie nicht verantworten können. Diese von der Minderheit dargelegte Position spielt später im II. Vatikanischen Konzil eine wichtige Rolle (s. u.).

Die Analyse des I. Vatikanums zeigt zweitens, dass man sehr wohl darum bemüht war, der Position der Minderheit auf dem Konzil Rechnung zu tragen. Dabei gilt es besonders die Auslegungen und Erläuterungen der Berichterstatter (Relatoren) des Konzils für eine Interpretation der Dogmen mit zu bedenken.[11] Hier ist die Textgenese, d. h. das, was aufgrund von Debatten und (schriftlichen) Anträgen geändert oder ergänzt und wie der Text erläutert wurde, von besonderer Bedeutung. Vor allem die Berichterstattungen zeigen, wie auf Vorschläge und Einwände eingegangen wird und helfen daher, die Hintergründe zu klären.

Drittens ist zu beachten, dass das Konzil wegen des Ausbruches des Deutsch-Französischen Krieges 1870 vorzeitig abgebrochen wurde und die Dogmen deswegen ein wenig in der Luft hängen, da sozusagen nur die Hälfte des ekklesiologischen Gebäudes „geliefert" wurde. Das II. Vatikanische Konzil hat demgegenüber eine umfassende Lehre der Kirche vorgelegt, dabei die Lehre des I. Vatikanischen Konzils zwar aufgenommen, diese aber gleichzeitig in einen neuen Kontext gestellt. Er ist vor allem von einer *communio*-Ekklesiologie geprägt. Katholische Theologinnen und Theologen sind sich daher heute einig, dass das I. Vatikanische Konzil deswegen im Lichte des II. Vatikanischen Konzils interpretiert werden muss.

Vor dem Hintergrund dieser drei Aspekte können nun die Dogmen des I. Vatikanums angemessener interpretiert werden.

a) Die Unfehlbarkeit des Papstes

Die Definition der Unfehlbarkeit hat folgenden Wortlaut: „Wenn der römische Bischof ex cathedra spricht, dass heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität ent-

11 Eine aufschlussreiche Studie zur Konzils-Minorität wurde verfasst von *Margaret O'Gara:* Triumph in Defeat: Infallibility, Vatican I, and the French Minority Bishops, Washington DC 1988.

scheidet, dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte. Und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich" (DH 3074).

Eine *ex cathedra*-Entscheidung – so wird vom Konzil die unfehlbare Lehräußerung des Papstes bezeichnet – unterscheidet sich von anderen Papstentscheidungen hinsichtlich des Subjektes, des Objektes und des Aktes.

Subjekt: Die Entscheidung ist nur unfehlbar, wenn der Papst in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet. Er hat die Unfehlbarkeit nicht inne als Privatperson, sondern als *persona publica*, d. h. als irdisches Haupt und oberster Lehrer der Kirche und damit in seiner Beziehung zur universalen Kirche. Auch kommt sie ihm nicht generell bei der Ausübung seines Lehramtes zu, sondern nur bei ausdrücklichen Ex-Cathedra Entscheidungen. Die Kirche vertraut dabei auf den Beistand des Heiligen Geistes, der verhindert, dass der Papst die Kirche durch eine verbindliche Entscheidung in die Irre führt.

Objekt: Die Unfehlbarkeit gibt es nur, wenn es sich um Definitionen im Bereich der Glaubens- und Sittenlehre handelt. Dabei gilt die Einschränkung: „Den Nachfolgern des Petrus wurde der Heilige Geist nämlich nicht verheißen, damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre ans Licht brächten, sondern damit sie mit seinem Beistand, die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. die Hinterlassenschaft des Glaubens heilig bewahrten und getreu auslegten" (DH 3070, FS 68). Mit diesem Satz wollte man die Normativität der apostolischen Offenbarungsüberlieferung unterstreichen und eine besondere Offenbarung oder Inspiration des Papstes als Grund seiner Unfehlbarkeit ausschließen. Die päpstliche Unfehlbarkeit ist somit Teil der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche.

Akt: Der Papst muss ausdrücklich erklären, dass seine Entscheidung für die ganze Kirche endgültig bindend sein soll. Es muss eine klare Entscheidung geben, dass eine Glaubens- und Sittenlehre von der ganzen Kirche festzuhalten ist.

Die Definition über die Unfehlbarkeit schließt mit dem Satz: „Daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich." Dieser Teil wurde erst in letzter Minute zum Text hinzugefügt, und zwar ohne vorherigen Beschluss durch das Konzil. Dies war dann Anlass für die Minoritätsbischöfe abzureisen. Tatsächlich muss festgestellt werden, dass durch diese Ergänzung der Eindruck entstehen kann, dass die Unfehlbarkeit des Papstes völlig losgelöst ist von der Kirche. Diese – als maximalistisch geltende – Interpretation kommt nach dem Konzil tatsächlich auch zum Zuge. Angesichts des zeitgeschichtlichen Hintergrunds muss man dies wohl so verstehen, dass eine – politisch betrachtet – buchstäblich ‚belagerte' Kirche diese Interpretation als eine notwendige Bastion gegen den anstürmenden Unglauben verstand. Die in der Definition genannten einschränkenden Bedingungen wurden daher heruntergespielt. Der Relator machte in der Konzilsaula zwar deutlich, dass der Zusatz inhaltlich nichts änderte. Dennoch wirkt die Ergänzung irreführend und öffnet die

Tür zu einer maximalistischen Interpretation, in der dann die wechselseitige Beziehung zwischen Papst und Kirche immer mehr verloren geht.

Die Einwände der Minorität, doch irgendwie eine angemessene Mitwirkung der Kirche zu erwähnen – da der Papst bei der Wahrheitsfindung auf menschliche Mittel angewiesen und das angemessenste Mittel dazu die Mitwirkung der Bischöfe sei – wurde zwar abgelehnt, um dem Gallikanismus[12] keinen Vorwand zu bieten, eine *Excathedra*-Entscheidung wegen mangelnder Konsultation im Nachhinein wieder in Frage zu stellen. Doch in der Antwort auf die Einwände der Minorität wurde eindeutig festgehalten, dass der Papst die moralische Pflicht habe, „sich gewissenhaft über Schrift und Tradition und durch die Bischöfe oder auf andere Weise über den Glauben der Kirche kundig zu machen. Das sei ein normales, ja notwendiges Vorgehen" (FS 82). Dies wurde zwar nicht in den Text aufgenommen, dort wurde aber festgehalten, dass die römischen Bischöfe durch ökumenische Konzilien oder Erkundung der Auffassung der auf dem Erdkreis verstreuten Kirche auch in der Form von Synoden das festzuhalten beabsichtigen, was sie als mit den heiligen Schriften und apostolischen Überlieferungen als übereinstimmend erkannt haben (DH 3069). Dies hat der Minorität aber nicht gereicht. Im Nachhinein wird zwar klar, was gemeint und beabsichtigt war, tatsächlich hat diese Erläuterung aber die Möglichkeit einer maximalistischen Interpretation nicht verhindert.

Das II. Vatikanum hat nun das Dogma zwar unverändert übernommen, aber dennoch Akzente gesetzt, die eine maximalistische Interpretation zurückweisen. Es nimmt dazu mehrere Bemerkungen auf, die auf den Anliegen der Minorität basieren und von den Relatoren des I. Vatikanischen Konzils vorgebracht worden waren. Das II. Vatikanum hält fest, dass auch das Bischofskollegium mit der Unfehlbarkeit ausgestattet ist. Es wird betont, dass der Papst die Entscheidung nicht als Privatperson vornimmt und sie unter dem Beistand des Hl. Geistes vorgebracht wird. Es wird zwar nicht über die absolute Notwendigkeit der Konsultation von Episkopat und Kirche gesprochen, jedoch betont das Konzil, dass zur Wirksamkeit die Zustimmung der Kirche niemals fehlen kann. Wichtig ist weiterhin, dass das II. Vatikanum der Übereinstimmung des Volkes Gottes im Glauben eine der Unfehlbarkeit des Lehramtes korrespondierende Unfehlbarkeit zuspricht, die gleichfalls vom Geist der Wahrheit geweckt und erhalten wird. Die Gesamtheit der Gläubigen könne nicht fehlgehen.

b) Die Universaljurisdiktion des Papstes

Das zweite Dogma des I. Vatikanums betrifft den Jurisdiktionsprimat. Das Konzil definiert, die volle, höchste, ordentliche und unmittelbare Vollmacht des Papstes über alle Teilkirchen wie auch über die einzelnen Hirten und Gläubigen. Dieses

12 „Gallikanismus" meint die französische Form des Episkopalismus. Es geht darum, die Macht des Papstes in nationalpolitischen Angelegenheiten zu minimieren und diese dem Episkopat unterzuordnen. Sie ist eng verbunden mit dem Konziliarismus, dem zufolge das Konzil in bestimmten Angelegenheiten als höchste Instanz zu sehen ist, dessen Entscheidungen sich auch der Papst beugen sollte.

Dogma scheint das ökumenische Problem schlechthin zu sein: Kann man die Kirche als *communio* verstehen ohne gleichzeitig festzustellen, dass diese *communio* eine Gemeinschaft von Kirchen (Plural) ist? Hat nicht Vatikanum I genau das versucht, indem man sich mit dem Primat ohne Bezug auf die Gemeinschaft der Kirchen beschäftigte?

Während des I. Vatikanums kam es auch hier zu Bedenken. Sie setzen bereits bei der Wortwahl an, denn diese sei dazu geeignet, dass sogar Katholiken den Text oftmals falsch verstehen würden.[13] Wie sind die Begriffe aber richtig zu verstehen? Msgr. Zinelli, Bischof von Treviso und Mitglied der Anfragen, Einwände und Ergänzungen bearbeitenden Glaubensdeputation, erklärte den versammelten Konzilsvätern, dass wenn man sagt, der Papst habe *ordentliche* Gewalt (*potestas ordinaria*), dieser Begriff kirchenrechtlich zu verstehen sei und damit zum Ausdruck gebracht werden solle, dass die Vollmacht nicht von irgendjemandem delegiert wird.[14] Es ist eine Vollmacht von Amts wegen. Es impliziert somit weder, dass der Papst ein weiterer Ordinarius in einem Bistum ist, noch dass er für gewöhnlich in die Leitung einer Diözese eingreift.

Die Vollmacht ist *unmittelbar* (*immediate*): „Gewalt, die ohne den notwendigen Rekurs auf einen Mittelsmann ausgeübt werden kann, nennt sich unmittelbar."[15] Der Papst übt die Vollmacht normalerweise in alltäglichen Angelegenheiten nicht über die ganze Kirche aus, er kann aber eingreifen ohne Dritte um Erlaubnis zu bitten. Vor der Abstimmung im Konzil erklärte Msgr. Zinelli, dass es vier Begrenzungen bei der päpstlichen Gewalt gibt; sie beziehen sich auf den Umfang („überall und die einzelnen Kirchen als auch über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen") und den Inhalt (fides et mores, Disziplin, Kirchenleitung) der päpstlichen Jurisdiktion:

13 Der damalige Bischof von Mainz, von Ketteler, bedauerte die Wahl von Begriffen, die Missverständnisse hervorrufen könnten, wobei er sogar insinuierte, dass die Missverständlichkeit beabsichtigt gewesen sein könnte: „Die ganze Behandlung der Lehre vom Primat weckt den Verdacht, dass es nie beabsichtigt war, eine genaue und authentische Beschreibung der Kirche zu geben […] sondern eher zu jeder Zeit und an jedem Ort die zwar heilige, aber nicht einzige Autorität des Heiligen römischen Stuhls möglichst zu vergrößern. Gleichfalls werden mehrdeutige Formulierungen und Ausdrücke gebraucht, die zwar gewiss präzise interpretiert, aber ganz leicht dahingehend missverstanden werden können, dass einerseits die Rechte der Bischöfe abgelehnt würden und andererseits dem Römischen Pontifex Autorität zuerkannt werde, die lediglich Christus selbst zustehe. Solches ist freilich nicht beabsichtigt […] Aber warum denn nicht die Dinge so formulieren, dass jegliche Möglichkeit der Fehlinterpretation der Texte verhindert wird?" FS 98, Fn. 89.

14 „Alle Rechtsexperten, alle Doktoren des kanonischen Rechts und alle amtlichen Verlautbarungen der Kirche unterscheiden zwischen *ordentlicher* und *delegierter Gewalt*. Alle stimmen überein, dass ordentliche Gewalt einer Person zugeschrieben wird kraft des ihr gegebenen Amtes, während *delegierte Gewalt* im Namen einer anderen Person ausgeübt wird, die ihrerseits *ordentliche Gewalt* ausübt. Durch die Erläuterung dieser Termini ist, so scheint es der Deputation, der Streit beendet", so Zinelli (vgl. *Mansi* 52, 1105 AB, vgl. FS 99, Fn. 90).

15 *Mansi* 52, 1105B, vgl. FS 101, Fn 92.

