Januar – März
1/2013
62. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

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



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Georg Essen, Die Autorität der Freiheit.
Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis
von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis 5

Martin Hailer, Theologische Anthropologie. Rezension zu
Thomas Pröppers Publikation 24

Ralf Miggelbrink, Freiheitsbewusstsein als Norm des Verstehens?
Römisch-katholische Anmerkungen zu Thomas Pröppers
theologischer Anthropologie 30

Uwe Swarat, Bestimmt zur Freiheit. Anmerkungen zu
Thomas Pröppers theologischer Anthropologie –
eine baptistische Stimme 37

Bernd Oberdorfer, Reformatorische Freiheit und
neuzeitliche Autonomie. Randbemerkungen im Anschluss
an Wolfgang Huber und Hans Joas 47

Christine Axt-Piscalar, Die Crux der Freiheit.
Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht 54

Daniel Munteanu, Anthropologie der Freiheit – Grundlagen
des trinitarischen und ekklesiologischen Freiheitsverständnisses
von Johannes Zizioulas 64

Hans-Joachim Sander, Sola libertate im Modus von Herr und Knecht.
Die Zumutung Gottes an anderen Orten der Freiheit 78

Zur Diskussion

Thomas Niedballa, Ist die Taufe das Schibboleth? Was Freikirchen und
Volkskirchen unterscheidet 92

Dokumente und Berichte

Programm „Just and Inclusive Communities“. Bericht von einer ÖRK-Arbeitsgruppe zur Vorbereitung auf Busan 2013, Toronto, 24.–29. November 2012 (**Johannes Brandstäter**) 106

Ökumenische Persönlichkeiten

Justin Welby zum105. Erzbischof von Canterbury ernannt (**Oliver Schuegraf**) 110

In memoriam Professor Dr. Hans-Dieter Döpmann (1929–2012) (**Dagmar Heller**) 112

In memoriam Prof. Dr. Ulrich Kühn (1932–2012) (**Kersten Storch**) . . 114

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 117

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

„Kirche der Freiheit" – mit dieser Selbstbeschreibung leitete die EKD 2007 einen Reformprozess ein, mit dem die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gemeistert werden sollen. Haben die Evangelischen damit etwa die Freiheit für sich gepachtet? Wäre das nicht viel eher mit dem katholisch hoch geschätzten „freien Willen" möglich? Aber darf damit auch ein Anschluss am neuzeitlichen Freiheitsbegriff und der Autonomie des Subjekts gedacht werden? Das ist die Frage dieses Heftes, konzentriert auf die Diskussion über den freiheitstheoretischen Entwurf des Münsteraner katholischen Theologen *Thomas Pröpper.* Die Beiträge stammen von einer Tagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA) in Erfurt.

Der Bochumer katholische Dogmatiker *Georg Essen* hatte 2010 die Diskussion im ITA als Pröpper-Schüler geführt, bevor er den hier abgedruckten Vortrag erarbeitete. Er plädiert dafür, dass sich die katholische Kirche konstruktiv der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte stellen möge. Sie soll dabei unbedingt auf ihre eigene Position von der Unhintergehbarkeit der menschlichen Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen zurückgreifen, wie sie gerade in der derzeit innerkatholisch ungeliebten Traditionslinie „von Duns Scotus über den Nominalismus zum Humanismus und (…) vom Konzil von Trient zum Gnadenstreit" vorliege. Das aber heißt: „Die freimachende Gnade Gottes intendiert (…) zugleich das unbedingte Sein-Sollen der menschlichen Freiheit" (16) – also habe sich die römisch-katholische Kirche innen wie nach außen als Kirche der Freiheit zu formieren. *Christine Axt-Piscalar,* Göttinger evangelische systematische Theologin, hingegen bleibt skeptisch. So einfach kann der Mensch nicht wählen in der Situation einer strukturellen Verkehrung der Freiheit (58; 60). Der Essener katholische Theologe *Ralf Miggelbrink* vermisst zu viel bewährt Katholisches im Pröpperschen Wahlfreiheits-Topos: Die kreative Kraft der Gnade, den Menschen zu wandeln, könne darin nicht mehr ernst genommen werden (35). Der Baptist *Uwe*

Swarat hingegen will lieber mit Pröpper gehen als dem Menschen in lutherischer Weise eine rein *passive iustitia* oder *dignitas aliena* zuzusprechen und ihn nicht mit Vernunftgründen als Person und Gottes Ebenbild bezeichnen zu können (41). Georg Essen zufolge ist dies übrigens auch in der GER nicht zufriedenstellend gelöst worden (14). Aber, so wiederum Swarat, auch Pröpper müsste ein stärkeres Konzept haben für menschliche Freiheit als verdankte Freiheit (42) – vielleicht eine gemeinsame These aller hier zu Worte kommender Autoren. Dass sich auch der Protestantismus mit der Freiheit lange schwer tat und einen inneren Pluralismus als ihren Ausdruck ablehnte (52), stellt der evangelische Augsburger Theologe *Bernd Oberdorfer* in seinen Überlegungen zum Freiheitsbegriff Wolfgang Hubers heraus. Er warnt davor, die (neuzeitliche) „Freiheit von" theologisch zu diskriminieren. Fazit mit den Worten der Pröpper-Rezension des Heidelberger evangelischen Theologen *Martin Hailer:* „Vermeintliche Frontstellungen sind niemals so einfach, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen" (28).

Auch ohne Pröpper geht es um die Freiheit: *Daniel Munteanu* sammelt Belege für die These, dass in der orthodoxen Theologie John Zizioulas' eine trinitätstheologische freiheitstheoretische Anthropologie entwickelt wird – unbedingt ein Konzept von verdankter (geschenkter) Freiheit, die nicht Wahlfreiheit ist, sondern auf Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott beruht (74). Der Salzburger katholische Theologe *Hans-Joachim Sander* schließlich bürstet alles noch einmal gegen den Strich, wenn er darauf aufmerksam macht, dass es „den modernen Freiheitsgebrauch (…) nicht nur in demokratisierender, sondern besonders in privilegisierender Form (gibt)" (79), womit in theologischer Freiheit gerungen werde.

Wolfgang Achtner verdanken wir eine Rezension über das Buch von Andreas Klein zur Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion. Die Rubrik „Zur Diskussion" lädt ein zur Debatte über den Beitrag des Baptisten *Thomas Niedballa* mit der These, dass es im Streit um die Glaubenstaufe eigentlich um einen Streit um die ekklesiologischen Konzepte von Freikirche und Volkskirche gehe. Beiträge zu dieser These für die kommenden Hefte sind herzlich willkommen! Schließlich trauern wir um zwei verdiente Ökumeniker: um *Ulrich Kühn* und *Hans-Dieter Döpmann.* Wir werden sie vermissen.

Eine bereichernde Lektüre wünscht im Namen des Redaktionsteams

Ulrike Link-Wieczorek

Die Autorität der Freiheit

Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis



Georg Essen[1]

Die Rede von der „christlichen Freiheit“ geht uns so leicht über die Lippen, dass uns die mit ihr verbundenen theologischen und philosophischen Probleme kaum noch bewusst sind.[2] Denn zunächst und vor allem anderen gilt, dass „Freiheit“ ein anthropologischer Grundbegriff ist, der sich auf spezifische Erfahrungen eines jeden Menschen im Umgang mit sich selbst und anderen bezieht. Darauf beruhen die Universalität, die wir dem Freiheitsbegriff unterstellen, sowie die Unbedingtheit, die wir der Geltungskraft der Menschenrechte zubilligen. Demgegenüber erscheint die adjektivische Hinzufügung des „christlichen“ zum Begriff der Freiheit als Einschränkung auf das religiös Partikulare. Ein weiteres kommt hinzu: Hegel hatte ja nicht ganz unrecht mit seiner Bemerkung, dass erst den Griechen das Bewusstsein der Freiheit aufging. Jedenfalls finden wir im philosophischen und politischen Diskurs im hellenistischen Kulturraum ausdifferenzierte Vorstellungen von politischer, ethischer und psychologischer Freiheit. In diesem Referenzhorizont bildeten sich jene Grundbegriffe heraus, die unser Freiheitsverständnis bis heute prägen und aus un-

1 Georg Essen ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

2 Der hier vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Oktober 2012 in der Katholischen Akademie in Bayern, München, gehalten habe. Er wurde für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet.
Der Obertitel meines Beitrages ist einem ökumenischen Sammelwerk zum Zweiten Vatikanum entnommen. Es handelt sich um einen Ausspruch Karl Barths, der zu diesem Titel treffend vermerkte, er sei „ein fast genial zu nennender Einfall: genauso muss das Problem bezeichnet, verstanden und in Angriff genommen werden“. Vgl. *Johann Christoph Hampe* (Hg.): Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, 1–3, München 1967. Das Barth-Zitat findet sich bei *Trutz Rendtorff:* Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, 146–166, hier: 146.

seren Debatten über Handlungs- und Wahlfreiheit, über Zurechenbarkeit und Determinismus nicht wegzudenken sind. Was fügt demgegenüber das christliche Verständnis von Freiheit den Selbstverständigungsdebatten um die Freiheit hinzu? Zu bedenken ist darüber hinaus auch ein weiterer Aspekt! Wer, noch dazu als katholischer Theologe, den Begriff christlicher Freiheit in die Debatte einführt, wird mit der verhängnisvollen Geschichte einer Entzweiung von neuzeitlichem und christlichem Freiheitsverständnis konfrontiert. Hat sich angesichts einer katholischerseits auch selbstverschuldeten Entfremdung vom Freiheitsdenken der Neuzeit der Anspruch nicht gründlich blamiert, etwas Eigenes beitragen zu können zum Verständnis der Freiheit? Die kirchlicherseits zu verantwortende Selbstentfremdung von den Geschicken des modernen Freiheitsbewusstseins und die damit einhergehende kognitive Ghettosituation bleiben jedenfalls nicht folgenlos für die öffentliche Präsenz eines christlichen Freiheitsverständnisses. Auffallend ist ja schon, dass in dem famosen „Handwerk der Freiheit" von Peter Bieri die religiöse Sinndimension der menschlichen Freiheit erst gar nicht thematisiert wird. Dieselbe Leerstelle springt beim Lesen des neuen Buches von *Axel Honneth, Das Recht der Freiheit,* ins Auge.[3] Die christliche Freiheit ist nicht einmal mehr, so scheint es, ein *desideratum*.