1. Die dem Papst eigene Fülle der Gewalt kommt auch dem mit den Gliedern vereinten Haupt, d. h. dem Pontifiex zusammen mit den Bischöfen zu. Die Definition tangiert nicht die Diskussion über die Herkunft der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt und hat keine Reduktion des Status (*dignitatem*) des ökumenischen Konzils zur Folge.
2. Die päpstliche Jurisdiktion ist voll in dem Sinne, dass sie von keiner menschlichen höheren Gewalt begrenzt werden kann, nur vom natürlichen und göttlichen Gesetze. Normalerweise kann kein Gesetzgeber die weisen und heiligen, auf die Apostel der Kirche zurückgehenden kanonischen Ordnungen umwerfen, weil er selbst an dieselben Gesetze gebunden sei, die den Charakter von freilich nicht zwingenden Richtlinien besitzen. Nach göttlichem Recht muss der Papst die Offenbarung und die früheren Konzilsentscheidungen respektieren sowie die Grundordnung der Kirche, die das Bischofsamt und daher auch notwendigerweise das Leben der Diözesen wie auch die Konziliarität und Kollegialität umfasst. Die Papstdogmen, so Zinelli, wollen auch die *iure humano* bestehende patriarchale Ordnung nicht aufheben.
3. „Die offizielle Erklärung der Termini *ordentlich, unmittelbar* und *wahrhaft* bischöflich (das freilich nicht Teil der Definition ist)[16] gibt die Zusicherung, dass päpstliche Gewalt in den Ortskirchen nur im Notfall ausgeübt wird“ (FS 102).
4. Die päpstliche Gewalt, so stellt Msgr. Zinelli wiederum klar, kann „nur für ‚den Aufbau der Kirche, und nicht um sie zu zerstören‘ ausgeübt werden […]. Als Zerstörung würde es angesehen, wenn der Papst das göttliche Gesetz und besonders die bischöfliche Ordnung gefährden würde“ (ebd.; vgl. dort auch die Originalzitate als Beleg).

Somit kann man feststellen, dass das I. Vatikanum den Papst nicht zu einem absoluten Monarchen machte. Dennoch gibt es Lücken:

– Das Konzil hat sich der Rolle der Bischöfe als solcher nicht mehr gewidmet. Dadurch entsteht ein einseitiger Blick.

– Die Definition ist auf das Papstamt konzentriert, weil eine Mehrheit der Bischöfe glaubt, wegen der politischen Situation einen starken Papst zu brauchen. Das führt in der Folge aber zu einer Vernachlässigung der Kollegialität der Bischöfe, der Synodalität der Konzilien, der Gemeinschaft der Kirchen, ihrer legitimen Verschiedenheit etc.

Auch hier hat das II. Vatikanum natürlich reagiert. Es bestätigt, dass jede legitime Teilkirche (Diözese) das Wesen der Kirche verwirklicht. Dabei ist sie nicht als

16 Wenn der Begriff *wahrhaft bischöfliche Gewalt* aufgenommen worden wäre, müsste sie, so Zinelli, so verstanden werden, dass päpstliche und bischöfliche Jurisdiktion denselben Zweck haben, nämlich die Herde zu weiden. „Der Ausdruck ist aber nicht in den Kanon aufgenommen worden und ist nicht Teil des katholischen Glaubens. So lehrt das Erste Vatikanische Konzil, dass der Papst in den Ortskirchen weder Bischof neben dem Ortsordinarius noch Bischof der katholischen Kirche ist“ (FS 103).

ein Teil (pars) eines Ganzen zu verstehen, denn jede Kirche ist Kirche im vollen Sinne, auch wenn sie nicht die ganze Kirche ist. Die ‚eine und einzige katholische Kirche' besteht „in und aus den Teilkirchen" (LG 23), so ist die Gemeinschaft der Kirche (*communio ecclesiae*) theologisch als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*) strukturiert. Das Konzil lehrt, dass die Bischöfe ihren Leitungsauftrag von Christus erhalten: Sie sind Stellvertreter Christi (*vicarii Christi*) in ihrem Bistum und durch die Ordination wird dem Bischof die *sacra potestas*, die heilige Gewalt, übertragen; ihre Vollmacht ist somit keine delegierte Gewalt durch den Papst.

Nun ist Papier geduldig – auch wenn es Konzilstexte beinhaltet –, also kommt es hier wesentlich darauf an, wie die Einsichten im Kirchenrecht rezipiert werden, da sie dort auf eine Handlungsebene umgesetzt werden.

3. Die Rezeption im Kirchenrecht und die Interpretation der kirchenrechtlichen Normen

Das derzeitige Kirchenrecht in der katholischen Kirche begründet sich in der Theologie des II. Vatikanischen Konzils: Papst Johannes Paul II., der 1983 das Gesetzbuch für die lateinische Kirche (Codex Iuris Canonici – CIC) und 1990 das Gesetzbuch für die Orientalischen Kirchen (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – CCEO) promulgierte, sprach bei der Promulgation des Ersteren von einer „Übersetzung" der Lehre des II. Vatikanums in Rechtsstrukturen und Institutionen.[17] Die Strukturen sollen der Gemeinschaft helfen in Übereinstimmung mit der Lehre zu leben. Dies bedeutet, dass die Lehre im Handeln der Kirche rezipiert und so die Lehre zu einer gelebten Realität wird. Man kann es aber auch anders sagen: Das Handeln der Kirche sollte in Übereinstimmung mit ihrer Lehre stehen. Wenn also das II. Vatikanum z. B. bestätigt, dass alle Getauften am dreifachen Amt Christi teilhaben und ihnen somit eine Verantwortung in und für die Kirche zukommt, so stellt sich die Frage, wie diese Lehre konkret umgesetzt wird, damit sie mit Leben gefüllt wird. Der Gesetzgeber musste sich also fragen: Was bedeutet dies z. B. für die Entscheidungsfindung bzw. für den Entscheidungsfindungsprozess in der Kirche?

Das hört sich nicht allzu kompliziert an, und doch ist es das in der Praxis. Was passiert nämlich, wenn ein Gesetz verfasst wird? Es müssen zwei verschiedene Schritte getan werden: Der Gesetzgeber muss zuerst entscheiden, was inhaltlich mittels Gesetzen und Strukturen gefördert und geschützt werden soll. Hat er das festgestellt, wird er darüber entscheiden müssen, welche Modalität für die Gemeinschaft, für die das Gesetz erlassen wird, am besten geeignet ist. Bei der Auswahl der Modalität werden für Institutionen im Allgemeinen Faktoren wie Kultur, zur Verfügung stehende Ressourcen wie Personal und Finanzen, staatliches Recht usw.

[17] *Johannes Paul II.:* Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, AAS 75 (1983) xi.

berücksichtigt werden müssen.[18] Diese Unterscheidung zwischen Inhalt und Modalität ist wichtig und berührt auch die von Papst Johannes Paul II. ausgesprochene Einladung, mit ihm über das Papstamt nachzudenken, wenn eine Reflexion über das, was zu dem Amt gehört und wie es ausgeübt wird, angeregt werden soll.[19] Deswegen sollten die beiden Schritte als zwar miteinander verbundene aber dennoch verschiedene Schritte in einem Gesetzgebungsprozess bedacht werden. Zuerst muss also die Entscheidung gefällt werden, was inhaltlich geschützt und gefördert werden soll. Was bedeutet dies für die hier zu besprechende Thematik?

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten Überlegungen ist es nicht schwierig nachzuvollziehen, dass der Gesetzgeber hinsichtlich des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit keine einfache Aufgabe hatte. Texte oder Abschnitte aus dem I. Vatikanum werden in den Dokumenten des II. Vatikanums einerseits aufgenommen und andererseits um eine neue theologische Sichtweise ergänzt und bedürfen so einer neuen, dem II. Vatikanum gerechten Interpretation. Da sich aber diese ergänzenden Sichtweisen im II. Vatikanum nicht in einem Satz, Absatz oder gar einzelnen Dokument finden lassen, sondern sich vielfach aus der Gesamtkonstellation ergeben, ist dies kompliziert. Ein Beispiel möge dies erläutern.

Das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium,* das dem Volk Gottes gewidmet ist und bewusst aufgenommen wurde, um die Gemeinsamkeiten aller Gläubigen darzulegen, bevor in den darauffolgenden Kapiteln auf die einzelnen „Stände" eingegangen wird, setzt ein Offenbarungsverständnis voraus, das einer *communio*-Theologie entspricht. So wird festgehalten, dass die Kirche als Ganze nicht im Glauben irren kann. Dies tut sie vor allem durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes (*sensus fidei*) kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert (vgl. LG 12). Im dritten Kapitel von LG kommt je-

18 Vgl. *Myriam Wijlens:* „Das zweite Vatikanum als Fundament für die Anwendung des Rechtes: Hermeneutische Reflexionen und praktische Konsequenzen", ThG 50 (2007), 2–14.

19 So befasst sich z. B. die internationale Forschungsgruppe von katholischen Theologen und Kirchenrechtlern „Peter and Paul Seminar" mit der Frage, welche kirchenrechtlichen Institutionen verändert werden können und müssen, damit die katholische Kirche zur Wiederherstellung der Einheit der Christen beiträgt. Das Seminar lehnt sich an die Veröffentlichung *Pour la Conversion des Églises: identité et changement dans la dynamique de communion,* Paris 1991, der Groupe des Dombes an (dt. Übersetzung: Für die Umkehr der Kirchen, Frankfurt a. M. 1994). Vgl. dazu: *Myriam Wijlens:* „Peter and Paul Seminar: A Follow up by Theologians and Canon Lawyers to the Groupe des Dombes' Publication *For the Conversion of the Churches*", in: *Freek Bakker* (Hg.): Rethinking Ecumenism: Strategies for the 21st Century, IIMO Research Publication, Bd.63, Zoetermeer 2004, 229–241 (Reprint in: *The Jurist* 64 [2004], 6–20). Im Jahr 2004 konzentrierte sich das „Peter and Paul Seminar" auf die Kollegialität der Bischöfe, im Jahr 2007 auf Leitung in der Ortskirche und im Jahr 2009 auf die Umkehr und die Reform in der Kirche. Die Beiträge sind veröffentlicht in: *The Jurist* 1999, 2004, 2008–2009, 2011. Derzeit beschäftigt sich das Seminar mit der Liturgie als Bewährungsprobe der Kirchenreform.

doch weiterhin ein vorkonziliares Offenbarungsverständnis zum Tragen (vgl. LG 25), das eher hierarchisch strukturiert ist. Im gleichen Paragraphen wird die Unfehlbarkeit des Papstes und des Bischofskollegium besprochen, ohne dass der *sensus fidei* überhaupt erwähnt wird. Diese beiden verschiedenen Sichtweisen stehen in einer gewissen, bleibenden Spannung zueinander, da das Konzil selbst sie nicht abschließend in Einklang gebracht hat. Man spricht hier von sogenannten Juxtapositionen, die die Frage nach angemessenen Interpretationsregeln an zentraler Stelle aufwerfen.

Wenn nun diesbezüglich Normen aufgestellt werden müssen, hat der Gesetzgeber die schwierige Aufgabe, in einer Materie eine Entscheidung zu treffen, die auf dogmatischer Ebene noch der Klärung bedarf. Wie soll er mit der eindeutig vorhandenen theologischen Spannung in den Konzilstexten umgehen? Soll er eine Seite wählen? Wenn ja, welche? Wenn eine Seite gewählt wird, was sagt das dann über den Status der anderen aus?[20] Es ist ein sehr komplizierter Prozess, bei dem vermieden werden muss, die Entscheidung des Gesetzgebers als die endgültige oder autoritative Interpretation des Konzils zu werten. Denn dann würde dem Gesetzgeber eine theologische Kompetenz zugesprochen werden, die ihm aber als Gesetzgeber nicht zugesprochen werden kann. Die Problematik der angemessenen Interpretation des II. Vatikanischen Konzils gewinnt hier besondere Bedeutung.

Der Fairness halber sei erwähnt, dass die Frage nach der Interpretation des Konzils vor allem erst seit Mitte der 1980er Jahre – z. B. auf der 1985 zum 20. Jahrestag des Abschlusses des Konzils stattfindenden, außerordentlichen Bischofssynode – an Bedeutung gewonnen hat.[21]

Das war wiederum zwei Jahre nach der Promulgation des CIC. Auch ist zu bedenken, dass die Akten des Konzils, die die Ansprachen, schriftlichen Einwände und Anträge umfassen, erst sukzessive in der Zeit von 1970 bis 1999 veröffentlicht wurden.[22] Seither ist es deutlich einfacher festzustellen, ob und welche Juxtapositionen es gibt und wie es zu bestimmten Entscheidungen im Konzil kam. Was bedeutet dies für das Thema der Studie?

Wer die derzeitige Gesetzgebung analysiert, wird feststellen, dass bestimmte Sätze aus dem I. Vatikanum, die ebenfalls im II. Vatikanum aufgenommen wurden und zum Teil in die Gesetzgebung von z. B. 1983 eingegangen sind, bereits im Codex von 1917 standen. Man darf nun aber nicht den Fehler machen, die betref-

20 Ergänzend dazu: *Myriam Wijlens:* Sensus fidelium – Autority: Protecting and Promoting the Ecclesiology of Vatican II with the Assistance of Institutions?, in: *Victor George D'Souza* (Hg.): In the Service of Truth and Justice: Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonca, Bangalore 2008, 425–448.

21 Wie kompliziert die Interpretation ist, wird derzeit u. a. an den „Verhandlungen" ersichtlich, die die Piusbrüder mit dem Papst führen. Zum Hintergrund der Begriffe Hermeneutik der Kontinuität, des Bruches und der Reform siehe den sehr aufschlussreichen Aufsatz von *Gilles Routhier:* „Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie", in: ThG 55 (2012), 253–268 und 56 (2013), Heft 1.