Vor dem Hintergrund der hier genannten Problemkonstellationen entfalten sich meine Überlegungen zum Begriff christlicher Freiheit in drei Anläufen. In einem ersten Abschnitt werde ich in Grundzügen auf die bereits angedeutete Entfremdung von christlichem, genauer: katholischem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis eingehen. Ein zweiter Teil ist den verborgenen, teils gar verschütteten Traditionslinien katholischen Freiheitsdenkens in der Neuzeit gewidmet. In diesem Abschnitt werde ich denn auch versuchen, dem Begriff christlicher Freiheit Konturen zu verleihen. Ein drittes und letztes Kapitel geht auf die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche ein und versucht, das Verständnis der katholischen Kirche im Horizont des neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu entfalten.

1. … „eine wahre Ungeheuerlichkeit". Katholische Kirche und neuzeitliches Freiheitsbewusstsein

Das Verhältnis des Katholizismus zum Freiheitsverständnis der Moderne ist bereits von Anfang an, und zwar mit der ersten öffentlichen Stellung-

[3] Vgl. *Peter Bieri:* Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001; *Axel Honneth:* Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 2001.

nahme des Heiligen Stuhls zur Französischen Revolution, eine Geschichte fortschreitender Entzweiung. Dabei entzündet sich die erste Stellungnahme Roms zu den dramatischen politisch-revolutionären Umwälzungen ausgerechnet an der Französischen Menschenrechtserklärung von 1789. Das Breve „Quod Aliquantum" von Papst Pius VI. von 1791 gilt als die erste öffentliche Antwort des Heiligen Stuhls auf die Französische Revolution.[4] In der päpstlichen Ablehnung der Menschenrechtserklärung findet sich nicht nur der Satz, die revolutionären Freiheitsrechte stünden, eben weil die menschliche Freiheit den Geboten Gottes unterworfen sei, im „Widerspruch zum Recht des Schöpfers". Im Breve des Papstes findet sich schließlich auch das Wort von der „wahre[n] Ungeheuerlichkeit", Meinungs-, Presse- und – vor allem – Religionsfreiheit zu fordern.

Das Breve von 1791 bildet den Auftakt jener Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne, die schließlich am Ende des 19. Jahrhunderts auf die Modernismuskrise zulaufen sollte.[5] Seither haben Päpste immer wieder aufs Neue die Prinzipien des modernen Verfassungsstaates und die liberalen Errungenschaften der Moderne verurteilt. Höhepunkte dieser Entwicklung waren ohne Zweifel die Enzyklika „Quanta Cura" aus dem Jahre 1864, der wiederum der berüchtigte „Syllabus Errorum" beigefügt war, und die Einführung des sogenannten Antimodernisteneids von 1810. Die Stoßrichtung dieser kirchlichen Dokumente kommt darin überein, das Streben der Neuzeit nach Emanzipation und Selbstbestimmung zurückzuweisen. Ihr Grundprinzip, die subjekthafte Freiheit, wurde als Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus scharf verurteilt und ihr Vernunftanspruch als Rationalismus kritisiert.

Nach einer ersten Abmilderung der antimodernistischen Frontstellung gegen liberale Grundrechte durch Papst Pius XII. in seiner berühmten Toleranzansprache von 1953, vollzog sich der eigentliche Durchbruch im Verhältnis der Kirche zur Moderne durch Papst Johannes XXIII., und zwar in seiner Enzyklika „Pacem in terris" von 1963, wo lehramtlich erstmals allgemeine und unveräußerliche Menschenrechte formuliert wurden. Damit war die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" von 1965 vorbereitet. Erst in den Erklärungen zur Gewissens- und Religionsfreiheit hat die Kirche das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückgebunden und damit vom alten

4 Vgl. *Pius VI.:* Breve „Quod Aliquantum", 10.3.1791; *Arthur F. Utz/Birgitta v. Galen* (Hg.): Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, III (Originaltexte mit Übersetzung), Aachen 1976, 2652–2729 (= cap. XXVI).

5 Vgl. *Claus Arnold:* Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg 2007.

Grundsatz Abschied genommen, dass der Irrtum eigentlich gar keine gesellschaftliche Existenzberechtigung besitze.[6]

Gewiss lassen sich die Prozesse der fortschreitenden Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne historisch wie sozialpsychologisch weithin erklären. Einerseits war die katholische Kirche tief in die Feudalstrukturen des Ancien Régime verstrickt und interpretierte folglich den Umsturz in Frankreich unmittelbar als drohenden Verlust ihrer gesellschaftlich-politischen Selbstverortung. In dieser Lesart provozierte die revolutionäre Durchsetzung moderner Freiheitsrechte den Streit um die *libertas ecclesiae,* der als Konflikt um die Freiheit der Kirche vom Staat geführt wurde. Damit aber wurde das eigentliche religionspolitische Thema der Moderne – die geistige Auseinandersetzung um die Anerkennung von Toleranz und Religionsfreiheit – dramatisch überlagert und führte auf Seiten der katholischen Kirche zu den genannten Blockaden, sich überhaupt auf die Errungenschaften der neuen Freiheit einzulassen. Andererseits gebärdete sich die Aufklärung, insbesondere die französische, antiklerikal, laizistisch und atheistisch. Diese Geisteshaltung eskalierte in der Französischen Revolution, die nun tatsächlich, wie der gewiss unverdächtige Historiker Jürgen Osterhammel formuliert, zu einem „Generalangriff auf die Religion" wurde. Verstrickt in die, mit Osterhammel gesprochen, „französische Sonderentwicklung" blieb der katholischen Kirche tragischerweise verborgen, dass die Amerikanische Revolution, die ja nur einige Jahre zuvor stattgefunden hatte, keineswegs durch Kirchenfeindlichkeit und staatlich verordneten Atheismus gekennzeichnet war.[7] Hier wäre zu lernen gewesen, dass der Durchbruch des modernen Freiheitsbewusstseins nicht notwendigerweise eine revolutionäre Wendung gegen „Religion an sich" nach sich ziehen musste. Auch blieb dem gegenreformatorisch und damit konfessionalistisch verengten Blick der katholischen Kirche auf Deutschland weithin verborgen, dass hier die Aufklärung über weite Strecken hinweg ausgesprochen religionsaffin war. So waren in der ersten Phase der Rezeption der Philosophie Kants katholische Theologen an führender Stelle beteiligt.[8] Im Umfeld des katholischen Theologen Johann Michael Sailer etablierte sich gar eine eigene katholische Aufklärungstradition, die sich in differenzierter Weise an den verschiedenen Diskurskonstellationen des Deutschen

6 Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, 3), Freiburg u. a. 1990.

7 *Jürgen Osterhammel:* Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 4. durchges. Aufl. 2010, 1244; vgl. 1239–1278.

8 Vgl. *Norbert Fischer* (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8), Freiburg u. a. 2005.

Idealismus beteiligte.[9] Gleichwohl! Neuaufbrüche wie diese gerieten allesamt in den antimodernistischen Strudel einer fortschreitenden Entzweiung von neuzeitlichem Freiheitsbewusstsein und Katholizismus. Vermittlungstheologische, modernitätsaffine Ansätze katholischer Theologie – Namen wie Georg Hermes, Johann Sebastian Drey, Johann Evangelist Kuhn, Franz Anton Staudenmaier oder Anton Günther sollten wenigstens genannt werden – wurden zum Opfer lehramtlicher Indizierung und Verurteilung.

Die Tragik der römisch-katholischen Kirche, so kann das Fazit nur lauten, bestand darin, sich der Aufgabe weithin entzogen zu haben, die Herausforderungen der Moderne in einem Prozess geistig-konstruktiver Auseinandersetzung anzunehmen. Befangen in einer restaurativen Mentalität, die sich gegen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte defensiv-apologetisch verschlossen hat, war die Kirche nicht in der Lage, die selbstverschuldete Fremdheit einer weltlos gewordenen Kirche zu überwinden. Die Marginalisierung, wenn nicht gar Unterdrückung explizit moderner Theologen und die hartnäckige Weigerung, der wissenschaftlichen Theologie die zur ihrem Geschäft nötige akademische Freiheit zuzugestehen, führten außerdem dazu, dass die katholische Kirche bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein keine genuin neuzeitlich theologischen Traditionen hat ausbilden können, um die Krisenerfahrungen der Moderne bewältigen zu können.[10] Somit stellt sich die Frage, ob die katholische Kirche, im Gestus formaler Opposition verharrend, nicht sich und der Neuzeit selbst etwas schuldig geblieben ist. Das Evangelium der Freiheit wurde ortlos im epochalen Ringen der Moderne um die Gestaltung freiheitlicher Verhältnisse. Indem sich die katholische Kirche weithin in eine antimoderne Gegenwelt zurückgezogen hat und sich die politischen und gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklungen im Großen und Ganzen außerhalb der katholischen Kirche vollzogen haben, fand eine verhängnisvolle Entfremdung der Kirche von der wirklichen Geschichte statt. Jedenfalls hat sie, so das Urteil von Hermann Krings, „die Artikulierung und Entfaltung der neuzeitlichen Freiheitsidee […] weitgehend dem Raum außerhalb der Kirche überlassen“ und sich somit einer Mitverantwortung für den faktischen Verlauf der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte entzogen. Daher scheint es „nicht ausgemacht zu sein, ob – cum grano salis – die Welt die Kirche, oder die Kirche die Welt abgewiesen hat“.[11]

9 Vgl. *Georg Schwaiger/Paul Mai* (Hg.): Johann Michael Sailer und seine Zeit (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982.

10 Zu dieser These vgl. *Peter Eicher:* Neuzeitliche Theologien, A. Die katholische Theologie, NHthG2 4 (1991), 7–47.

11 *Hermann Krings:* Der Preis der Freiheit; *ders.:* System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie, 12), Freiburg u. a. 1980, 209–230, hier: 214. 218.

2. Christliche Freiheit: Eine katholische Spurensuche

Die Periode relativer Geschlossenheit „um 1800" ist durch einschneidende Transformationen gekennzeichnet, die sich auf nahezu allen Feldern der Kultur, Philosophie, Politik und Ökonomie vollzogen. Als Formationsepoche der Moderne dürfte sie in der Tat das historische Bewusstsein einschneidender prägen als die Epochenschwelle im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Kulturell, philosophisch und politisch verdichtet sich in dieser geistesgeschichtlich einzigartigen Konstellation auf epochale Weise das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein. Dabei müssen wir den philosophischen Freiheitsdiskurs, der in den Vernunftkritiken Kants und den hochdifferenzierten Systementwürfen des Deutschen Idealismus geführt wird, als theoretische Verarbeitung jener praktischen Freiheitserfahrungen deuten, die in dieser Sattelzeit der Neuzeit gemacht wurden.[12] Allerdings verdeckt der fokussierte Blick auf die Moderne allzu leicht den neuzeitlichen Weg der Freiheit vor „1800", oder er lässt die Entwicklung des Freiheitsgedankens bis Kant lediglich als Vorgeschichte erscheinen. Eine solche Interpretationsperspektive unterschätzt indes den Beitrag des Freiheitsdenkens im Übergang vom Spätmittelter zum Humanismus und zur Reformation für das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein und ignoriert überdies epochale Freiheitsdiskurse, die in der frühen Neuzeit stattfanden.

Ich meine das – freiheitstheoretisch gesehen – epochale Ereignis, dass Martin Luther mit einer Entschlossenheit, die tragischerweise zur Kirchenspaltung führen sollte, das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt aller theologischen und praktischen Glaubensvollzüge des Christenmenschen stellte.[13] Dessen Freiheit besteht, so Luthers Grundeinsicht,[14] darin, im Glauben von der Last befreit zu sein, sein Heil durch Werke sichern zu müssen. Er

12 Vgl. *Georg Essen/Christian Danz* (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

13 „Erst mit Luther", heißt es bei Hegel, „begann die Freiheit des Geistes […]". Und erst bei Luther sei das „Prinzip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum Bewusstsein, zum wahrhaften Bewusstsein gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich". Das sich hier artikulierende Pathos sollte die Wirkungsgeschichte in der Moderne weithin bestimmen! *G. W. F. Hegel:* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke 20), Frankfurt a. M. 1986, 50. 52; vgl. ebd., 49–57.

14 Vgl. *Martin Luther:* Von der Freiheit eines Christenmenschen. Studienausgabe, Stuttgart 2011.

darf frei sein von der Angst um sich selbst und frei von der Knechtschaft unter Gesetzen. Luther begreift, mit anderen Worten, Freiheit nicht primär und zu allererst vom kategorischen Imperativ des sittlich gebundenen Willens, sondern vom kategorischen Indikativ der Gnade her.[15] In allem aber gilt für Luther, dass Freiheit allein durch das Evangelium möglich ist, eben weil der Mensch unfähig ist, sich kraft eigener Entscheidung in das gerecht machende Verhältnis zu Gott zu versetzen. Noch die Zustimmung zur Gnade und das Mitwirken an ihr ist Geschehen der Gnade selbst. Wenn der Begriff „christliche Freiheit" einen Sinn macht, dann ist er hier zu suchen! Christliche Freiheit ist die „durch Gottes geschichtliche Selbstbestimmung für die Menschen zuvorkommend bestimmte und aus ihr Kraft des Geistes sich selbst bestimmende menschlich-geschöpfliche Freiheit, konstituiert also durch die Gegenwart seiner unbedingt bejahenden Liebe, die zugleich Verheißung ihrer Treue, Vergebung der Sünde und Befreiung aus der Sündenmacht ist".[16]

Nun führt allerdings Luthers Einsicht in die Selbstverschlossenheit des Sünders zu Konsequenzen, die nicht nur den Widerspruch des Konzils von Trient herausforderten, sondern zuvor bereits den Einspruch des Erasmus von Rotterdam. Im Horizont des Humanismus beheimatet, deckt dieser ein Verständnis der Freiheit auf, dem das Gottesverhältnis des Menschen in dem Sinne überantwortet wird, dass Freiheit Freiheit gegenüber Gott ist. Genau dies aber hat, wie wir sehen werden, Luther im Disput mit Erasmus, der diese Auffassung entschlossen verteidigte, bestritten.[17]

Doch zuvor ist es zum besseren Verständnis sinnvoll, die Position des Erasmus in ihrem größeren geistesgeschichtlichen und theologischen Kontext zu platzieren. In der Geschichte des Freiheitsdenkens betrat – allen voran Duns Scotus und, radikaler noch, Wilhelm von Ockham – der Nominalismus Neuland, der im Bezugsrahmen der spekulativen Gotteslehre die

15 Vgl. *Eberhard Jüngel:* Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000.

16 *Thomas Pröpper:* Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik; *ders.:* Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, 5–22, hier: 21. Zur Rechtfertigungslehre aus lutherischer Tradition vgl. *Eberhard Jüngel:* Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.

17 Vgl. *Erasmus v. Rotterdam:* De libero arbitrio. Diatribè sive collatio. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. *Winfried Lesowsky; ders.:* Ausgewählte Schriften 4, hg. v. *Werner Welzig,* Darmstadt 1969, 1–195; *Martin Luther:* De servo arbitrio, hg. v. *Hans-Ulrich Delius* u. a.; *ders.:* Studienausgabe 3, hg. v. *Hans-Ulrich Delius,* Berlin 1983, 177–356.

den ganzen Kosmos umfassende und bestimmende Ordnung streng auf die Freiheit Gottes selbst zurückführt.[18] Der Primat der göttlichen Freiheit gegenüber der kosmischen Ordnung besagt, dass die göttliche Freiheit die Ordnung, die sie bindet (potentia ordinata), selbst setzt (potentia absoluta). Die auf die Neuzeit vorausweisende Dimension liegt darin, dass hier ein Wille nicht lediglich als Wahlmöglichkeit innerhalb einer vorgegebenen Ordnung, sondern als der Ursprung der Ordnung gedacht wird. Damit ist, zumindest der Sache nach, Freiheit als Autonomie bestimmbar geworden: ihre Realisierung vollzieht sich nach einer Ordnung, die in eben diesem Handeln selbst generiert wird. Dieses Verständnis der Freiheit Gottes sollte nicht ohne Folgen bleiben für das Verstehen der menschlichen Freiheit. Der Wille ist nunmehr nicht mehr, wie noch bei Thomas von Aquin, als natürliches Strebevermögen begriffen, das durch die Vernunft das ihm vorgegebene Ziel erkennt, sondern als die Fähigkeit ursprünglicher Selbstbestimmung, die sich nicht nur durch eine Entscheidung über die Wahl der Mittel auszeichnet, sondern auch das letzte Ziel des Handelns frei wählt.

Mit Luthers Interpretation der Rechtfertigung des Sünders als eines Geschehens „allein aus Gnade" wird der Mensch als ein an seiner eigenen Rechtfertigung aktiv Beteiligter ausgeschlossen. Zwar leugnet Luthers These vom *servum arbitrium* keineswegs die sittliche Verantwortung des Menschen und desgleichen nicht seine Entscheidungsfreiheit in der Sphäre des Weltlichen. Aber die Einsicht in die Ohnmacht des Willens im Blick auf das Heil verdrängt den Menschen aus seiner Subjektstellung im Gegenüber zu Gott. Jedenfalls findet die Ursprünglichkeit der Freiheit keine Beachtung. Das reformatorische *sola gratia* findet seine freiheitstheoretische Spitzenaussage in der Bestreitung des freien Willens!