22 Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. 24 Bd. Vatikan, 1960–1988; Acta sinodali sacro sancti conciliio ecumenici Vaticani secundi. Vatikan, 1970–1999 (diese Reihe umfasst 32 Bände und einen Registerband).

fenden Gesetze aus dem Codex von 1983 mit der maximalistischen Interpretation, die nach dem I. Vatikanum vorgenommen wurde – und die auch zu den Gesetzen im Gesetzbuch von 1917 geführt hat – weiterhin so zu interpretieren, als gäbe es das II. Vatikanum nicht. Stattdessen sind im Anschluss an das II. Vatikanum vertiefte hermeneutische Überlegungen bezüglich der Teile, die auch im I. Vatikanum vorkommen, notwendig. Würde man dies nicht tun, so würde man dem II. Vatikanum nicht gerecht werden. Auch wenn z. B. festgestellt werden muss, dass der Gesetzgeber die Doktrin des *sensus fidei* in der Gesetzgebung nicht mittels einer institutionellen Verankerung explizit gefördert oder geschützt hat, die die Doktrin wirklich ins Leben übersetzt, kann dies nicht bedeuten, dass die Kirche nicht dazu gehalten ist, an einer Umsetzung dieser Doktrin im Leben der Gemeinschaft zu arbeiten.

Ein anderes Beispiel, das für Fragen bezüglich des Jurisdiktionsprimates besonders relevant ist, betrifft Stellung und Vollmachten des Diözesanbischofs. In Übereinstimmung mit dem Konzil legt der Gesetzgeber fest, dass der Diözesanbischof mit der Besitzergreifung seines Stuhles ordentliche (*ordinaria*), eigenberechtigte (*propria*) und unmittelbare (*immediate*) Vollmacht hat, das ausgenommen, was von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten ist (vgl. c. 381).[23] Hier besteht die kritische Aufgabe für die katholische Kirche in der Folge darin, immer wieder neu festzustellen, nach welchen Kriterien etwas einer anderen Instanz reserviert wird oder nicht. Hierfür wird die Einheit der Kirche sicherlich ein wichtiges Kriterium sein. Aber ebenso wichtig ist, dass die Diözesanbischöfe in der Anwendung des Rechtes ihre eigene Verantwortung voll wahrnehmen dürfen und werden, denn gerade im ökumenischen Dialog wird hier der Dialogpartner genau darauf achten, ob und wie sich die theologische Theorie in der Praxis auswirkt: Gerade im Handeln der Kirche wird ersichtlich, wie sie ihre eigene Lehre letztendlich versteht.[24]

4. Konsequenzen

Was bedeutet dies nun für die Möglichkeit einer Annäherung im Verständnis des Papstamtes? Betrachtet man die beiden Dogmen des I. Vatikanums, so muss betont werden, dass es nicht um die Formulierungen als solche geht, sondern um das, was man damit zum Ausdruck bringen wollte. Denn der Glaubensakt bezieht sich

23 Im CIC 1983 wird das sogenannte „Reservationsmodell" verwendet – man hat alles inne mit Ausnahme dessen, was jemandem anderen vorbehalten ist. Im Codex von 1917 hatte man das sogenannte „Konzessionsmodell" aufgenommen: Der Papst verleiht den Diözesanbischöfen jeweils zeitlich begrenzt (meistens für 5 Jahre) bestimmte Vollmachten.

24 Festzuhalten ist, dass nicht nur die Hermeneutik des II. Vatikanums ein schwerwiegendes Unterfangen ist, denn die Studie zeigt, dass auch das Konzil von Trient sowie das I. Vatikanum gravierende Interpretationsschwierigkeiten erfahren haben, die es zum Teil erst Jahre, wenn nicht Jahrhunderte später durch eine auf Grund der zeitlichen Distanz nun möglich gewordene, nüchterne Betrachtung erlaubt haben, einiges wieder so zu sehen, wie die Konzilien es intendierten.

nur darauf. Vor diesem Hintergrund kann man festhalten, dass der Sinn des Unfehlbarkeitsdogmas sowie des Jurisdiktionsprimates sachlich folgendermaßen beschrieben werden kann. Er dient dazu:

- die Einheit der Kirche in grundlegenden Fragen des christlichen Glaubens im Falle von deren Gefährdung sichern zu helfen;
- die Freiheit der Verkündigung des Evangeliums und die freie Besetzung der kirchlichen Ämter in allen Gesellschaftssystemen zu gewährleisten.

Unter dieser Perspektive können beide Kirchen analysieren, welche Modalitäten nun dazu am besten passen.

Die Interpretation des I. Vatikanums – vor allem im Lichte des II. Vatikanums – eröffnet somit den Weg zu einem gemeinsamen Verständnis eines universalkirchlichen Einheitsamtes für eine Kirche, die sich als *communio ecclesiarum* versteht. Dabei erinnert die Studie daran, dass die Frage der Notwendigkeit des Primats heute nicht mehr die der Heilsnotwendigkeit berührt. „Als *heilsnotwendig* wird das Papstamt katholischerseits nicht mehr gesehen […] Heute richtet sich die Frage nach der *Notwendigkeit* des Primats auf seine *ekklesiale* Notwendigkeit, also darauf, ob der Primat für die volle Wirklichkeit der Kirche notwendig ist" (FS 122). Obwohl sich somit die Frage entscheidend geändert hat, bleibt die Frage nach der *Notwendigkeit* des Primats auch in ihrer veränderten Gestalt weiterhin problematisch, denn auch die ekklesiale Notwendigkeit des Primats bleibt offen für eine Deutung im Sinne seiner Heilsnotwendigkeit. Dies betrifft vor allem die Frage nach dem Kirche-Sein der lutherischen Kirche. Da, so die Studie, könnte die Unterscheidung „zwischen *notwendig zum Kirchesein* und *notwendig zur Einheit der Kirche*" weiterführen, obwohl auch diese Differenzierung schwierig ist, da die Einheit zu den Wesensattributen der Kirche gehört (FS 124). Was aber der nicht-katholischen Christenheit am Primat wichtig ist, ist sein Dienst an der Einheit der universalen Kirche. „Die gesamte nicht-katholische Primatserwartung läuft [auf die] Differenzierung zwischen *Kirche und Einheit der Kirche* hinaus und richtet sich auf letztere" (FS 124). Die Differenzierung wird zu bedenken sein und man wird „hier nicht von vornherein einen ungangbaren Weg sehen dürfen" (FS 124).

Die Studie benennt aber auch Hausaufgaben. So kann z. B. die *communio ecclesiarum* nur dann angemessen realisiert werden, „wenn das Kirchesein derjenigen, welche diese communio bilden sollen, nicht in Frage gestellt wird. Dies erfordert katholischerseits die Anerkennung der lutherischen Kirchen als Kirchen, wie es umgekehrt lutherischerseits die Anerkennung der Gestalt der katholischen Kirche als dem Evangelium nicht widersprechend einschließt. Dies bedeutet nicht, dass die Kirchen mit der Gestalt der jeweils anderen Kirche einverstanden sein müssen. Aber das, was Kirche zur Kirche macht, ist als in beiden Kirchen gegeben wechselseitig anzuerkennen. Das katholische Verständnis der Kirche als *communio ecclesiarum* ist grundsätzlich offen für die Anerkennung unterschiedlicher Ausdrucksformen der Kirche Jesu Christi" (FS 267). Die Studie schließt mit einigen Herausforderungen, die die zukünftige Ausübung des Amtes betreffen: Wäre es vorstellbar, dass der Papst erklärt, dass er und seine Nachfolger in Zukunft dogmatische Entscheidungen normalerweise nach breiten vorhergehenden Diskussionen (z. B. mit Bischöfen, Repräsentanten anderer Kirchen und Experten) herbeiführen wer-

den, wie es ohnehin der überwiegenden Tradition der Kirche entspricht? Die ‚passende' Modalität – um mit dem Kirchenrecht zu sprechen – wäre ein Konzil. Hier müsste also das synodale Element in der Kirche verstärkt werden und diese Vorgehensweise ist m. E. in der ganzen Kirche erforderlich und nicht nur in Bezug auf das Papstamt. Ebenfalls müsste der Frage nachgegangen werden, was auf welcher Ebene entschieden werden muss bzw. kann.

Die *indefectibilitas ecclesiae*, d. h. die Zusage, dass die Kirche als Ganze im Glauben nicht irren kann, wurde der Kirche Christi verheißen, damit sie die werden kann, die sie ist. Das bedeutet, dass Konzilsentscheidungen und päpstliche Akte einer Rezeption bedürfen. Nicht in formal-rechtlichem Sinne, etwa in Gestalt einer Ratifizierung, sondern im Sinne einer Annahme/Umsetzung in Glauben und Leben. Synoden auf allen Ebenen in der Kirche könnten ein passendes Vehikel dazu sein und würden dem Dogma des I. Vatikanums nicht widersprechen. Hier ist ein Text bemerkenswert, der von der Glaubenskongregation anlässlich der Dokumentation eines Symposions über das Petrusamt[25] veröffentlicht wurde,[26] in dem in Bezug auf den Gedanken, der Papst sei niemandem Rechenschaft schuldig, nachdrücklich darauf hingewiesen wird, dass der Papst keine absolute Macht habe: „Es ist ja ein Kennzeichen des Dienstes der Einheit, eine Folge auch der Gemeinschaft des Bischofskollegiums und des sensus fidei des ganzen Gottesvolkes, auf die Stimme der Partikularkirchen zu hören. Dieser Bindung scheint wesentlich mehr Festigkeit und Sicherheit gegeben zu sein als eventuellen Rechtsinstanzen, vor denen der römische Bischof sich verantworten müsste – was im Übrigen eine unzulässige Hypothese ist, da sie keine Grundlage hat. Die letzte und unabdingbare Verantwortung des Papstes findet die beste Garantie einerseits in seiner Einordnung in die Tradition und in die brüderliche Gemeinschaft und andererseits im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche leitet."

Zu Beginn wurde bereits auf den Status und den Charakter der Studie hingewiesen: Sie ist eine Studie, die auf eine Privatinitiative zurückgeht und hat nicht den Status eines offiziellen Konvergenz- oder Konsensdokuments. Sie hat eine Annäherung versucht. Eine Annäherung setzt eine Distanz voraus, die verringert werden soll. Ziel war vor allem, das Papstamt als Barriere von jener Höhe, die sie in lutherischen Augen noch immer hat, herunter zu holen oder – um mit einem anderen Bild zu sprechen – diesen von manchen empfundenen[27] ökumenischen Stein des Anstoßes auf seine wahre Dimension zu reduzieren. Die Gruppe von Farfa Sabina hofft, dass ihr das mit ihrer Studie gelungen ist.

Myriam Wijlens

(Prof. Dr. Myriam Wijlens hat den Lehrstuhl für Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt inne.)

25 Il Primato del Successore di Pietro, Atti del simposio teologico (Atti et documenti 7), Città del Vaticana 1998.

26 Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche, dt. Übersetzung L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 11. Dezember 1998.

27 Ebd., 9 (vgl. FS 274).

Gestern – heute – morgen

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK), der vom 28. August bis 5. September in Kolympari auf Kreta beriet, hat ein neues Konzept für Mission und Evangelisation verabschiedet. Das Dokument mit dem Titel „Gemeinsam zum Leben" soll der nächsten ÖRK-Vollversammlung vorgelegt werden, die vom 30. Oktober bis 8. November 2013 im südkoreanischen Busan tagt. Das letzte Mal hatte der Zentralausschuss 1982 eine Erklärung zu Mission und Evangelisation angenommen (s. Bericht i. d. H., S. 471–477).

Unter dem Motto *„Jetzt wächst Neues"* feierten Christen aller Konfessionen im Festgottesdienst auf der Landesgartenschau in Nagold (Schwarzwald) am 7. September zum dritten Mal den *Schöpfungstag.* Die Feier war von der ACK in Deutschland, der ACK Baden-Württemberg und der ACK Nagold vorbereitet worden. Ihre Vertreter waren auch im Gottesdienst liturgisch beteiligt.

Das Symposion *„Ökumene des Lebens – auch in ethischen Fragen?",* das die Evangelische Akademie in Tutzing am 14./15. September gemeinsam mit der Katholischen Akademie ausgerichtet hat, widmete sich u. a. folgenden Fragen: „Wie sieht heute Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht aus? Wo liegen in ökumenischer Perspektive die Gemeinsamkeiten? Und wie lässt sich das Trennende überwinden?" Neben Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber (Braunschweig) gehörten u. a. Prof. Dr. Ulrich Eibach (Bonn) und Prof. Dr. Klaus Tanner (Heidelberg) zu den Referenten.

Die Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain vom 15.–16. September *„Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben"* aus Anlass des 80. Geburtstags von Martin Stöhr versuchte eine Zwischenbilanz und fragte nach den gegenwärtigen Herausforderungen im christlich-jüdischen Dialog, in der Friedensverantwortung und in der ökumenischen Bewegung.

Die 7. *Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) tagte vom 20. bis 26. September in Florenz (Italien) unter dem Motto *„Frei für die Zukunft".* Schwerpunkte waren die Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 und die Ökumene. Weitere Themen waren der religiöse Pluralismus in Europa und die Reformprozesse in den Mitgliedskirchen. Die Vollversammlung beriet ebenfalls über Ergebnisse der innerprotestantischen Lehrgespräche zu Amt, Ordination und Kirchenleitung.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) rief Kirchen und Gemeinden in aller Welt auf, sich am 21. September am *Internationalen Gebetstag für den Frieden* zu beteiligen. Der Gebetstag wird am sel-

ben Tag begangen wie der Internationale Friedenstag der Vereinten Nationen. Die Teilnehmenden waren vor allem aufgerufen, für einen gerechten Frieden in allen Gemeinschaften, Nationen und in der ganzen Welt zu beten und sich gemeinsam dafür einzusetzen.

Die *Rolle der evangelischen Kirchen in den deutschen Kolonialgebieten im südlichen Afrika* war Thema einer Tagung im namibischen Windhuk vom 21. bis 22. September. Dort sind die Ergebnisse der Aufarbeitung des kirchlichen Engagements im südlichen Afrika während der Kolonialzeit erstmals auf Englisch vorgestellt worden. Im Auftrag der EKD untersuchten Wissenschaftler aus Deutschland und Südafrika seit 2007, ob die kirchliche Auslandsarbeit zur Entstehung der Rassentrennung beigetragen hat. Im September vergangenen Jahres wurden die Ergebnisse des Studienprozesses auf Deutsch veröffentlicht.

Der christliche *Fernsehsender Bibel TV* hat am 22. September sein zehnjähriges Bestehen gefeiert. Aus diesem Anlass gab es in Hamburg einen Festgottesdienst, bei dem auch der evangelische Dresdner Landesbischof Jochen Bohl predigte. Bibel TV sendet ein christliches Programm mit Filmen, Reportagen, Interviews und Musik.

Zum fünften bundesweiten *Theologenkongress der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste* (AMD) mit dem Thema *„Brannte nicht unser Herz … Zwischen Überforderung und Verheißung“* kamen vom 24.–27. September 850 Theologinnen und Theologen in Dortmund zusammen. Themen wie Mission als Grundaufgabe der Kirche, Sprachfähigkeit im Glauben, Außen- und Mitgliederorientierung, neue Gottesdienst- und Gemeindeformen, aber auch Belastungen im Gemeindealltag standen auf der Tagesordnung.

Mit einem Festgottesdienst im Hohen Dom zu Paderborn wurde am 30. September die bundesweite *„missio“-Kampagne* eröffnet. Unter dem Leitwort *„Dein Wort ist Licht für meine Pfade“* geht es in diesem Jahr um die Arbeit der katholischen Kirche in Papua-Neuguinea.

Am 29. September feierten die 20 Mitgliedskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland *25 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.* Der Festgottesdienst fand in der Nürnberger St. Lorenzkirche statt, in der am 29. September 1987 nach mehr als 250 Jahren Trennung die Kirchenspaltung zwischen den EKD-Mitgliedskirchen und den Methodisten überwunden wurde.

Die neue *Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg* wurde am 2. Oktober feierlich eröffnet. Sie ersetzt das Missionsseminar des Evangelisch-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen, das Ende August nach mehr als 150 Jahren geschlossen wurde. Die Fachhochschule bietet drei inter-

nationale Studiengänge an, die den Schwerpunkt auf interkulturelle Zusammenarbeit legen („Interkulturelle Theologie, Migration und Gemeindeleitung“ sowie „Missionswissenschaft und Internationale Diakonie“), und ist vom Land Niedersachsen staatlich anerkannt worden.

Das Thema der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (30. Oktober – 8. November 2013 in Busan, Korea) – *„Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“* – ist nicht nur ein Slogan für die Vollversammlung selbst, sondern gleichzeitig auch Leitsatz für theologische Reflexionen, Gottesdienste und Meditationen sowie für die Planung der programmatischen Aktivitäten vor, während und nach der Vollversammlung. Eine Reihe von Workshops, Ausstellungen und Begleitveranstaltungen sollen Teil des „Madang“ der Vollversammlung sein. „Madang“ ist die Bezeichnung für den Innenhof eines traditionellen koreanischen Hauses. Der Bedeutung des Begriffs nach ist „Madang“ ein Raum für Begegnungen, das Miteinanderteilen, ein Raum zum Feiern, in dem Gemeinschaft gelebt werden kann, und ein Raum, um einen Fremden willkommen zu heißen; die Bezeichnung soll den Geist betonen, in dem die Programme der Vollversammlung vorbereitet werden. Vorschläge für Workshops, Ausstellungen und Begleitveranstaltungen im Rahmen der 10. ÖRK-Vollversammlung können noch bis zum 31. Oktober 2012 eingereicht werden.

Der Eröffnungsgottesdienst für die *Ökumenische FriedensDekade* 2012 *„Mutig für Menschenwürde“* wird am 9. November, 18.00 Uhr, in der Kapelle des Ökumenischen Forums HafenCity mit Bischöfin Kirsten Fehrs und Pastorin Dr. Margot Käßmann (Schirmherrin der Ökumenischen FriedensDekade) gefeiert. Die FriedensDekade wird traditionell in den zehn Tagen vor dem Buß- und Bettag durchgeführt, in diesem Jahr vom 11.–21. November.

„Mit Gott gehen“ (Micha 6,6–8) ist das Thema der *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2013,* die traditionell vom 18.–25. Januar (auf der Nordhalbkugel) oder zu Pfingsten (auf der Südhalbkugel) begangen wird. Die Christliche Studierendenbewegung in Indien (SCMI) hat die Lebenssituation der Dalits in den Mittelpunkt der Gebetswoche gestellt. Mit den Dalits erkunden Christinnen und Christen auf der ganzen Welt, was es heißt, im Einsatz für Gerechtigkeit mit Gott zu gehen. Die deutschsprachige Fassung der Gottesdienstordnung wird von der ACK durch die Ökumenische Centrale in Frankfurt am Main erstellt und herausgegeben. Das Gottesdienstheft erscheint zusammen mit einer ergänzenden Arbeitshilfe. Diese enthält Hintergrundinformationen zur ökumenischen Situation in Indien, einen Bildbericht zur Lebenssituation der Dalits, Impulse zur Auslegung und Umsetzung des

Bibeltextes und eine zusätzliche Auswahl von Tagestexten mit Meditationen und Gebeten für Bibelgespräche, Gottesdienste und Andachten. Eine CD mit diesen und weiteren Materialien ist dem Arbeitsheft beigefügt. Die Materialien für die Gebetswoche können beim Vier-Türme Verlag, Münsterschwarzach, oder beim Calwer Verlag in Stuttgart bezogen werden.

Der *zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* findet am 20. Januar 2013 um 14 Uhr im Braunschweiger Dom statt. Die Festpredigt hält Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland. Bei einem sich anschließenden Empfang wird erstmalig der Ökumenepreis der ACK 2013 verliehen werden.

Die *11. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (VELKD) kommt vom 1. bis 3. und am 6. November 2012 in Timmendorfer Strand (Schleswig Holstein) zu ihrer 5. Tagung zusammen. Das Schwerpunktthema lautet: „Lutherische Kirchen auf dem Weg: Zugänge zum Reformationsjubiläum 2017". Zum Schwerpunktthema der Generalsynode sprechen drei hochrangige Gäste. Der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurt Kardinal Koch (Rom), gibt einen Impuls zu „Reformation und Tradition". Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), Pfarrer Martin Junge (Genf), spricht zu „Reformation und Inkulturation" und Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Ordinarius für Systematische Theologie (Augsburg), greift das Thema unter der Perspektive „Reformation und Emanzipation" auf.

Der *34. Evangelische Kirchentag 2013* (1. bis 5. Mai) in Hamburg sucht die besten Kurzgeschichten zu seiner Losung *„Soviel du brauchst".* Ob das rechte Maß oder das tägliche Brot, ob Freundschaft oder Vergebung, Verteilen oder Festhalten – die Losung des Kirchentages bietet allen deutschsprachigen Autoren Interpretationsmöglichkeiten. Der Wettbewerb wird in Kooperation mit dem Forum Evangelischer Literaturpreis der Nordkirche durchgeführt. Die Beiträge können ab sofort eingereicht werden. Die Preisgelder für die prämierten Kurzgeschichten betragen insgesamt 7.000 Euro. Einsendeschluss ist der 30. Januar 2013.

Die ACK in Deutschland plant zum *Tag der Schöpfung* am 6. September 2013, der unter dem Motto „Gottes Schöpfung – Lebenshaus für alle" steht, gemeinsam mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg einen Festgottesdienst in der Kirche der russisch-orthodoxen Gemeinde des Heiligen Johannes von Kronstadt und eine anschließende Festveranstaltung. Die bundesweite Feier findet seit 2010 jeweils am ersten Freitag im September statt.

Von Personen

Hans-Jörg Voigt, Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) ist neuer Vorsitzender des Internationalen Lutherischen Rates (ILC). Er hatte das Amt bereits seit 2010 interimistisch inne, nachdem sein Vorgänger *Gerald B. Kieschnick* als Bischof der US-amerikanischen Lutherischen Kirche-Missouri Synode nicht wiedergewählt wurde und damit auch aus dem ILC-Leitungsamt ausschied. Neuer ILC-Exekutivsekretär ist Präses *Gijsbertus van Hattem* von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Belgien.

Rita Famos-Pfaner, reformierte Pfarrerin in der Zürcher Kirche und Ratsmitglied des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds SEK, ist neue Präsidentin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK-CH). Das Gremium wird alle zwei Jahre neu besetzt; abwechselnd übernehmen Vertreter des SEK, der Schweizer Bischofskonferenz und einer kleineren Mitgliedskirche den Vorsitz.

Dietrich Brauer, seit 2011 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Europäisches Russland mit Sitz in Moskau, ist von der 3. Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Russlands (ELKR) als kommissarischer Erzbischof gewählt worden. Er folgt auf den zurückgetretenen Erzbischof *August Kruse.*

Gerhard Ludwig Müller, bisheriger Bischof von Regensburg, wurde mit einem feierlichen Pontifikalamt in Regensburg verabschiedet. Er wurde im Juli von Papst Benedikt XVI. zum Präfekten der Glaubenskongregation im Vatikan ernannt.

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) wählte auf ihrer Vollversammlung in Florenz (20.–26. September) 13 neue Ratsmitglieder. Aus Deutschland gehören vier Vertreter dem neunen GEKE-Rat an: *Cordelia Kopsch* (Vizepräsidentin der EKHN), *Barbara Rudolph* (EKiR), *Friedrich Weber* (Landesbischof in Braunschweig) und *Michael Weinrich* (Theologieprofessor in Bochum). Ebenso wurde für die nächsten sechs Jahre ein neues Präsidium bestimmt. *Friedrich Weber* wurde zum geschäftsführenden Präsidenten als Nachfolger des Schweizer reformierten Theologen *Thomas Wipf* gewählt, die beiden Co-Präsidenten sind *Gottfried Locher,* Präsident des Schweizer Evangelischen Kirchenbundes, und *Klará Tarr* von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn. *Michael Bünker,* Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich, wurde als Generalsekretär in seinem Amt bestätigt.

Felix Körner (Päpstliche Universität Gregoriana) und *Rotraud Wielandt* (Islamwissenschaftlerin in Bamberg) wurden von Papst Benedikt XVI. in die vatikanische Kommission für den Dialog mit dem Islam

berufen. Diese pflegt im Rahmen des von Kardinal Jean-Louis Tauran geführten päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog Kontakte zum Islam.

Christoph Münchow, bis August 2011 Oberlandeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, ist zum neuen Bundesvorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und Frieden (EAK) gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von *Walter Herrenbrück* an, der dieses Amt sechs Jahre innehatte.

Peter Unruh, seit 1. August Präsident des Landeskirchenamtes der evangelischen Nordkirche in Kiel, ist von Bischof Gerhard Ulrich (Schleswig) in sein neues Amt eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Frauke Hansen-Dix,* die in den Ruhestand verabschiedet wurde.

Ute Volz ist als Nachfolgerin von *Klaus Teschner,* der nach zwölf Jahren im Amt verabschiedet worden ist, neue Vorsitzende der Evangelischen Bahnhofsmission in Deutschland. Sie ist bereits seit 1975 für die Bahnhofsmission in anderen Funktionen tätig gewesen.

Gerhard Feige, Bischof von Magdeburg, wurde bei der Herbstvollversammlung der katholischen Bischöfe zum neuen Vorsitzenden der Ökumene-Kommission der katholischen Kirche gewählt. Er folgt auf Erzbischo*f Gerhard Ludwig Müller,* der als Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation nach Rom gewechselt ist. Feige gehörte schon bisher der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz an und verfügt über eine langjährige ökumenische Praxis. In Zukunft wird er auch für den Dialog mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zuständig sein. Feige wurde von der Bischofskonferenz auch als katholischer Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission mit der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland sowie zum katholischen Vorsitzenden des Kontaktgesprächskreises mit dem Rat der EKD benannt. Feige wurde ferner zum Nationalpräsidenten des Päpstlichen Ostkirchenwerks Catholica Unio Deutschland gewählt.

Mit Wirkung zum 1. Oktober geht der Erfurter Bischof *Joachim Wanke* aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand. Papst Benedikt XVI. hat sein Rücktrittsgesuch angenommen. Das Erfurter Domkapitel wählte Weihbischof *Reinhard Hauke* zum Diözesan-Administrator, der das Bistum Erfurt bis zur Einsetzung eines neuen Bischofs leitet. Von 1995 bis 2001 war Joachim Wanke Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

Nora Steen, Hildesheimer Pastorin und „Wort-zum-Sonntag"-Sprecherin, wird neue Leiterin des „Hauses der Stille" im evangelischen Kloster Wülfinghausen bei Hildesheim. Als Schwerpunkt ihrer Arbeit möchte sie Angebote für Menschen entwickeln, die nach Sinn, Spirituali-

tät und neuen Zugängen zur Kirche suchen.

Friederike von Kirchbach bleibt Vorsitzende des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (ÖRBB). Die Ratsleitung bestätigte die Pröpstin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz einstimmig für weitere drei Jahre im Amt. Ebenfalls ohne Gegenstimme wurde der griechisch-orthodoxe Archimandrit Emmanuel Sfiatkos als stellvertretender Vorsitzender wiedergewählt.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Wolfgang Huber, Bischof von Berlin-Brandenburg von 1994 bis 2009, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland von 2003 bis 2009, am 12. August;

das 80. Lebensjahr:

Martin Lange, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, früherer Sekretär der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, einer der Moderatoren des Zentralen Runden Tisches in der DDR 1989/1990, von 1992 bis 1997 Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland;

Martin Stöhr, Vorsitzender der Martin-Niemöller-Stiftung und langjähriger Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, gilt als einer der profiliertesten Vertreter der Ökumenischen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs, am 30. August.