Der Glutkern des Disputes zwischen Luther und Erasmus besteht in der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Willens in ihrer Bezogenheit auf Gott im Sinne des Unvertretbar-eigenen der Zustimmung. Während Luther dazu neigt, der menschlichen Freiheit diese Möglichkeit abzusprechen und damit allerdings das Moment der formalen Freiheit zu unterschlagen, hat Erasmus den Begriff des liberum arbitrium theologisch gewürdigt und zwar als die Kraft des menschlichen Willens,

[18] Vgl. *Hermann Krings:* Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei *Wilhelm von Ockham,* ZphF 41(1987), 3–15; vgl. ferner *Magnus Striet:* Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003, 126–146; *Klaus Bannach:* Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei *Wilhelm von Ockham.* Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975; *Jürgen Goldstein:* Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, München 1998, 145–293.

sich dem, was zum Heil führt, zuwenden oder sich davon abwenden zu können. Auf dieser Linie bewegt sich auch das Konzil von Trient, wenn es angesichts der Verderbtheit der menschlichen Natur durch Sünde gleichwohl daran festhält, dass in den sündigen Menschen „der freie Wille (liberum arbitrium) keineswegs ausgelöscht worden" sei (DH 1521). Für die katholische Kirche ist mithin das *liberum arbitrium* eine theologisch relevante Größe, weil durch seine Anerkennung „dem Menschen ja nicht nur das Wählenkönnen innerhalb der von der Sünde begrenzten Möglichkeiten oder innerhalb des von der Gnade […] eröffneten Horizonts zugestanden", sondern auch sein Sich-verhalten-Können zur Gnade gesichert wird. Das aber heißt: „Gerade aufgrund der Ursprünglichkeit seiner wählenden Freiheit bringt der Mensch durchaus ‚sein Eigenes' in das Gnaden- und Heilsgeschehen ein – kommt doch erst in des Menschen Zustimmung die Gnade Gottes zu ihrem Ziel: eben in dem Ja, das allein der Mensch selber sprechen und auch Gott ihm nicht abnehmen kann."[19]

Dass hier die Unhintergehbarkeit der menschlichen Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen theologisch gewürdigt und festgehalten wird, hat mit Selbstrechtfertigung oder Werkgerechtigkeit nichts zu tun. Diese Aussage steht nicht im Widerspruch zu der Einsicht, dass Gottes freie Gnade durch nichts verdient, sondern stets nur *sola fide* empfangen werden kann. Sie steht auch nicht im Widerspruch zu der Bestimmung, dass die Freiheit aus der Macht der Sünde allererst befreit und in die Möglichkeit des Glaubens hinein freigesetzt werden muss. Es ist wahr, dass sich die Freiheit des Menschen vorgängig zu allem, was sie von sich aus tun kann, dem kategorischen Indikativ der ungeschuldeten Gnade Gottes verdankt. Was zur Geltung gebracht werden muss, ist allein die Einsicht, dass es Gott selbst ist, der die menschliche Freiheit beteiligt und beansprucht, wenn er sie in der Zuwendung seiner Liebe zu sich befreit.[20] Es ist, mit anderen Worten, der abgründige Gedanke, das Verhältnis von Gott und Mensch als das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen zu bestimmen und zwar näherhin als Differenz-Einheit verschiedener, je ursprünglicher Freiheiten, auf den es hier ankommt!

Vor diesem Hintergrund ergeben sich zumindest aus katholischer Sicht Schwierigkeiten bei der Interpretation zentraler, näherhin freiheitstheore-

19 *Thomas Pröpper:* Theologische Anthropologie 2, Freiburg u. a. 2011, 1075.

20 Das Konzil von Trient verurteilt im Rechtfertigungsdekret die Meinung, „der von Gott bewegte und erweckte freie Wille wirke durch seine Zustimmung zu der Erweckung und dem Ruf Gottes nichts dazu mit, sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade zuzurüs-ten und vorzubereiten, und er könne nicht widersprechen, wenn er wollte, sondern tue wie etwas Lebloses überhaupt nichts und verhalte sich rein passiv" (DH 1554).

tisch relevanter Passagen in der gemeinsamen Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999. Es ist hier meines Erachtens nicht zu erkennen, dass die gerade herausgehobene Zwischenbestimmung des formell Eigenen menschlicher Freiheit als unhintergehbares Vollzugsmoment im Rechtfertigungsgeschehen hinreichend geklärt werden konnte. Einerseits wird von den „Katholiken" gesagt, dass deren Verständnis, „dass der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke'", ein Akt „personaler Zustimmung" sei. Wenn nun aber im selben Atemzug herausgestellt wird, dass diese menschliche Zustimmung „selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften" sei, dann ist, so meine ich, der Aspekt des formell Eigenen menschlicher Freiheit theologisch unterbestimmt. Das gleiche dürfte für die Auffassung der „Lutheraner" über das *mere passive* gelten, durch das zwar ein „volles personales Beteiligtsein im Glauben" nicht verneint werde. Es sei aber gleichwohl vom Wort Gottes selbst „gewirkt". Das in der Wiedergabe beider Positionen verwendete semantische Feld „Wirkung" bzw. „gewirkt" führt zu einer freiheitstheoretisch unpräzisen Beschreibung des Freiheitsvollzugs, den es doch wohl ohne das Moment der Selbstursprünglichkeit nicht gibt. Zwar müssen wir – unbeschadet ihrer Unableitbarkeit – von dieser Selbstursprünglichkeit menschlicher Freiheit sagen, dass sie durch das zuvorkommende Gnadenwirken Gottes ermöglicht und getragen wird. Das hier verwendete „gewirkt" unterstellt jedoch ein Kausalverhältnis, das die formale Unbedingtheit, die wir der menschlichen Freiheit zusprechen, unterläuft. Aus der Warte katholischer Theologie gesprochen kommt hier die formal unbedingte Freiheit und also das unvertretbar eigene Zustimmen respektive Einstimmen des Menschen als anthropologischer Kern der

21 Vgl. die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche vom 31. Oktober 1999. Siehe: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html (Zugriff 7.10.2012; GE).
Die gleichen Vorbehalte richten sich gegen die phänomenologischen Annäherungen von *Eberhard Jüngel.* Auch hier überzeugen meines Erachtens die freiheitstheoretischen Implikationen nicht, mit denen er das *mere passive* als „Ausschluss des Tätigseins des Menschen" bei der Rechtfertigung zu beschreiben versucht. Was beispielsweise soll eine „höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit" sein, wenn nicht bestimmt und begrifflich ausgewiesen wird, worin das unvertretbar Eigene dieser Vollzüge besteht, das zwar „untätig", aber gleichwohl „spontan" und „kreativ" sein soll? Vgl. *Jüngel,* Evangelium, 155 A. 77.

Rechtfertigungslehre gnadentheologisch nicht zu ihrem Recht.[21]

Der abgründige Gedanke, von dem gerade die Rede war, hat in einer ganz bestimmten Fassung, nämlich als Frage nach dem Verhältnis von Gottes wirksamer Gnade und der menschlichen Freiheit, zu heftigen Konflikten und dramatischen Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Theologie geführt. Ich spiele auf das Ereignis des sogenannten Gnadenstreites an, der wohl zu Recht als die „größte dogmatische Kontroverse" der Geschichte der katholischen Theologie in der Neuzeit gelten darf (Hubert Jedin). Es ist hier nicht der Ort, in gebührender Weise auf den historischen Verlauf des Gnadenstreites näher einzugehen, der mit Auseinandersetzungen zwischen Dominikanern und Jesuiten 1582 seinen Ausgang nahm. Der auf Seiten der Dominikaner federführende Baňez, ein Thomist, ergriff Partei für die Gnadenwirksamkeit Gottes. Sein Kontrahent auf jesuitischer Seite wiederum, Molina, entfaltete sein Gnadensystem vom Begriff der menschlichen Freiheit her. Im Gnadenstreit wird um die Denkbarkeit des katholischen Korrektivs des Tridentinums gegenüber dem reformatorischen *mere passive* gerungen. Auch steht die theologische Bedeutung des *liberum arbitrium* im Mittelpunkt und zwar als Frage nach der „soteriologischen Alternativmächtigkeit" der menschlichen Freiheit: „die angesichts des einladenden Gnadenrufs immer noch zu Ja und Nein offene menschliche Freiheit, die, wenn sie der Gnade Gottes zustimmt, ihr doch so zustimmt, dass sie sich auch widersetzen könnte, sofern sie denn vielmehr dies wollte"[22]. Was im Getümmel des Streites und der gegenseitigen Verketzerungen nahezu unterging und was, grundlegender noch, im Rahmen der seinerzeit verfügbaren aristotelisch-metaphysischen Denkform auch nicht angemessen expliziert werden konnte,[23] war die Einsicht Molinas, dass die Frage nach der Möglichkeit einer menschlichen Freiheit auch gegenüber Gott eine theologisch legitime und notwendig zu stellende Frage ist. Molina beharrte jedenfalls auf der (auch für Gott) unhintergehbaren Unbedingtheit der Freiheit im Glaubensakt. Damit ist Luis de Molina wohl

22 *Michael Greiner:* Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems. *Pröpper,* Anthropologie 2, 1351–1436, hier: 1352. Zur Position des Molina vgl. jetzt auch *Ken Perszyk* (Hg.): Molinism. The Contemporary Debate, Oxford 2011.

23 Zur These, dass das Freiheitsdenken der Neuzeit zur Ausarbeitung einer theologischen Denkform verhilft, die der aristotelisch-metaphysischen Denkform überlegen ist, um das Verhältnis von Gnade und Freiheit angemessen zu explizieren, vgl. *Greiner,* Gnade, 1401–1436. Zum Ansatz einer Gnadenlehre als Theologie der Freiheit, die ihre philosophischen Voraussetzungen mit den Denkvorgaben des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses vermittelt, vgl. *Pröpper,* Anthropologie 2, 1158–1520.

der erste katholische Theologe, der das neuzeitliche Bewusstsein von der formell unbedingten Freiheit innertheologisch zur Geltung gebracht hat. Kraft des formell freien Willens des Menschen sind die humanen Akte des Glaubens freie Handlungen!