Verstorben sind:

Paula Linhart, intensives Engagement beim Una-Sancta-Kreis München und bei der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Kreise (AÖK), im Alter von 106 Jahren, am 7. August;

Abune Paulos, Patriarch der Äthiopisch-Orthodoxen Tewahedo Kirche, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, im Alter von 76 Jahren, am 16. August;

Hubert Kirchner, Konfessionskundler und Kirchenhistoriker, ehemaliger Mitarbeiter im Konfessionskundlichen Institut Bensheim, im Alter von 80 Jahren, am 23. Oktober.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Johannes Oeldemann, Wachsende Übereinstimmung? Reflexionen über den Ertrag ökumenischer Dialoge im Blick auf den 4. Band der „Dokumente wachsender Übereinstimmung", Catholica 2/12, 127–142;

Wolfgang Beinert, Geschlossenes Papalsystem? Die Lehre von den Prärogativen des Papstes in der Kirche und die ökumenischen Perspektiven, ebd., 96–108;

Brian Farrell, Report on the Activities of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity during 2011, ebd., 81–95;

Johannes Hund, „Gewisse Einseitigkeiten" und die „rechte, allseitige, öcumenische Faßung", LuthTheoluK, 4/11, 211–245.

II. Ethik

Michael Bongardt, Nicht nur ein Schulstreit? Der Ethikunterricht als Indiz und Herausforderung einer sich wandelnden Gesellschaft, HerKorr 8/12, 398–403;

Alexis Fritz, Gegensteuern ist notwendig. Die Diskussion über organisierte Sterbehilfe, ebd., 421–425;

Gerhard Kruip, Handeln als Menschheitsfamilie. Die Besinnung auf Weltgemeingüter als globale Zukunftsperspektive, HerKorr 9/12, 460–465;

Friedrich Weber, Verantwortung für das Leben aus christlicher Sicht. „Ökumene des Lebens – auch in ethischen Fragen?" KNA-ÖKI 40/12, Dokumentation I–IX.

III. Religion im öffentlichen Raum

Ellen Ueberschär, Religiöse Rede im politischen Raum, MD-KONFINST 1/12, 12–15;

Andreas Müller, Orthodoxie und nationale Identität, ebd. 3/12, 43–49;

Thomas Brose, Mutige Zeitgenossenschaft. Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, HerKorr 10/12, 527–530;

Otmar Oehring, Dem Schicksal ergeben? Viele offene Fragen zum rechtlichen Status der Kirche in der Türkei, ebd., 535–539.

IV. Dialog über die Taufe

Evgeny Pilipenko, Mysterium des Anfangs: zur Ökumenizität der christlichen Taufe, UnSa 3/12, 170–182;

Erich Geldbach, 30 Jahre nach Lima: Der Taufteil aus täuferischer Sicht, ebd., 183–192;

Tomi Karttunen, Apostolische Kirche lebt den Glauben an Christus. Die Lima-Erklärung als Quelle für die Porvooer Gemeinsame Feststellung, ebd., 193–202;

Oliver Schuegraf, „Folge Ihm durch das Land der Unwahrscheinlichkeit". Zum 30-jährigen Jubiläum

der Lima Liturgie, ebd., 203–215;

Georgios Vlantis, Die vermisste Apophatik. 30 Jahre BEM und die Orthodoxie, ebd., 226–240;

Dagmar Heller, Das Lima-Dokument und neuere Kirchen – Ein möglicher Dialog, ebd., 241–?251;

Johannes Schelhas, Weg: Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft im Glauben auf dem Fundament der Taufe, Catholica 2/12, 109?126;

Karl-Heinrich Bieritz, „Aus der Taufe leben", 38-seitige Broschüre, Download unter www.velkd.de.

V. Weitere interessante Beiträge

Thomas Mark Németh, Eine vielfältige Landschaft. Die Ukraine und ihre Kirchen, HerKorr 9/12, 465–469;

Ulrich Dehn, Reine Friedfertigkeit? Zu den Gewaltpotenzialen in Hinduismus und Buddhismus, HerKorr 8/12, 408–412;

Peter Lüning, Ungesicherte Identität des Luthertums. Ein kritischer Überblick über die geschichtlichen Reformationsjubiläen, Catholica 2/12, 143–150;

Theodor Dieter, Von der Trennung zur Gemeinschaft. Zum katholisch-lutherischen Dialog, KNA-ÖKI, 39/12, Dokumentation I–IX.

VI. Dokumentationen

Themenheft: Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils – 50 Jahre danach, concilium 3/2012, mit Beiträgen u. a. von *Peter Hünermann,* Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils, 239–249; *Alberto Melloni,* Roncalli und „sein" Konzil, 250–259; John W. O'Malley, Ressourcement und Reform im II. Vaticanum, 270–278; *Christoph Theobald,* Das Zweite Vatikanische Konzil im Angesicht des Unbekannten. Das Abenteuer einer kollegialen Unterscheidung der „Zeichen der Zeit", 279–286; *Jon Sobrino,* Der „Kirche der Armen" war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden, 296–305; *Maria Clara Lucchetti Bingemer,* Das Konzil: Die Laien treten aus dem Schatten heraus, 305–314.

„Was ist lutherisch? Wissenswertes für Interessierte", 65-seitige Broschüre(dritte Auflage) der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Die 65-seitige Broschüre wendet sich an theologisch interessierte Laien und insbesondere jene, die in der Gemeinde oder im Kirchenkreis bzw. Dekanat ehrenamtliche Leitungsaufgaben übernommen haben.
Download unter www.velkd.de.

Christen in der Minderheit, Jahrbuch Mission 2012: Naher Osten, mit folgenden Themen „Aufbruch in der arabischen Welt und die Kirchen"; „Christsein in einer muslimischen Welt"; „Religionsfreiheit, Verfolgung und Exil"; „Israel und Palästina – ferner Friede im Heiligen Land". Hg. v. Ev. Missionswerk in Deutschland, Verband ev. Missionskonferenzen, Missionshilfe Verlag, 9,80 €.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE DIALOGE

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 4: 2001–2010. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Hg. von Johannes Oeldemann, Friederike Nüssel, Uwe Swarat und Athanasios Vletsis. Evangelische Verlagsanstalt / Bonifatius Verlag, Leipzig / Paderborn 2012. 1357 Seiten. Gb. EUR 84,–.

In diesem Jahr ist der vierte Band der Reihe „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (DwÜ) erschienen. Wie die Vorgängerbände macht er die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge auf Weltebene gesammelt und in deutscher Sprache zugänglich. Er leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Rezeption dieser Dialoge. Zum ersten Mal ist dem Buch eine CD beigelegt, die den kompletten Band als pdf-Datei (mit Navigationsmöglichkeit zwischen Inhaltsverzeichnis und Text) enthält.

Herausgegeben wird dieser Band von Johannes Oeldemann, Friederike Nüssel, Uwe Swarat und Athanasios Vletsis. Sie stehen für die katholische und die evangelische Kirche, die Freikirchen und die orthodoxe Kirche. Dies trägt der konfessionellen Vielfalt der Dialoge auf Weltebene Rechnung und entspricht der ökumenischen Landschaft in Deutschland, die längst nicht mehr ausschließlich durch das Gegenüber von evangelischer und katholischer Kirche geprägt ist.

Dieser vierte Band der Reihe dokumentiert die Jahre 2001 bis 2010 und ist in vier Teile gegliedert. Teil A enthält Dokumente, die von Dialogkommissionen im Auftrag der Kirchen erarbeitet wurden. In einem (sehr viel kürzeren) Teil B folgen Erklärungen, die von Kirchenleitungen gemeinsam abgegeben wurden. Diese sehr sinnvolle Unterscheidung ist neu; sie löst die Unterscheidung der Dialoge zwischen Mitgliedskirchen des ÖRK von den Dialogen der katholischen Kirche mit anderen Kirchen ab. Der mit „Zentrale Dokumente aus dem ÖRK" überschriebene Teil C dokumentiert den achten Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe der katholischen Kirche und des ÖRK mit allen Anhängen, zu denen eine bemerkenswerte Studie über die „Teilnahme der Römisch-katholischen Kirche an nationalen und regionalen Kirchenräten" gehört. Teil D „Erklärungen von Kirchengemeinschaft" weist mit der Amman-Erklärung genau ein Dokument auf. (Im dritten Band von DwÜ finden sich acht Dokumente in diesem Teil; in Band 1 und 2 fehlt er.)

Teil A ist mit gut 1200 Seiten der umfangreichste Teil des insgesamt gut 1300 Seiten starken Buches. Er dokumentiert die Ergebnisse der Arbeit bilateraler Dialogkommissionen.

Einige dieser Kommissionen bestehen schon sehr lange; ihre Dokumente weisen zum Teil bereits in der Überschrift auf die Vorgeschichte der betreffenden Dialoge hin. Andere Dokumente stammen aus Dialogen, die auf dieser Ebene zum ersten Mal stattgefunden haben. Dazu gehört z. B. der Dialog zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz und der katholischen Kirche auf der einen, der evangelischen Kirche auf der anderen Seite. Erstmals in einen Dialog eingetreten ist auch die 1978 entstandene Organisation in Afrika gegründeter Kirchen. Sie ist ein Zusammenschluss unabhängiger Kirchen, die bis in die jüngste Zeit kaum in der Ökumene in Erscheinung traten, jetzt aber u. a. im Globalen Christlichen Forum engagiert sind.

Das unterschiedliche Alter der Dialoge prägt ihren Inhalt. Bei den jüngeren Dialogen geht es vielfach um die Aufarbeitung der Geschichte, die „Heilung der Erinnerungen", und um ein erstes Ausloten theologischer Positionen. Andere Dokumente rekapitulieren eine längere Geschichte des Dialogs und bauen darauf auf. Die theologischen Fragestellungen, die in den Dialogen behandelt werden, weisen einerseits eine beeindruckende Bandbreite auf: So geht es um die Gotteslehre, um das Verständnis der Kirche (einschließlich der Rolle der kirchlichen Ämter) und der Sakramente (besonders der Taufe), um Christologie und Mariologie, um die Rolle der Frauen in der Kirche, schließlich um Mission und Evangelisation und die Frage eines gemeinsamen christlichen Zeugnisses in unserer Zeit. Trotz der Vielfalt der Themen zeichnet sich andererseits als Schwerpunkt der ökumenischen Dialoge des letzten Jahrzehnts das Verständnis der Kirche ab. Man mag dies mit dem Hinweis darauf, dass die Kirche im Dienst der Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus steht, kritisch beurteilen. Dennoch muss man sich damit auseinandersetzen, dass das unterschiedliche Selbstverständnis der Kirchen zu den Gründen für ihre Trennung gehört. Nicht zuletzt lässt sich die Frage nach dem Ziel der Ökumene, nach der Gestalt der Einheit der Kirche, nur gemeinsam beantworten, wenn das Verständnis der Kirche geklärt ist.

Die Beobachtung, dass Teil A und B zusammen fast den gesamten Inhalt des vierten Bands von DwÜ ausmachen, Teil D aber nur sechs Seiten umfasst, legt die Frage nahe, welchen Sinn die vielen Dialoge haben, wenn sie doch anscheinend nur sehr selten in Erklärungen von Kirchengemeinschaft münden. Schon länger gibt es Stimmen, die den Sinn theologischer Dialoge und die sog. Konsensökumene in Frage stellen. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass auf dem Weg zur Einheit der Kirche viele verschiedene Schritte zu gehen sind. Einer davon ist der theologische Dialog; dieser kann aber Gebet, Begegnung und gemeinsames Engagement – die „Ökumene des Lebens"

(W. Kasper) nicht ersetzen. Das heißt jedoch nicht, dass man auf ihn verzichten könnte. Ein eindrückliches Zeugnis hierfür sind die Dialoge, die erst im letzten Jahrzehnt neu begonnen haben und von den beteiligten Kirchen offensichtlich sowohl mit Blick auf ihr Selbstverständnis als auch auf ihr Verhältnis zueinander als fruchtbar beurteilt werden.

Es ist den Dokumenten wachsender Übereinstimmung insgesamt, besonders aber dem nun vorliegenden vierten Band zu wünschen, dass sie zur Kenntnis genommen und rezipiert werden – v. a. von den Kirchenleitungen, die die Dialogkommissionen beauftragen, und von der wissenschaftlichen Theologie. Einige Dialogdokumente geben selbst Anregungen, wie ihre Ergebnisse in den beteiligten Kirchen aufgegriffen werden könnten – durch weitere Diskussion ausgewählter Fragestellungen oder auch durch selbstkritische Reflexion der eigenen Positionen. Wenn es gelingt, solche Prozesse möglichst umfassend zu gestalten und alle Kirchenmitglieder einzubeziehen, können ökumenische Dialoge ihr Ziel erreichen. Sie sind kein Selbstzweck, sondern sie wollen dazu beitragen, dass die Kirchen ihre Trennungen überwinden und gemeinsam und glaubwürdig für den christlichen Glauben einstehen können.

Elisabeth Dieckmann

Gunther Wenz, Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010. 368 Seiten. Gb. EUR 80,95.

Mit dem zu besprechenden Band liegt eine bemerkenswerte Sammlung durchweg lesenswerter Studien vor. „Grundfragen ökumenischer Theologie“ gewidmet, spiegeln sie zugleich das vielfältige ökumenische Engagement des Vf. wider, der, selbst Inhaber des Lehrstuhls für systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, gemeinsam mit dem orthodoxen Theologen Athanasios Vletsis sowie dem römisch-katholischen Theologen Bertram Stubenrauch das Zentrum für ökumenische Forschung der Universität leitet. Bei den Beiträgen handelt es sich um Vorträge und Aufsätze, von denen mehr als ein Drittel bisher nicht veröffentlicht waren. Besonders wertvoll sind sie dadurch, dass Vf. in seine dogmatische Reflexion kirchen- und theologiegeschichtliche Entwicklungen als konstitutives Element einbezieht (und dabei ein profundes historisches Detailwissen offenbart) sowie einen dezidiert konfessionellen (lutherischen) Standpunkt mit ökumenischer Weite verbindet. In der ausführlichen Einleitung zu dem Sammelband, in dem Vf. die den Sammelband übergreifende Fragestellung entwickelt, formuliert Vf. als sein Kernanliegen entsprechend auch: „durch Vertiefung in die refor-

matorische Tradition und unter Vermeidung des falschen Scheins transkonfessioneller Überreligiosität sich auf das Gemeinchristliche zu besinnen, ohne dabei das Humane im Sinne der zivilen Notwendigkeit zu vergessen, selbst unter den Bedingungen von Zwiespalt und nicht behebbarer Differenz in gerechter und friedlicher Koexistenz zusammenzuleben“ (9).

Die Beiträge des ersten, umfangreichsten Teiles des Sammelbandes dienen der Besinnung auf das „evangelische Bekenntnis und die Wittenberger Reformation“, und sie seien jedem empfohlen, der – gerade auch mit Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 – in knapper und präziser Form Aufschluss über reformatorische Grundfragen sucht: wie der Begriff „Reformation“ historiographisch verwendet wird, welche Bedeutung der Reformation als historischem Ereignis und im Verhältnis zur „Neuzeit“ zukommt (vgl. 21ff: „Reformationsjubiläum 2017. Historische Prolegomena“) oder aber auch – bedenkenswert, weil scheinbar anachronistisch – welche Kriterien nach reformatorischem Verständnis für Häresie gelten (vgl. 160ff: „Si quis aliud evangelium evangelizaverit, anathema sit“ [AC VII, 48]). Von besonderer Relevanz erscheinen in diesem Zusammenhang die Überlegungen des Vf. zur bleibenden Bedeutung der Confessio Augustana (vgl. 181 ff: „Die Confessio Augustana als evangelisches Grundbekenntnis. Ein Beitrag zur Strukturdebatte der EKD“). Denn wenn die EKD auch dem Vorschlag des Vf. nicht gefolgt ist und sich dagegen entschieden hat, die Confessio Augustana als Grundbekenntnis in die Grundordnung der EKD aufzunehmen (vgl. das Votum der Kammer der EKD für Theologie „Soll das Augsburger Bekenntnis Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland werden?“, EKD-Texte 103, Hannover 2009, 9–18), so verliert die vom Vf. gestellte Frage, die sich als Leitfrage durch die Beiträge des Sammelbandes zieht, in Anbetracht der gegenwärtigen Situation evangelischer Theologie und Kirche doch nicht im mindesten ihre Berechtigung: „welcher Stellenwert dem Bekenntnis und seiner expliziten Lehrform für Einheit und Katholizität der Kirche zukommt“ (350).

Im zweiten Teil behandelt Vf. ostkirchliche Themen und zeigt sich dabei als versierter Kenner auch dieser in der evangelischen Theologie in der Regel nur am Rande vorkommenden kirchlichen und theologischen Tradition. Der erste Beitrag „Den Griechen ein Grieche? Die Confessio Augustana Graeca von 1559 und der Briefwechsel der Leitung der Württembergischen Kirche mit Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 im Kontext der Konkordienformel von 1577“ (vgl. 197ff) ist nicht nur als historische Reminiszenz an die erste ökumenische Begegnung zwischen lutherischer und orthodoxer Kirche lesenswert, sondern kann auch

Gründe für das Scheitern dieser Begegnung namhaft machen, die weniger in den lutherisch-orthodoxen Kontroverspunkten an sich als vielmehr in der Situation der beteiligten lutherischen Theologen liegen: dass die Tübinger Korrespondenz zwar „fraglos von einem engagierten ökumenischen Interesse und dem Bewusstsein motiviert" war, „der einen, die Grenzen der Zeit und des Raumes transzendierenden, weltumspannenden Kirche anzugehören", sie „aber ihren konkreten Sitz im Leben zugleich im Prozess der Konfessionalisierung der westlichen Christenheit" hatte, „der im 16. Jahrhundert zur Etablierung separater Kirchentümer mit u. a. präzise definierter Lehridentität führte" (216). Die beiden anderen Beiträge des zweiten Teiles bieten sodann instruktive Einführungen in den gegenwärtigen Dialog mit den orthodoxen Kirchen (vgl. 220ff: „Orthodoxie im Gespräch. Zentralthemen ihrer bilateralen Ökumenedialoge auf Weltebene") sowie in eines der wichtigsten und scheinbar unlösbaren Kontroversthemen zwischen West- und Ostkirche (vgl. 242ff: „Filioque. Kontexte einer Kontroverse").

Im dritten Teil findet sich schließlich unter dem Leitthema „Kirchliche Katholizität und römischer Katholizismus" eine aufschlussreiche Analyse des ekklesiologischen Ansatzes Joseph Ratzingers, die mit Blick auf Ratzingers Unterscheidung zwischen Kirchenspaltung unter der Voraussetzung struktureller Einheit (so das Schisma 1054) und struktureller Differenz (so die Spaltungen seit dem 16. Jh.) verständlich macht, warum der gegenwärtige Papst ungleich mehr die Annäherung an die orthodoxen als die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sucht (vgl. 313ff: „Die große Gottesidee ‚Kirche'. Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation"). Dass es, anders als von Ratzinger nahegelegt, ein dezidiertes Verständnis von „Katholizität" auch in der evangelischen Theologie gibt, macht Vf. in einem eigenen Beitrag als implizite Antwort auf Ratzingers Anfragen deutlich (vgl. 339ff: „Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei" [ASm III]).

Insgesamt lässt der Sammelband damit wenig zu wünschen übrig; es sind allein einige wenige Aufsätze, bei denen der systematisch-theologische Ertrag oder auch weiterführende Perspektiven des Vf. hätten deutlicher herausgestellt werden können. Das betrifft insbesondere die umfangreiche Darstellung zum Dogmatikkompendium „Theologia positiva acroamatica" (1664) des lutherisch-orthodoxen Theologen Johann Friedrich König (vgl. 70ff). Als theologiegeschichtliches Referat interessant, lässt die Darstellung eine Einordnung vermissen, die die über den unmittelbaren historischen Kontext hinausgehende Bedeutung dieses Kompendiums erschließt.

Jennifer Wasmuth

Jörg Ernesti/Wolfgang Thönissen (Hg.), Personenlexikon Ökumene. Verlag Herder, Freiburg 2010. 248 Seiten. Pb. EUR 19,95.

Durch 46 Autoren sind 147 Personen in ihren ökumenischen Bezügen und mit knappen Literaturhinweisen erfasst. Bei einem ökumenisch angelegten Lexikon interessieren ihre konfessionellen Verortungen: 64 sind römisch-katholisch, 24 orthodox, 11 anglikanisch, 37 gehören deutschen Landeskirchen an, 4 sind methodistischer Herkunft, 5 sind Pfingstler, und je einer ist Presbyterianer oder aus der Tradition der Jünger Christi (USA).

Zu den Zielen dieses Lexikons zählt nach dem Vorwort der Herausgeber u. a., „die großen Protagonisten" der Ökumene biobibliogaphisch zu würdigen und eine Lücke zu einem kürzlich herausgegebenen Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde zu schließen. Man kann das für die römisch-katholische Kirche als gelungen bezeichnen. Es werden überwiegend aus dem europäischen Raum 64 herausragende Persönlichkeiten mit ökumenischen Interessen und Beiträgen herausgestellt. Als protestantischer Lexikonnutzer ist man darüber erfreut. Es wird damit tatsächlich eine Lücke weitgehend geschlossen. Darin liegt das Verdienst der Herausgeber, die beide römisch-katholische Ökumene-Experten sind. Ob es allerdings möglich ist, in den verbleibenden 83 erfassten Personen die empfundene Lücke wirklich zu schließen, muss wohl bezweifelt werden. Es sollen hier nur einige Namen von Personen genannt werden, die in einem Lexikon ökumenischer Pioniere nicht fehlen dürften: Robert Gardiner, der anglikanische Motor von Faith and Order; der europäisch-amerikanische Brückenbauer aus der Schweiz Adolf Keller; Daniel T. Niles, damals aus Ceylon, heute Sri Lanka, mit seinen Genfer Initiativen; auch der europaweit ökumenisch aktive methodistische Bischof John L. Nuelsen, der gleichzeitig im Federal Council of Churches of Christ in America mitarbeitete, wäre ein Kandidat; Julius Richter, der Missionswissenschaftler und ökumenische Praktiker seit Edinburgh 1910; Ruth Rouse, die anglikanische Frühökumenikerin in der Studentenbewegung; der Vereinsgeistliche und erste Ökumene-Beauftragte der DEK August Wilhelm Schreiber. Die Liste wäre deutlich zu verlängern. Besonders wenn man beobachtet, dass noch aktive Ökumeniker wie Walter Klaiber, Karl Lehmann und Hans Jörg Urban erfasst sind, hätte man auch Reinhard Frieling und Heinz Joachim Held aufnehmen sollen.

Wie schon bei der Herausgabe des Lexikons der Ökumene und Konfessionskunde (2007) ist auch hier zu fragen: Wann wird die Ökumene an einem Punkt angekommen sein, an dem solche Lexika nicht mehr von einer Konfession allein definiert und katalogisiert werden, sondern als wirklich ökumenische Lexika in öku-

menischer Gemeinschaft verantwortet werden? Die gemeinsame Arbeit würde auch helfen, manche Klärungen herbeizuführen.

Zwar wird im Vorwort auf die überaus breit gefächerten ökumenischen Aktivitäten innerhalb des Katholizismus vor dem 2. Vatikanischen Konzil hingewiesen. Aber inwieweit man diese insbesondere von dem Mitherausgeber Jörg Ernesti ans Tageslicht geförderten weitgehend privaten, individuell eingeleiteten Begegnungen wirklich ökumenisch – also zwischenkirchlich – nennen kann, ist eine Frage an das jeweilige eigene Kirchen- und Ökumeneverständnis. Wenn es in der Ökumene – im Gegensatz zur Evangelischen Allianz – um die Gemeinschaft von Kirchen geht, sind Rückfragen unvermeidlich.

Ich freue mich über die Möglichkeit schneller Information über römisch-katholische Wegbereiter der Ökumene innerhalb ihrer Kirche, die so wunderbar geholfen haben, dass 1962 eine so weitgehende ökumenische Öffnung möglich war.

Karl Heinz Voigt

ÜBERWINDUNG VON GEWALT

Martin Arnold, Gütekraft. Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt. Nomos Verlag, Baden-Baden 2011. 283 Seiten. Pb. EUR 19,–.

Das hier vorzustellende Buch ist die konzentrierte Summe eines breit angelegten Forschungsprojektes und ist an der Universität Siegen als Dissertation angenommen worden. Der Autor, Martin Arnold, war bis 2010 Pfarrer der Evangelischen Kirche im Rheinland und wurde für seine von der Deutschen Stiftung Friedensforschung geförderte Forschungsarbeit von seinem Lehrauftrag an einer Berufsschule in Essen beurlaubt. Der vorliegende Band umfasst die Gesamteinleitung und die Gesamtergebnisse seines Forschungsprojektes zur Erkundung der Wirkungsweise aktiver Gewaltfreiheit; daneben liegen als eigenständige Veröffentlichungen die Einzelstudien zu den Konzeptionen der drei ausgewählten Protagonisten Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt vor. (Alle drei Studien sind veröffentlicht in digitaler Fassung in: www.martin-arnold.eu, sowie gedruckt im Bücken & Sulzer Verlag, Overath 2011; für Einzelheiten s. 281 ff).

Das Forschungsprojekt war von einem theoretischen Interesse geleitet und das bestimmt daher auch den Charakter der vorliegenden, zusammenfassenden Studie. Es ging und geht dem Verfasser weder darum, einen weiteren Beitrag zur Praxis und Technik der gewaltfreien Aktion zu leisten, noch um den empirischen Nachweis der Wirksamkeit gewaltfreier Konfliktbearbeitung. Seine Leitfrage war vielmehr: *„Wie ist gewaltfreies Vorgehen zu konzipieren, damit es (auch und gerade in politischen und gesellschaftlichen Konflikten) gegen ge-*

waltbereite Gegner wirksam werden kann?" (31; im Orig. gesperrt). Er suchte nach einem Handlungskonzept für die Wirkungsweise gewaltfreier Konfliktbearbeitung und damit nach den grundlegenden Vorstellungen vom Zusammenhang zwischen dem angestrebten Ziel, d. h. einem Leben in Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde für alle, und der spezifischen Handlungsweise.