Seit geraumer Zeit schon gilt, einst vom ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Huber, wortgewaltig inauguriert, die Redeweise von der „Kirche der Freiheit" als theologische Selbstbeschreibung der Kirchen der Reformation und als deren Ortsbestimmung in der Moderne.[24] Es ist geradezu tragisch, dass die römisch-katholische Kirche sich als Folge des Modernitätsschocks „um 1800" aus den Selbstverständigungsdiskursen des neuzeitlichen Freiheitsdenkens nahezu vollständig zurückgezogen hat. Sie scheint darüber offenbar vergessen oder verdrängt zu haben, dass es in der Neuzeit einen katholischen Freiheitsdiskurs sui generis gibt, den es als veritable Ressource zu erinnern und zu vergegenwärtigen gilt. Das theologisch motivierte Insistieren auf der Unbedingtheit der Freiheit im Gnadenstreit als das unvertretbar Eigene im Gegenüber zu Gott hätte ja durchaus die Möglichkeit eröffnet, sich konstruktiv auf den modernen Autonomiegedanken als Begriff individueller Selbstbestimmung einzulassen. Und mit einer Rückbesinnung auf die im Nominalismus greifbare Zurückführung von Ordnung auf Freiheit wäre die Chance gegeben, sich an dem modernen Ringen um ein angemessenes Verständnis von Rechtsordnungen und Institutionentheorien zu beteiligen.

In der bis in die jüngste Zeit allzu häufig inkriminierten Traditionslinie von Duns Scotus über den Nominalismus zum Humanismus und in der weithin vergessenen Traditionslinie vom Konzil von Trient zum Gnadenstreit liegt das theologische Potential beschlossen, auf das die katholische Kirche sich zu besinnen hat, um Kirche der Freiheit zu sein. Sie versucht ja beides zusammenzuhalten: Einerseits die geradezu fundamentale anthropologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre und mit ihr die humane Relevanz der unerschöpflich zuvorkommenden Gnade Gottes, dessen absolute Gutheißung allein der menschlichen Freiheit Sinn verleihen kann. Die freimachende Gnade Gottes intendiert aber andererseits zugleich das unbedingte Sein-Sollen der menschlichen Freiheit. Gott ist Schöpfer einer Freiheit, die er in ihre eigene Autonomie hinein freilässt. Gott achtet die

[24] Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. vom *Kirchenamt der EKD.* Siehe: www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/kirche-der-freiheit.pdf. Vgl. *Bischof Dr. Wolfgang Huber:* Evangelisch im 21. Jahrhundert. Eröffnungsvortrag für den Zukunftskongress der EKD, Wittenberg, 25. Januar 2007. Siehe: www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/down-loads/Hauptbvortrag_Huber.pdf (Zugriff am 09.10.2012; G.E.).

menschliche Freiheit, die er für sich gewinnen will. Sie ist ja nicht nur der Grund für die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott, sondern auch die Instanz der Antwortfähigkeit des Menschen im Gegenüber zu Gott.

Die römisch-katholische Kirche als Kirche der Freiheit: Ein so naheliegender Gedanke, wenn anders doch das Verhältnis Gottes zum Menschen nur als Freiheitsgeschehen adäquat gedacht werden kann. Naheliegend deshalb, weil dieser Grundgedanke doch nicht folgenlos bleiben kann für eine Kirche, die nichts anderes sein will als das Sakrament für die „innigste Vereinigung" des Menschen mit Gott, wie es in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums heißt (Lumen Gentium 1,1). Verlangt nicht in der Tat die Wahrheit des christlichen Glaubens eine Auslegung in Kategorien der Freiheit, wenn anders doch der zur Offenbarung freie Gott sich in der Geschichte als Liebe dem Menschen zugewandt hat? Zugleich aber ist dies, wie es scheint, ein ganz und gar abwegiger Gedanke.

3. *Die Autorität der Freiheit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie im Horizont neuzeitlicher Freiheitsgeschichte*

Die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche dürfte unter anderem auch ein Indiz dafür sein, dass sie die Prozesse der Moderne nicht bereits hinreichend verarbeitet hat. Das dürfte wesentlich mit der noch unzureichenden Bewältigung der neuzeitlichen Freiheitsthematik durch die katholische Theologie insgesamt zu tun haben.[25] So verfügen wir, aus dogmatischer Perspektive gesprochen, noch stets nicht über hinreichend valide theologische Rechtstheorien und Institutionenlehren, um das gesellschaftliche Gefüge der Kirche in einer Weise zu beschreiben, dass es als wirklichkeitserfülltes Zeichen der bleibenden Gegenwart Gottes und ineins damit eine Sozialgestalt unserer Zeit sein kann. Wie anders sollen wir denn erkennen können, dass in der Kirche zeichenhaft erkennbar wird, „dass der Geist Gottes, an dem wir durch Jesus Christus Anteil haben, der Welt nicht fremd bleibt, sondern in der Welt am Werk ist"[26]?

Von welcher Welt aber ist in diesem Kontext zu sprechen? Der dramatische Wandel, dem religiöse Lebenswelten und deren Semantiken seit

[25] Vgl. beispielsweise *Johann Baptist Metz:* Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, bes. 77–86, 120–135; *ders.:* Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte; *ders., Jürgen Moltmann, Willi Oelmüller:* Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie" (Gesellschaft und Theologie 1), München 1970, 53–90.

[26] *Walter Kasper:* Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (WKGS 11), Freiburg u. a. 2008, 437.

dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unterworfen sind, bleibt, wie wir inzwischen wissen, nicht ohne Folgen für die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche. Beziehungsweise, um es mit den Worten von Ernst Troeltsch zu formulieren, bleibt sie nicht folgenlos für die Frage nach der „soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee" als Kirche.[27] Die Tatsache, auf die Troeltsch bereits Anfang des 20. Jahrhunderts aufmerksam machte, dass nämlich „die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung […] mit denen der Kirche nicht mehr zusammen[fallen]", hat Auswirkungen auf die Formen kirchlicher Identitätsbildung und prägt das Bewusstsein individueller Kirchenzugehörigkeit. Die spezifischen Modernitätserfahrungen, die wir gemeinhin unter den Begriff der Autonomisierung subsumieren, prägen das religiöse Bewusstsein auch in der Weise, dass sie die Bindung des Gewissens an Wahrheit ebenso bestimmen wie die Bindung des Individuums an Institutionen: „Der Zwang ist nicht mehr eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen, sondern eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen."[28]

Es lohnt, bei diesem Hinweis zu verweilen, um einen wenigstens kurzen Blick auf das dornige Problem der Autonomie zu werfen, das hier im Hintergrund steht. Die Vernunftkritiken Kants gelten zu Recht als die bis heute normative Selbstauslegung der Moderne,[29] sofern und weil in ihnen das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein seine maßgebliche erkenntnistheoretische Grundlegung erfährt. Die Vernunftkritiken Kants zielen auf die Freisetzung einer autonomen, auf reine praktische Vernunft gegründeten Moral und erzwangen somit die Differenz von Glaube und Ethik. Dieser Schritt führte zu einer autonomen Begründung der Moral, deren Geltungssinn fortan nicht mehr religiös bestimmt, sondern freiheitstheoretisch, das aber heißt: autonom, fundiert wird. Unter Autonomie verstehen wir die Selbstbindung des vernünftigen Willens an das Sittengesetz, das die Frei-

27 *Ernst Troeltsch:* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Neudr. der Ausg. Tübingen 1922 (GW 1), Aalen 1977, 967.

28 Ebd., 981.

29 Vgl. *Jürgen Habermas:* Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988, 26–33; *Herbert Schnädelbach:* Kant – Der Philosoph der Moderne; *ders.:* Philosophie in der modernen Kultur (Vorträge und Abhandlungen 3), Frankfurt a. M. 2000, 28–42. Zu den nachstehenden Ausführungen zum Begriff der Autonomie vgl. vor allem *Hermann Krings:* System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe: Praktische Philosophie 12), Freiburg u. a. 1980; *Thomas Pröpper:* Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialthetischer Verpflichtung; *ders.:* Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, 57–71; *ders.:* Theologische Anthropologie 1, Freiburg u. a. 2011, 488–655 passim.

30 Vgl. *Hermann Krings* antwortet *Eberhard Simons:* Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit, Düsseldorf 1972, 41; vgl. ebd., 24 f.

heit als ihren unbedingten Bestimmungsgrund gelten lässt.[30] Das allerdings bleibt nicht folgenlos für das Verständnis von Kirche und Glaube, sofern und weil der Autonomiebegriff auf grundsätzliche Weise das Verhältnis von Freiheit und Bindung bestimmt und folglich auch die Verhältnisse von Freiheit und Wahrheit, Freiheit und Macht sowie Freiheit und Institution.