Im Zentrum des Forschungsprojektes stand die Analyse der leitenden Konzepte der drei genannten Protagonisten aktiver Gewaltfreiheit. Alle drei hatten in konkreten Zusammenhängen den „Beweis" von der Wirksamkeit ihrer Vorstellungen erbracht. Aber das Interesse des Verf. galt nicht einer Wirkungsanalyse ihrer gelungenen Aktionen, sondern vielmehr den Konzepten, nach denen die entsprechenden Aktionen geplant und durchgeführt wurden (37). Dabei zeigte sich, dass es zwischen den drei Protagonisten trotz ihrer unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründe wesentliche Gemeinsamkeiten in den Leitvorstellungen gewaltfreien Vorgehens gibt. Für den Verfasser kommen sie präg-nant im Konzept der „Gütekraft" zum Ausdruck, das seit den 90er Jahren als Übersetzung des Gandhischen Leitbegriffes „satyagraha" eine gewisse Akzeptanz findet. An zwei Stellen des Buches geht der Verf. ausführlicher auf das sprachliche Umfeld ein (45ff, 86ff) und begründet die Wahl des „positiven" Begriffs der Gütekraft in kritischer Abgrenzung von den häufigeren „negativen" Formulierungen wie „Gewaltfreiheit", „Gewaltlosigkeit". Güte bezeichnet die durch Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit bestimmte Haltung; Gütekraft ist die von dieser Haltung ausgehende Wirkung. Gandhi sprach von der „Kraft, die aus Wahrheit und Liebe geboren wird". Der Verf. erkennt bei den beiden anderen Protagonisten die gleiche Grundvorstellung und die gemeinsame Ausrichtung auf das Ziel der Mehrung von Freiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit (92f).

Der *erste* Teil (23–80) des Buches gibt die Einleitung zu dem gesamten Forschungsprojekt wieder. Wie bei wissenschaftlichen Arbeiten üblich wird der Forschungsansatz skizziert und eine erste Arbeitshypothese formuliert. Es folgen Hinweise auf den weiteren Kontext und den Stand der Forschung sowie Begründungen für die Wahl des Leitbegriffs Gütekraft. Die Einleitung schließt mit einem Abschnitt über die angewandten Forschungsmethoden und der Betonung, dass es dem Verf. mit dem Konzept der Gütekraft um ein idealtypisches Modell der Wirkungsweise aktiver Gewaltfreiheit geht und nicht um eine Anleitung zum Handeln mit Erfolgsgarantie.

Der längere *zweite* Teil (81–236) bietet die konzentrierte Zusammenfassung der Ergebnisse des Forschungsprojekts. Am Anfang (85–111) steht die vergleichende Zusam-

menführung der Einzelstudien. Die Auswertung einer tabellarischen Synopse zeigt bei allen drei Protagonisten die gleiche Grundüberzeugung, dass alle Menschen die Potenz zu „konstruktivem Handeln mit der Haltung der Güte“ haben und dass sie zu gegenseitigem Wohlwollen sowie dem Streben nach Gerechtigkeit und Wahrheit neigen. Die entsprechende Potenz oder Kraft, die in jedem Menschen schlummert, könne durch bewusste Arbeit der Selbstverbesserung entwickelt und gestärkt werden (113ff). Das Konzept der Gütekraft „ist für den Abbau erheblicher Missstände gedacht; damit sind Verhältnisse gemeint, in denen es an Freiheit, Gerechtigkeit oder Menschlichkeit mangelt. Es bezieht sich also nicht nur auf Konfliktfälle“ (115).

Die aus der Synopse erhobenen Vorstellungen bezüglich des wirksamen Vorgehens zum Abbau eines Missstandes lassen sich in einem sechsstufigen Modell zusammenfassen. Die ersten drei Stufen konzentrieren sich auf die Weckung der Gütekraft in der eigenen Person, auf die Erkenntnis der eigenen Anteile am Missstand und den Versuch, den Missstand zusammen mit anderen abzubauen. Dabei wird den Personen der anderen Seite zugetraut, dass sie ebenfalls zu gerechtem und wahrhaftigem Handeln fähig sind (116–119). Die folgenden drei Stufen folgen – bei schwierigeren Missständen – einem Prozess zunehmender Eskalation in der Entschlossenheit, der Erhöhung des Einsatzes und der Mobilisierung weiterer Kräfte bis hin zum massenhaften Handeln, der Aufkündigung der Unterstützung des Missstand-Sys-tems und dem Aufbau von Alternativen (120–126; vgl. auch die graphische Darstellung der Wirkungsweise der Gütekraft 127f).

Der Verf. fasst das in der Auswertung des Vergleichs gewonnene erste Ergebnis seiner Forschungen in der folgenden *Kurzformel* zusammen: „Die Verwirklichung von mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit wird nach dem Gütekraft-Konzept dadurch erreicht, dass diese Ziele als Wege verstanden werden… Bis hin zur Fülle des Lebens für alle, die die Menschenwürde einschließt, wird die Vorgehensweise also ganz von den Zielen her gestaltet – in einer Kurzformel ausgedrückt: *Das Ziel ist der Weg* – gut vereinbar mit „Der Weg ist das Ziel“ (134). Das so erhobene Modell-Konzept wird kritisch überprüft im Blick auf verschiedene Arten von Missständen und mögliche Grenzen seiner Gültigkeit.

Diese Überprüfung wird dann zum Ausgangspunkt einer zweifachen, systematischen Weiterentwicklung des Modells. Während es in den üblichen Formen der gewaltfreien Aktion um die Bearbeitung von Konflikten und daher um die Auseinandersetzung mit Gegnern geht, konzentriert sich das Gütekraft-Modell auf den Abbau von Missständen. Dabei werden Konflikte nicht geleugnet, sondern sie werden in einen weiteren Rahmen gestellt, sodass der hinter dem jeweiligen Kon-

flikt liegende Missstand sichtbar wird. Der Verf. nennt dieses zweite Forschungsergebnis „Reframing". Zielpunkt des gütekräftigen Einsatzes ist dann nicht der „Konfliktgegner", sondern die Bemühung, zusammen mit den „Gegnern" Missstände abzubauen. „Das Loslassen von eigener Fixierung auf Gegner, bzw. auf Gegnerschaft gehört zum Konzept und ist eine Erfolgsbedingung" (163).

Damit unmittelbar verbunden ist die andere Weiterentwicklung des Modells im Sinne nicht nur des Loslassens der Fixierung auf den oder die Gegner sondern einer Umorientierung, die wegführt von der eigenen Person, den eigenen Interessen, und den Blick öffnet auf die konstitutive Verbundenheit mit anderen. „Die Wahrnehmung des eigenen Standortes (formal) oder Standpunktes (inhaltlich) als absolut und fest wird korrigiert, um zum Wahr- und Wichtignehmen der vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen zu gelangen, vor allem der Beziehungen, die im gütekräftigen Verbundensein wurzeln, die damit zur Grundlage dialogischen, kommunikativen Handelns werden" (180). Der Verf. nennt dieses *dritte* Forschungsergebnis die Umorientierung hin auf ein „beziehungszentrisches Selbstbild" (179).

Damit sind die wichtigsten Aspekte der Gütekraft als Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit genannt. Sie werden am Ende des Buches in einem abschließenden Kapitel unter dem Titel „Mit Gütekraft Missstände abbauen" noch einmal zusammengefasst (199–235). Diese knappe Rezension musste notgedrungen noch konzentrierter und abstrakter formulieren als der Verf. in seinem komplexen Projekt der Entwicklung einer umfassenden Theorie der konstruktiven Bearbeitung von Missständen und Transformation von Konflikten. Johan Galtung sagt in seinem Geleitwort: „Es ist sicher die umfassendste Arbeit über Theorie und Politik der Nonviolence in einem Buch!" (9). Wer die Geduld aufbringt, sich durch die stellenweise schwerfällige und abstrakte Sprache einer wissenschaftlichen Grundlagenstudie durchzuarbeiten, wird reich belohnt. Für alle, die sich im Rahmen der ökumenischen Dekade mit Wegen zur Überwindung von Gewalt auseinandergesetzt haben, bietet das Buch eine entscheidende Weitung und Korrektur des Blicks. Vor allem kann es dazu helfen, der auf das Leitbild des gerechten Friedens ausgerichteten Praxis eine breitere Grundlage zu vermitteln.

Konrad Raiser

FREIKIRCHEN UND JUDEN IM „DRITTEN REICH"

Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld. V&R unipress, Göttingen 2011. 343 Seiten. Gb. EUR 49,90.

Dem Herausgeber ist es gelun-

gen, Beiträge von zehn weiteren Autoren aus den jeweils behandelten Kirchen zu gewinnen, die über dieses immer noch brisante und berührende Thema schreiben. In seinem Vorwort weist Daniel Heinz bereits auf die unterschiedliche methodische Vorgehensweise in den Aufsätzen hin und verschweigt nicht die unterschiedliche Qualität der einzelnen Beiträge.

Der Herausgeber sieht in der durchgehend strengen konfessionellen Zuordnung und Eingrenzung von zehn Beiträgen die „Grundlage für einen späteren Dialog zwischen den Freikirchen". Er erweckt damit den Eindruck, als sei es wünschenswert, ein einheitliches Bild zu gewinnen. Nach meinem Eindruck ist die Basis, die sich wohl nur aus der Gemeinsamkeit des Freikirche-Seins ergeben kann, dafür zu schwach. Die ganz unterschiedlichen Beiträge zeigen erneut auf, wie unterschiedlich in Theologie, Struktur und Selbstverständnis die Freikirchen auch aufgrund ihrer unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrung geprägt sind. Manche fürchten geradezu das „Kirche-Sein", während andere in bewusster kirchlicher Ordnung und weltweiter Eingebundenheit leben; manche sind Missionskirchen, die aus der Erweckung geboren sind, andere sind durch ihren heilsgeschichtlichen theologischen Ansatz des Dispensationalismus ganz nach innen gerichtet; manche sind ökumenisch weit offen, andere leben geradezu aus der Abgrenzung; einige sind kindertaufende Kirchen, andere taufen nur aufgrund des zu bezeugenden Glaubens und sehen (teilweise) in der Taufe mehr das individuelle Bekenntnis als den handelnden Gott; manche lehnen ein Bekenntnis neben der Bibel ab, für andere – wie die SELK – ist das Bekenntnis konstitutiv.

Diese Unterschiedlichkeit „der Freikirchen" hatte immer auch Einfluss auf die Rolle, die man z. B. der Judenmission und der Haltung gegenüber den Juden zumaß. Heilsgeschichtlich orientierte Theologie mit ihren sich ablösenden Zeiten innerhalb einer vorgestellten Heilsordnung, die sich unter dem Einfluss von John N. Darby innerhalb kongregationalistisch geprägter Gemeinden mehr verbreitete als sie sich unter geschichtlich-reformatorischer Theologie entstandenen ausgestalten konnte, schuf eine Öffnung und Verantwortung zur Teilnahme an der Bekehrung von Juden. Trotz aller Unterschiede zeigen die Beiträge durchgehend zwar unterschiedliche Argumentationsmuster. Am Ende wirken sie sich jedoch in der Bewertung der Fragen von Antisemitismus, Judenfeindlichkeit, Vorurteilen und Israel-Verständnis kaum aus. Manchmal gewinnt man den Eindruck, die in der Gesellschaft artikulierte Kritik an den Juden wurde in christlichen Gemeinden aufgenommen und durch theologische Unterfütterung legitimiert.

Legt man die im ersten grundlegenden Kapitel von Wolfgang E. Heinrichs (13–33) dargelegten Denk-

muster und Kriterien an die einzelnen Beiträge an, dann sind die Unterschiede in der Praxis des Umgangs mit Juden, die ihnen zugedachten Rolle im Heilsplan, und die Aufnahme der in der Gesellschaft florierenden, hässlichen und unterschwelligen Vorurteile durchgehend fast überall gleich gewesen. Eine deutliche Ausnahme zeigt lediglich der Beitrag des Quäker-Spezialisten Claus Bernet, der schon in der Überschrift die Richtung markiert: „Ja-sagen zum Judentum" (35–64). Das wirft natürlich Fragen auf, die hier nicht beantwortet werden können. Aber zentral ist: Wie kommt es, dass neben der „Religiösen Gesellschaft der Freunde" (Quäker), die wegen ihres Selbstverständnisses in der Bundes-ACK lediglich einen Platz als „Ständige Beobachter" einnehmen und in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) nicht mitwirken, die bibellesenden Freikirchler kaum ähnliche mutige Positionen eingenommen haben? Welche Rolle spielt neben der Schriftgrundlage die religiöse Sozialisation und das Bewusstsein, in einer internationalen Gemeinschaft verflochten zu sein? Die Beiträge aus der Feder von Mennoniten, der darbystisch geprägten Brüderbewegung, von Methodisten, Pfingstlern, Baptisten, aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden, der Selbständigen Evangelischen Lutherischen Kirche, der Herrnhuter Brüdergemeine und der Siebenten Tags-Adventisten pendeln allesamt, auch die im „Appendix" behandelte Freikirche Österreichs, zwischen Schuld und Versagen – in der Regel der Gesamtgemeinschaft – auf der einen Seite und dem Aufzeigen selbstverleugnender Einzelaktionen, die größten Respekt verdienen auf der anderen Seite.

Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, dass dieser Studienband dringend geschrieben werden musste. Er ist ein Baustein, der aber noch keinesfalls eine Lücke in der Erforschung dieses Kapitels freikirchlicher Geschichte schließt, für das es in der Geschichte der Mehrzahl der Freikirchen in Deutschland noch keine Vergleiche gab. Daher bedarf es weiterer Forschung, um z. B. herauszuarbeiten, welche Rolle der unerwartete Umschwung in die vorher noch nicht erlebte, gesellschaftliche Lage auf die Praxis der Wahrnahme ihrer Verantwortungswahrnahme durch die führenden Personen in den Freikirchen hatte. Auch was es bedeutete, jetzt nicht mehr in der Weise von den sog. Großkirchen gesehen zu werden, wie es bis dahin der Fall war, verbunden mit der Fragestellung, welchen Einfluss die zwischenkirchlichen Verhältnisse auf das Verhalten möglicherweise ausübten. Das alles sind Fragen, die sich in dieser Form ausschließlich den Freikirchen stellten, die so oft mit ihren fremden, eigentlich die Erfahrungen von Landeskirchen spiegelnden Parametern gemessen und beurteilt werden. Es sind auch weitere Einzelstudien zu Personen wünschenswert, die entsprechend der Verschieden-

heit der Freikirchen in unterschiedlicher Weise ihre Führungsverantwortung wahrgenommen haben.