Das als Autonomie bestimmte Verhältnis von Freiheit und Bindung hat – *erstens* – Folgen für den Begriff des Glaubens. Für den Glauben an Gott gilt, dass dieser Akt frei anerkannt und vom Menschen vernünftig verantwortet werden können muss. Es führt, um den hier artikulierten Autonomieanspruch vor möglichen Missverständnissen zu schützen, nicht weiter, an dieser Stelle Theonomie und Autonomie gegeneinander ausspielen zu wollen oder gar zu unterstellen, hier würde die Autonomie an die Stelle Gottes treten. „Autonomie heißt nämlich nicht, dass inhaltlich etwas anderes höhergestellt wird als Gott, sondern dass der Glaubensakt aufs höchste ernst genommen wird: Niemand und nichts kann dem Menschen die Verantwortung dafür abnehmen."[31] Denn Autonomie ist die Form, in der die Freiheit Gott bejaht; sie ist die Weise, wie sich die Annahme von Heil vollzieht. Allerdings berührt das Verhalten des Menschen Gott gegenüber keineswegs allein die Dimension der Wahl- oder Entscheidungsfreiheit. Es betrifft vielmehr das Wesen des Menschen in dem Sinne, wie Kierkegaard von Selbstwahl gesprochen hat und die auf jene Form sittlich gebundener Selbstbestimmung zielt, die seit Kant die Autonomie des Willens heißt. Soll, mit anderen Worten, der Glaube in seiner spezifisch menschlichen Dignität als möglich gedacht werden, ist Freiheit als sein unbedingter Grund anzusetzen.

Dass Institution und Autonomie korrelative Begriffe sind, hat – *zweitens* – Folgen für die Begründung und Legitimation von Macht.[32] Modernem Freiheitsbewusstsein entspricht, dass nicht der Anspruch der Freiheit, wohl aber der Anspruch der Macht der Legitimation bedarf. Das Institut der Macht kann seinen Sinn allein darin haben, dass es die Bedingungen von Freiheit schafft und sichert, um das äußere Bestehen von individueller und politischer Freiheit zu ermöglichen. Also ist die Freiheit der Grund der Macht, und die Freiheit das zur Macht ursprünglich Ermächtigende. Denn die Freiheit ist der Ordnung vorgeordnet und jedwede Ordnung ist durch einen Akt der Freiheit zu begreifen. Folglich entstammen legitime Ordnungen einem Akt der Freiheit und sind eine durch Freiheit und in Freiheit gesetzte Ordnung. Allein die Herkunft der Macht aus der Freiheit schafft Frei-

31 *Krings,* Simon, 41 f.
32 Zum Folgenden vgl. *Hermann Krings:* Freiheit und Macht, PhJ 97 (1990), 1–14.

heitsordnungen.

Der so gefasste Begriff der Autonomie plausibilisiert abermals die Bemerkung Troeltschs, dass der Zwang äußerlicher Gewissensherrschaft in der Moderne nicht mehr als eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen wahrgenommen wird, sondern als eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen. Die Fokussierungen meiner Ausführungen zur Autonomieproblematik auf das Verhältnis von Freiheit und Bindung dokumentieren zugleich die kognitiven Dissonanzen, denen der kirchliche Autoritätsanspruch in der Moderne ausgesetzt ist. In Frage steht, ob die korrelative Bindung von Institution und Macht an Autonomie zusammenbestehen kann mit dem theologischen Selbstverständnis der katholischen Kirche. Gibt es, mit anderen Worten, eine genuin theologische Begründung dafür, dass die innere Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit zu sein hat? Und gibt es desgleichen genuin theologische Begründungsfiguren, um den für das katholische Amtsverständnis grundlegenden Begriff der *potestas,* der auf die mit einem Amt verbundene Rechtsgewalt zielt, freiheitstheoretisch zu reformulieren?

Immerhin verstehen wir unter der *potestas ecclesiastica,* der Kirchengewalt, „die von Jesus Christus den Aposteln übertragene und von diesen ihren Nachfolgern übermittelte Bevollmächtigung zur Verwirklichung der Sendung der Kirche".[33] Wenn folglich das Zweite Vatikanum die apostolische Vollmacht als Teilhabe an der Vollmacht Christi begreift (Lumen Gentium 19), ist die Ermächtigung zu dieser Amtsgewalt in der liebenden Freiheit Gottes beschlossen, der um der freilassenden Anerkennung menschlicher Freiheit willen Mensch wurde in Jesus Christus. Das wiederum bedeutet, dass die genuin neuzeitliche Frage nach dem „Woher" der Macht ekklesiologisch in formaler Hinsicht nicht anders zu beantworten ist als bereits aufgezeigt. Die Antwort auf die theologische Frage nach der Letztbegründung der Kirchengewalt ist eine dialektische: Der Grund der Kirchengewalt ist die Freiheit Gottes. Die Freiheit Gottes ist das ursprünglich Ermächtigende der apostolischen Vollmacht. Anders gewendet: Die Freiheit der Liebe Gottes, wie sie in der Gestalt Jesu für uns Menschen und zu unserem Heil offenbar worden ist, ist der bleibende, dem kirchlichen Handeln schlechthin entzogene Grund aller Mächte und Gewalten, die es in dieser Kirche gibt.

Aus diesen Überlegungen lässt sich ein praktisches Grundgesetz erheben, dessen Befolgung über die Glaubwürdigkeit allen kirchlichen, auch institutionell vermittelnden Handelns entscheidet: Wie nämlich Gott selbst in der offenbarenden Zuwendung seiner Liebe die Menschen achtet und

33 *Winfried Aymans:* Kirchengewalt: LThK³ 6 (1997), 10 f, hier: 10.

anerkennt, wird sich jede Glaubensvermittlung der Kirche daran messen lassen müssen, ihrem Inhalt ebenfalls dadurch zu entsprechen, dass sie die Freiheit achtet und fördert, die sie für ihre Wahrheit gewinnen will. Dass der Inhalt des christlichen Glaubens und die Form seiner Mitteilung einander entsprechen, besagt ja nicht nur, dass die Teilhabe der Kirchengewalt an der Vollmacht Christi die Signatur der Freiheit trägt, sondern dass diese Freiheit selbst auch das Gericht über jede ihrem Inhalt nicht gemäße Gestalt ihrer Bezeugung ist.

Doch statt der Herkunft kirchlicher Macht aus freier göttlicher Ermächtigung zu trauen, lernen wir stattdessen viel über die Versuchungen einer angstbesetzten Verzweiflung, der Wahrheit des christlichen Glaubens keine Überzeugungskraft oder aber der eigenen Überzeugung keine Wahrheit zuzutrauen. Was können wir, mit anderen Worten, lernen, wenn wir das offenbarungstheologische Grundaxiom, dass nämlich die Form der Vermittlung ihrem Inhalt entspricht, auf die Gestalt der Kirche applizieren? Doch wohl, unter anderem, die Einsicht, dass die Wahrheit die Freiheit derjenigen Menschen, die sie für sich gewinnen will, achtet und anerkennt. Wer dieses Axiom nicht beherzigt und also nicht der Autorität der Freiheit, sondern dem Wort der Autorität den Vorrang gibt, wird es schwer haben, sich in einer vom Freiheitsbewusstsein geprägten Welt Gehör zu schaffen.

Den Subtext dieser hitzigen Debatten bilden noch stets Überlegungen, die Ernst Troeltsch seinerzeit vorgetragen hatte. „Die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung", so Troeltsch, „fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen".[34] Denn die Bindung des individuellen Gewissens an Wahrheit ist in der Moderne spezifisch freiheitlichen Bedingungen unterstellt, die ihrerseits auch die Bindung subjekthafter Freiheit an Institutionen bestimmen. Diese historisch greifbare Entwicklung bleibt nicht ohne Folgen auf die kirchlichen Lebensvollzüge und lässt die Frage nach der Freiheit in der Kirche zu einem unabwendbaren Thema werden. Unabwendbar ist diese Frage, weil die Wirklichkeit des modernen Freiheitsbewusstseins zu spezifischen Reaktionsfiguren führt, wenn von der Gehorsamspflicht gegenüber dem kirchlichen Amt die Rede ist. Der bereits eingangs zitierte Axel Honneth hat, wenn auch in einem anderen Kontext, von der „ungeheure[n] Sogwirkung des Autonomiegedankens" gesprochen. Die Idee der individuellen Selbstbestimmung in seiner Verknüpfung mit auf Freiheit beruhenden gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen ist ihm zufolge der normative Bezugspunkt des humanen Selbst- und Weltverständ-

34 *Troeltsch,* Soziallehren, 981.