Dankbar anzumerken ist, dass dieser Band in einer vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim herausgegebenen Reihe erscheinen konnte.

Es bleibt anzumerken, dass der Herausgeber in seinem Vorwort (9) leider die „Erklärung" der damaligen Methodistenkirche von 1945 im Jahr 1988 einordnet. In diesem Jahr haben die Evangelisch-methodistische Kirche in der BRD und der DDR sich gemeinsam aus Anlass der 50. Wiederkehr der Nacht brennender Synagogen, der Plünderung jüdischer Geschäfte und der Festnahme und gewaltsamen Verbringungen in Konzentrationslager erneut und ausdrücklich zu dieser Frage geäußert. Für die Bedeutung des Bandes, der in viele theologische und wissenschaftliche Bibliotheken gehört, ist dieser Hinweis nicht von Belang.

Karl Heinz Voigt

MIGRATION UND KONFESSION

Uwe Rieske (Hg.), Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010. 364 Seiten. Pb. EUR 49,95.

In diesem Band werden 14 ganz unterschiedliche Vorträge aus verschiedenen Perspektiven der einzelnen Konfessionen (Lutheraner, Reformierte, Unierte, Selbständige Lutheraner, leider kein traditioneller Freikirchler) dokumentiert, die zusammengefasst von ökumenischem Interesse sind. Sie zeigen Einzelaspekte der Eingliederung von 12 Millionen lutherischen, reformierten, unierten und römisch-katholischen Kirchengliedern und Pfarrern, die in den vier deutschen Besatzungszonen als Flüchtlinge oder Vertriebene aus den Gebieten jenseits von Oder und Neiße eine Überlebensmöglichkeit suchten. Die Flüchtenden waren nicht nur in ein in höchstem Maße lädiertes Sozialsystem gekommen, in dem sie ohne funktionsfähige Kommunikationsmöglichkeiten Wohnung, Arbeit, Nahrung und Kleidung suchten, sondern sie sehnten sich nach geistiger und teilweise geistlicher Orientierung in der Tradition ihrer heimatlichen Konfession und gewohnten kirchlichen Ordnung. Die Katholiken fanden sie z. B. im traditionell protestantischen Mecklenburg und Vorpommern nicht. Ihre vom priesterlichen Dienst abhängige Kirche tat sich schwer, die weite Diaspora zu versorgen. Ein Katholik kam sich dort vor „wie in der Verbannung" (41). Evangelische hatten es im katholischen Bayern nicht leichter. Totengräber weigerten sich, dem ersten protestantischen Flüchtling nach dessen Tod das Grab auszuheben bis der katholische Ortsgeistliche den ersten Spatenstich tat (45). Hans Otte schildert anschaulich, wie Unierte in Ostfriesland zwischen Lutheranern und

Reformierten, wo man traditionell wegen eines bipolaren protestantischen Territorialsystems auf die konfessionelle Verortung zu achten gewohnt war, in eine völlig ungewöhnliche Lage kamen. Auch das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten war nicht spannungsfrei. Obwohl „doch alle evangelisch" waren, verweigerten Reformierte den Lutheranern, die sich in Weener sammeln wollten, ihre Kirche, wohingegen die minderheitserfahrenen Baptisten ihre Kapelle zur Verfügung stellten. In Bunde konnten die Lutheraner ihre Gottesdienste nur in einem Tanzsaal feiern. Durch den Kirchenbau eskalierende Spannungen wurden schließlich zwischen den Kirchenleitungen durch einen Prozess vor dem Schiedsgerichtshof der EKD gebracht (223 ff). Ein völlig anderes Bild vermittelt die Selbständige Ev.-Luth. Kirche (SELK) als betont bekenntnisbestimmte Minderheit. Ihre Sicht auf die „unionistische" EKD, die Lösung der Finanzprobleme, die außerordentliche Minderheiten-Diaspora-Situation, die Notwendigkeit von Neubildungen und Vereinigungen prägten ihre Lage.

Der Band zeigt konkret, was es bedeutete, dass durch die enormen Bevölkerungsverschiebungen das Ende des überwiegend monokonfessionellen Territorialsystems mit seinen Jahrhunderte alten Konsequenzen eingeläutet war. Damals entstanden völlig ungewohnte zwischenkonfessionelle Berührungen, auf welche die Kirchen nicht vorbereitet waren. Im 19. Jahrhundert hatte man noch weitgehend die sich bildenden freikirchlichen Gemeinden unterdrükken oder wenigstens behindern können, aber jetzt war für alle Konfessionen eine neue Lage entstanden. Das bedeutete, dass sich eine enorme ökumenische Herausforderung und ein interkonfessionelles Lernfeld auftaten. Ökumenisch hat der Sammelband ein besonderes Interesse verdient, weil er völlig unbeabsichtigt dem heutigen Leser durch die Möglichkeit des Vergleichs von damals und heute den ökumenischen Fortschritt vor Augen führt. Auch wenn die Kluft zwischen der SELK und der EKD durch Leuenberg tiefer geworden ist, hat die Konkordie doch insgesamt eine zwischenkirchliche Lage innerhalb der EKD und darüber hinaus – sowohl in Deutschland wie in Europa – begründet, die es ausschließt, dass sich solche Scharmützel wie in der wirren Nachkriegszeit je wiederholen könnten.

Karl Heinz Voigt

LITURGIE

Julia Knop, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Verlag Herder, Freiburg ? Basel ? Wien 2012. 387 Seiten. Kt. EUR 32,–.

Als „culmen et fons", als Höhepunkt und Quelle der Kirche, hat das Zweite Vatikanum die Liturgie bezeichnet und damit der römisch-ka-

tholischen Kirche aber auch der wissenschaftlichen Theologie bleibende Aufgaben und Fragen gestellt, die konfessionenübergreifend bedeutsam sind. Welche Bedeutung hat der Gottesdienst für die Kirche, für Lehre und Selbstverständnis der Kirche sowie für die theologischen Wissenschaften, insbesondere für die Dogmatik, für die Systematische Theologie? Und zwar nicht nur hinsichtlich der Sakramenten- und ggf. der Amtslehre, sondern für die Grundlegung von Theologie überhaupt?

Julia Knop, Jg. 1977, Schülerin von Helmut Hoping hat sich mit einem Werk zu diesen wichtigen und dringlichen Fragen habilitiert und einen prinzipientheologischen Beitrag zur sachgerechten Erhebung, Begründung und Analyse des Materialobjekts der Dogmatik, nämlich des Glaubens, näherhin der fides ecclesiae vorgelegt. Dieser ist nach Inhalt, Vollzug und Subjekt zu reflektieren, die sich wechselseitig erschließen, unterscheiden, aber nicht getrennt werden dürfen. Ziel der Studie ist ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen, der Legitimität und Gebotenheit des Bezugs der Dogmatik auf die Liturgie.

Der erste Teil (A) widmet sich ausführlich der Theologie der Liturgie und des Gebetes bei Augustin, der Glaubensanalyse und Glaubensvollzug durchgehend miteinander verbindet. Die Kirche ist bei Augustin wesentlich Gottesdienst- und Gebetsgemeinschaft. Die ecclesia orans spiegelt, was sie glaubt und betet, wobei nicht allein der Ritus bzw. der Vollzug als solcher, sondern die innere Disposition und die Intention der Betenden (131f u. ö.) entscheidend ist.

Auf die patristische Vergewisserung folgt eine Darstellung prinzipientheologischer Modelle (B), die die Liturgie berücksichtigen (Prospers Axiom und seine Rezeption in neueren lehramtlichen Äußerungen, Melchior Canos Loci-Methode, Liturgical Theology unter besonderer Berücksichtigung von Schmemann, Kavanagh und Fagerberg). Das Gebet der Kirche ist Glaube im Vollzug; die Kirche erweist sich somit betend und Liturgie feiernd als Tradentin und Hermeneutin des Glaubens, ihre Liturgie ist theologia prima gegenüber second-order-Theologie (z. B. der universitären Wissenschaft). Hingewiesen sei auf die m. E. sehr gute, ausgewogene Kritik der liturgical theology (bes. 251ff) und die Betonung deren Kernanliegens der konsequenten Hinordnung der theologischen Reflexion auf das gottesdienstliche Zeugnis.

Schließlich entfaltet Knop systematisch eine eigene prinzipientheologische Skizze (Teil C), die die unterschiedlichen Grundformen christlicher Gott-Rede (im weiten Sinn) nach Situation, Typen, Kontexten, Trägern und Intention bzw. Aussageform ordnet und drei Ebenen zuweist: Der glaubens- und kirchenkonstitutiven, der Aneignungs- und der Reflexionsebene (vgl. auch die Tabelle 268 f). Mit einer Konkretisie-

rung dieser Skizze anhand des gemeinsamen Priestertums und der Erwachsenen-Initiation schließt das Werk.

Die Grundeinsicht und Kernthese „Kirche geschieht, wo sie betet – ecclesia orans“ (288 u. ö.) verdient Respekt und Anerkennung; ich lese sie auch als implizite Kritik der römisch-lehramtlichen Verlautbarungen der letzten Jahre über Kirche im eigentlichen Sinn, die großteils ohne Bezug auf den Gottesdienst argumentieren (z. B. die liturgieferne Verlautbarung „Dominus Iesus“). Das Wesen der Kirche ist Gebet, Gottesdienst. Diese Einsicht ist für die ökumenische Verständigung zwischen den getrennten Kirchen von hoher Bedeutung.

Knops Werk ist durchgängig römisch-katholisch positioniert. So theologisch bedeutsam, ja unverzichtbar und ökumenisch hilfreich die These von der ecclesia orans auch ist, so unklar wird der Kirchenbegriff bei Konkretionen wie „Gemeinschaft der Kirchen in Geschichte und Gegenwart“, „Ortskirchen“ und „Universalkirche“. Sind das nur die nach römisch-katholischem Kirchenrecht verfassten und so bezeichneten Kirchengebilde? Wie sind dann Gebet und Gottesdienst in anderen Kirchen (oder „kirchlichen Gemeinschaften“), z. T. mit identischem Wortlaut aus Knops Sicht theologisch zu bewerten? Kommt es, um „Kirche“, „ecclesia orans“ zu sein, letztlich doch nicht auf das Gebet, sondern auf die rechte Intention und Disposition an (so Augustin), also auf liturgie- und gebetsexterne Kriterien? Wie verhält sich die These von der ecclesia orans zum römisch-katholischen Kirchenbegriff, der konstitutiv an das Bischofsamt in Gemeinschaft mit dem Papst gebunden ist? Innerkatholisch und ökumenisch hoch brisant ist die Frage, wo denn das römische Lehramt im Gefüge der theologischen Bezeugungsinstanzen zu verorten ist, nach Knop offensichtlich auf der glaubens- und kirchenkonstitutiven Ebene der theologia prima als Selbstverortung und Kundgabe des Glaubens ad intra und ad extra. Hier sehe ich einen Selbstwiderspruch zum liturgisch-theologischen Grundanliegen des Ansatzes.

Knops Werk verdient hohe Beachtung, insbesondere für die Systematische Theologie, der Eigenentwurf lohnt ekklesiologisch und ökumenisch weiter gedacht zu werden.

Formal sehr erfreulich, weil leserfreundlich an Knops Werk sind die übersichtliche Gliederung mit Ertrag nach jedem Kapitel sowie die Skizzen und Graphiken, die das Werk auch für didaktische Zwecke (z. B. Seminare, Erwachsenenbildung) geeignet machen.

Florian Ihsen

Dr. Elisabeth Dieckmann, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastr. 4, 80802 München; Prof. Dr. Michael Nausner, Theologische Hochschule Reutlingen, Hagstraße 8, 72762 Reutlingen; Prof. Dr. Friederike Nüssel, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg; Dr. Innocent Oyibo, Kogi State University, Departement of Philosophy and Religious Studies, P. M. B. 1008, Anyigba, Nigeria; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Westfälische Wilhelms-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Ökumenisches Institut, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Superintendent Frank Schürer-Behrmann, Ev. Kirchenkreis Fürstenwalde-Strausberg, Domplatz 4, 15517 Fürstenwalde; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen; Jennifer Wasmuth, Klöppelnstraße 15, 38444 Wolfsburg; Prof. Dr. Myriam Wijlens, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt; Prof. Dr. Susan K. Wood, SCL, Marquette University, Theologische Fakultät, P.O. Box 1881, 607 N. 13th St, Milwaukee, WI.

Titelbild: Illustration aus der Ottheinrich Bibel (Folio 40 verso), entstanden ca. 1425–1430 und 1530

Thema des nächsten Heftes 1/2013:

Wie gebunden ist die Freiheit?
Eine Diskussion im
Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreis (ITA)

mit Beiträgen von Christine Axt-Piscalar, Georg Essen, Martin Hailer, Ralf Miggelbrink, Daniel Munteanu, Bernd Oberdorfer, Hans-Joachim Sander und Uwe Swarat

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; 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@ottmedia.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 (Stand 1. Januar 2013, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement (inkl. Versandkosten): Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.),
Ausland: EU: € 48,00, Nicht-EU: € 52,00 (exkl. MWSt.)
Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.
Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

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 Januar 2013.