35 *Honneth,* Recht, 36; vgl. ebd., 40. „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrie-

nisses in der Moderne.[35]

Dass, in Anlehnung an Troeltsch formuliert, die kirchliche Kultur nicht mehr als Zwangskultur realisierbar ist, ist zunächst – und vorgängig zu normativen Thesen und theologischen Forderungen – eine deskriptive Aussage, eine Beschreibung jener Selbstverständlichkeit, mit der der katholische Christenmensch in der Moderne beheimatet ist. „In saeculo vivunt", „sie leben in der Welt", heißt es über die Laien in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Ihnen sei der „weltliche Charakter ganz besonders zu eigen". Mit den „einzelnen Verpflichtungen und Tätigkeiten in der Welt" sei das Dasein der Laien „gleichsam verwoben" (Lumen Gentium 31, 2). Die Tatsache, dass die Welt der Moderne der primäre Referenzhorizont katholischer Christenmenschen ist, begründet den rechtssoziologischen Befund, dass die Kultur der Transparenz, die die plurale Öffentlichkeit einfordert, sowie die liberale Rechtskultur, wie sie freiheitlich demokratischen Rechtsordnungen eigentümlich ist, das Freiheitsbewusstsein von Menschen in einem Maße prägt, dass sie es nicht sozusagen abstreifen und hinter sich lassen können, wenn sie den Binnenraum der Kirche betreten. Sie erwarten, dass ihnen in der Kirche dieselben Freiheitsrechte gewährt werden, die sie auch sonst in Anspruch nehmen: Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Toleranz, Partizipationsrechte, das selbstbestimmte Recht autonomer Lebensführung …

Die kognitiven Dissonanzen, die sich in der Ortsbestimmung zeigen, Kirche in der Welt von heute zu sein, dürften kaum zu überschätzen sein. Zugleich aber kann sich die katholische Kirche selbst diesem Zuwachs an Freiheitsbewusstsein nicht entziehen. Wenn sie in der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückbindet, dann bleibt die hier ausgesprochene Neubestimmung im Verhältnis von Wahrheit und Freiheit nicht ohne Auswirkungen auf die kirchliche Lebenspraxis. Der Verwirklichung der Freiheit nach außen in die Sphäre der weltlichen Rechtsordnung hinein korrespondiert die Verwirklichung der Freiheit nach innen in die kirchliche Lebenspraxis hinein. Der Satz ist vor Missverständnissen zu schützen! Das Wesen der Kirche wie ihre Sendung beruhen darauf, dass bestimmte Glaubensinhalte als wahr angenommen und festgehalten werden. Diesen Inhalten gegenüber kann es, sieht man vom Recht ab, sich von der Kirche zu trennen, keine

ren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen." Ebd., 35.

36 *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach; *ders.:* Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg u. a. 1990, 59–70, hier: 68–70.

Religionsfreiheit geben.[36] Aber wenn es im Evangelium von der Glaubenswahrheit heißt, dass sie den Menschen frei macht (Joh 8,31f), dann folgt daraus, dass der Akt der Zustimmung zu ihr ein Akt der Freiheit sein muss. Und desgleichen sind das Bleiben in der Wahrheit, die Treue zu ihr und der Gehorsam ihr gegenüber Freiheitsvollzüge. All dies folgt aus der ebenso ethisch wie theologisch relevanten Einsicht, dass die Wahrheit die Freiheit anerkennen muss, die sie für sich gewinnen will.

Erstaunlich genug ist die „rechtstheoretische Reflexion und die praktische Verwirklichung der Korrelation von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft" eine noch unbewältigte theologische Aufgabe.[37] Erst eine Ekklesiologie, die sich auf das neuzeitliche Freiheitsdenken ernsthaft einlässt, findet zu einer Denkform, die die innere Ordnung der Kirche als Ordnung der Freiheit begreift. Was aber hängt kirchlich wie menschlich gesehen an dieser Forderung und was folgt aus ihr?

Dass die Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit ist, ist zum einen eine Frage der Glaubwürdigkeit ihres Handelns wie ihrer Sozialgestalt. Sie betrifft „Strukturen der Beteiligung", sofern und weil in allen Feldern des kirchlichen Lebens „die Beteiligung der Gläubigen ein Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Freiheitsbotschaft des Evangeliums" ist. Diese Glaubwürdigkeit betrifft aber zugleich die in der Kirche herrschende Rechtskultur, sofern und weil sich die Anerkennung von Würde und Freiheit eines jedes Menschen daran zeigt, dass „Konflikte fair und mit gegenseitigem Respekt ausgetragen werden".[38]

Dass die Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit ist, ist zum anderen und vordringlicher noch eine Frage der Wahrheitsfähigkeit der Kirche. Das Wesen der Kirche besteht darin, das Sakrament der „innigsten Vereinigung" des Menschen mit Gott zu sein. Ihre Sendung aber besteht darin, die Freiheitsbotschaft des Evangeliums zu verkünden. Wenn wir die „innigste Vereinigung" von Gott und Mensch als Geschehen der Freiheit begreifen müssen, dann gehört es zum Wesen der Kirche wie zu ihrer Sendung, Kirche der Freiheit zu sein.

37 So *Walter Kasper:* Freiheit VI. Kirche und Freiheit: StL7 2 (1986), 713–717, hier: 716.

38 Vgl. Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche, 4. Februar 2011. Siehe: www.memorandum-freiheit.de (Zugriff am 7.10.12; G.E.).

Theologische Anthropologie



Martin Hailer[1]

Rezension zu: Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie. Herder Verlag, Freiburg u. a. 2011, [2]2012. 2 Teilbände. 1534 Seiten. Gb. m. SU, zus. EUR 94,–.

Philosophisch-theologische Kontur

Der Verfasser, Emeritus an der Universität Münster, ist für das anspruchsvolle theologische Programm bekannt, nach dem das Phänomen „Freiheit" zentral ist sowohl für den fundamentaltheologischen Beleg, dass der Gedanke Gottes und der Glaube an ihn widerspruchsfrei möglich seien als auch als inhaltlicher Kern einer daraufhin zu entfaltenden Gotteslehre. Die 2011 vorgelegte und nach nur wenigen Monaten in 2. Auflage erschienene Theologische Anthropologie darf als ausführliche Darlegung dieses Programms gelesen werden, das der Verfasser u. a. in Evangelium und freie Vernunft, Freiburg 2001, vorstellte.

Die Veröffentlichung fällt in eine Zeit, in der fundamentaltheologische Fragen in der katholischen Theologie kontrovers diskutiert werden. Es ist einerseits weithin unbestritten, dass katholische Glaubensverantwortung vor dem Forum der Vernunft stattfindet. Immer wieder wird dies auch als konfessionell unterscheidendes Merkmal gesetzt und der katholische Weg der Glaubensverantwortung von einer mystisch-apophatischen Tendenz bei den Orthodoxen und einer vernunftkritischen in den Kirchen der Reformation abgegrenzt. Andererseits ist aber heftig umstritten, wie und un-

[1] Martin Hailer ist Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

ÖR 62 (1/2013), S. 24–29

ter Zuhilfenahme welcher Theorien die vernunftgeleitete Apologetik denn stattfinden solle. Ein kürzlich vorgelegter Sammelband (Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit", hg. von C. Böttigheimer und F. Bruckmann, Freiburg 2012) plädiert etwa mit Rekurs auf die Konstitution Gaudium et Spes (GS) des II. Vatikanums für eine vielstimmige Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit", wofür man, so der Vorschlag, Ereignisse, Strukturen und Strömungen auseinander halten könne (475–500). Auch gibt es z. B. durch die Rezeption jüdischer Religionsphilosophie Ansätze, die phänomenologisch ausgerichtet sind und deshalb zunächst bestimmte Erfahrungsbereiche aufsuchen und demgegenüber rationale apologetische Strategien ins zweite Glied stellen.

Gegenüber diesen Vorschlägen, zur Vielstimmigkeit der Zeit gleichzeitig zu werden, nimmt sich das fundamentaltheologische Programm des Vf.s klassischer aus: Eine der inhaltlichen Apologetik vorgeschaltete philosophische Reflexion stellt den Gottesbegriff und den Glauben streitfrei und spielt zugleich das Thema der Freiheit als anthropologischen Generalnenner ein. Der primäre apologetische Gesprächspartner ist also nicht das, was gerade im Gespräch sein mag, sondern diejenige Gestalt selbstreflexiver Moderne, die als die denkerisch anspruchsvollste und bis dato unüberholte gelten darf. Zeitgenossenschaft, so wird man lesen dürfen, soll Zeitgenossenschaft zum Besten sein, nicht unbedingt zum gerade Gängigen. So setzt das Projekt in der Frage, was denn nun die Zeichen der Zeit (GS 4) seien, einen eigenen Akzent. Ein sicher nicht unerwünschter Nebeneffekt dieses Akzents ist, dass die theologische Arbeit vor dem schnellen Zugriff engsichtiger Kontrolleure gesichert ist, denn sie wird ja als Auslegung des Freiheitsthemas vollzogen. Gegenüber der Erklärungsaufgabe steht das aber durchaus im zweiten Glied.

Die Erwägungen des Vf.s befinden sich in einiger Nähe zu den Arbeiten von Klaus Müller und Hansjürgen Verweyen: Bei allen Unterschieden im Detail eint die drei, dass es ihnen nicht um eine rationale Theologie als erste Philosophie im aristotelischen Sinne geht, sondern um einen philosophischen Aufweis der *Möglichkeit* Gottes – also gleichsam um weniger, das jedoch mit dem Anspruch streng allgemeiner Einsehbarkeit.

Zum Inhalt

Nach einer Einleitung und thematischen Übersicht von gut einhundert Seiten präsentiert der Verfasser seinen Stoff in zwei Hauptteilen: Im ersten – „Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott" – wird mit philosophischen Denkmitteln für die Möglichkeit der Wirklichkeit Gottes am Leitfaden des Freiheitsbegriffs argumentiert. Der zweite – „Die Exis-

tenz des Menschen in Sünde und Gnade“, deckungsgleich mit dem zweiten Teilband – enthält die Entfaltung der materialen theologischen Anthropologie.

Der erste Hauptteil entfaltet die Behauptung, dass es weder sinnvoll noch möglich ist, einen Beweis für die Existenz des (biblisch verantworteten) Gottes anzutreten, dass es aber sehr wohl sinnvoll und sogar nötig ist, die *Möglichkeit* des Gottes der Bibel als Schöpfer der Welt und Gegenüber der Menschen zu denken – und dies strikt mit philosophischen Mitteln. Entsprechend haben wir es mit einem, sieht man von einer Reihe theologiegeschichtlicher Rückversicherungen ab (195–311.441–487), philosophisch argumentierenden Text zu tun. Vf. entwickelt sein Kernargument an Hand einiger Arbeiten von Hermann Krings, im Ausgang von der dritten Antinomie in Kants Kritik der reinen Vernunft, im ständigen Hinblick auf Fichtes frühe Wissenschaftslehre und in Auseinandersetzung mit Dieter Henrichs Philosophie des Selbstbewusstseins (488–656). Die verzweigte und anspruchsvolle Argumentation hat die Form eines transzendentalen Rückgangs: Im Ausgang von allgemeinen Erfahrungszusammenhängen wird freigelegt, was diese voraussetzen müssen, obwohl das so Freigelegte niemals als Gegenstand von Sinneserfahrung sichtbar wird. Und hier zeigt sich: Die Behauptung von Freiheit ist unhintergehbar. Keine wie auch immer geartete Erfassung eines Gegenstands kann davon absehen, dass es ein Bewusstsein ist, das diesen Gegenstand erfasst und dass es sich dieses Vorgangs bewusst werden kann. Ein gegebener Gegenstand kann erfasst oder aber auch negiert und gedanklich überschritten werden. Das ist die grundsätzliche, die transzendentale Freiheit, die sich in jedem Bewusstseinsakt zeigt, so sehr Freiheit in aktuellen Vollzügen von allen möglichen Gegebenheiten eingeschränkt sein mag. Zu ihr gehört außerdem die Einsicht in die „Kontingenz ihres Daseins und in dessen Nichtbegründbarkeit aus der Welt“ (598, vgl. 477 f, eine vor allem an Schleiermacher gewonnene Einsicht). Mit dieser philosophischen Kerneinsicht sind zwei wesentliche Aspekte zugleich erreicht: (a) Die Rede von einem Gott, der der Welt in Freiheit gegenübersteht, ist vor dem Forum autonomer Vernunft als möglich erwiesen; (b) „Freiheit“ legt sich als Leitbegriff für die Explikation des theologischen Menschen- und Gottesverständnisses nahe. Das theologische Programm heißt entsprechend, Gott nicht in den Begriffen der traditionellen Ontologie zu denken und diese nachträglich theologisch modifizieren zu müssen, sondern „Offenbarung und freie Mitteilung, freies schöpferisches und geschichtliches Handeln als primäre Prädikate für den Gottesbegriff“ einzusetzen (654). Eine strenge transzendental-philosophische Argumentation zum Zweck des Freiheitsaufweises und der Plausibilitätssicherung des Redens von Gott auf der einen und eine sich entschlossen von

der traditionellen katholischen durch aristotelische Ontologie geprägten Gotteslehre absetzende Erläuterung des Verständnisses von Gott und Mensch fließen hier zusammen und bestimmen wesentlich die Originalität des Werkes.

Der mit 861 Seiten deutlich umfangreichere Teil II ist zur Gänze der materialen theologischen Anthropologie gewidmet. Hier kehrt Vf. auch wieder zur vernehmlich am Vorlesungsstil geprägten Sprache zurück, die die theologie- und philosophiegeschichtlichen Aufarbeitungen von Teil I bestimmten. Er enthält je ein Kapitel von Georg Essen, Michael Greiner, Michael Bongardt und Magnus Striet, die das Projekt nach mehrjähriger krankheitsbedingter Unterbrechung abzuschließen halfen. Zunächst wird – ganz im Sinne Karl Barths – dafür optiert, dass Sündenerkenntnis nur im Licht der Gnade gelingen kann und nicht deren Voraussetzung ist (669), danach werden Sünde, Gnade, Freiheit und Hoffnung als wesentliche Elemente der theologischen Anthropologie bearbeitet, wobei in die Gnadenlehre nichts Geringeres als eine trinitarische Explikation des Gnadengeschehens eingearbeitet ist (1287 ff). An diesen Betrachtungen sind vorrangig die Akzente interessant, die Vf. (und seine Ko-Vf.) an Hand des freiheitstheologischen Schwerpunkts setzen: Der freie und gnädige Gott begegnet dem freien und zur Freiheit gerufenen Menschen. Besonders deutlich sichtbar ist das in der Behandlung der Erbsündenfrage und in der Frage, wie von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade angesichts menschlicher Freiheit zu reden ist.

In Sachen Erbsünde schlägt Vf. eine radikale Umkehr vor: Die Rede von ihr ist zu verabschieden. Die augustinische Theorie des peccatum originale setzt, dass göttliche und menschliche Freiheit nur im Schema konkurrierender Ursachen zu denken sind und hat darin eine gewaltige Nachgeschichte bis in die Gegenwart (1014 f). Um die Unbedingtheit der göttlichen Freiheit zu retten, wird die menschliche als durch Erbsünde zerstört reklamiert. Der Verfasser geht den umgekehrten Weg und führt aus, dass die universale Heilsbedeutung Christi auch ohne Rekurs auf Erbsünde einsichtig gemacht werden kann, womit die schlechte Konfrontation göttlicher und menschlicher Freiheit entfällt und die Erbschuldtheorie entbehrlich wird (1089).

Auch in Sachen Gnadenlehre spielt ein freiheitstheoretischer Impuls die Hauptrolle: Ist Gottes Gnade – so wird unter Bezug auf die thomistisch-molinistische Kontroverse gefragt – unwiderstehlich? Wäre das so, gäbe es ihr gegenüber keine Freiheit, welche verderbliche Konsequenz u. a. bei Luther zu finden sei (225 ff.1016). Dem wird entgegen gehalten, dass mit der molinistischen Intuition Gottes freiwilliger Verzicht auf seine mögliche Alldetermination angesichts menschlicher Freiheit gedacht werden kann (1432).

Das freilich sind nur wenige Beispiele aus einem Rundgang, der als theologische Anthropologie in ständigem Hinblick auf Gottes und der Menschen Freiheit konzipiert ist.

Zur Diskussion

Es sind wenigstens drei Aspekte, die mit diesem opus magnum in der Hand diskutiert werden sollten:

a) Wie bereits angedeutet stellt Vf. die Frage, welche Phänomene berechtigterweise als die von GS 4 angemahnten Zeichen der Zeit gelten dürfen. Sein Plädoyer zeiht manches, was in anderen katholischen Entwürfen zum Gesprächspartner gemacht wird, des Vorwurfs der Kurzlebigkeit. Selbst muss es sich fragen lassen, ob der Freiheitsbegriff im Hochidealismus tatsächlich unüberholt geblieben ist, was man auch philosophisch mit guten Gründen bestreiten kann.

b) Die freiheitstheoretische Pointe bringt, wie berichtet, eine Absetzung von der klassischen aristotelisch-thomistischen Ontologie mit sich. Gegenüber neoklassischen katholischen Positionen ist das ein interessanter Ansatz, nicht zuletzt mit einigen verborgenen Parallelen zum Werk Joseph Ratzingers/Benedikts XVI., der viel stärker augustinisch als aristotelisch denkt. Außerdem eröffnet diese Grundentscheidung Gesprächslagen hin zu stark offenbarungsbestimmten theologischen Anthropologien – auch und gerade aus anderen Konfessionen! – und hin zu manchen apologetischen Strategien, die Vf. im Rahmen seiner eigenen Fundamentaltheologie kritisch beurteilt. Vermeintliche Frontstellungen sind niemals so einfach, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen.

c) Es ist schließlich das Freiheitskonzept selbst, das – theologisch wie philosophisch – zur Diskussion verlockt. Vf. steht weitgehend in der Tradition des sog. negativen Freiheitsbegriffs, nach dem Freiheit wesentlich als Abwesenheit externer Wirkung und Zwecksetzung verstanden wird. Freilich kann man sie auch als Freiheit *zu etwas* verstehen, was zugleich bedeuten würde, nicht bei Selbstbewusstseinstheorien zu beginnen, sondern bei der sozialen Vernetzung des Menschen in Vorgängen der Anerkennung (als nachgelagertes Phänomen im Blick 1458–1462). Diese selbstkritische Gestalt moderner Theorie spielt in dem Werk, das doch ausdrücklich der Modernität und Zeitgenossenschaft verpflichtet ist, keine Rolle. Die Gewichte verschöben sich nicht wenig, fände sie Beachtung, weil sich das Verdikt gegen so manche (negative) Freiheit nicht zu achten, mindestens stark relativieren würde. Das beträfe nicht zuletzt Verdächtigungen an die Adresse reformatorischer Theologie. Auch und gerade sie sollte sich von

diesem genauso monumentalen wie gelehrten Werk zum Durchdenken des Freiheitsthemas im Gott-Mensch-Verhältnis auffordern lassen und bei dieser Gelegenheit kritisch prüfen, ob Freiheit als Freiheit von etwas in ihr ausreichend zur Sprache kommt.

Freiheitsbewusstsein als Norm des Verstehens?

Römisch-katholische Anmerkungen zu Thomas Pröppers theologischer Anthropologie



Ralf Miggelbrink[1]

Fast zehn Jahre nach seiner vorzeitigen Emeritierung im Jahre 2003 legt der Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper nun doch das *opus magnum* seiner Theologie auf mehr als 1500 Seiten vor und gibt damit Grund zu Freude und Dankbarkeit.[2] Pröppers theoretische Ansprüche beschäftigen die katholische Theologie seit seiner 1985 erschienenen Soteriologie (Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München 1985) intensiv. Die jetzt vorgelegte „Theologische Anthropologie", in der einige in sich abgeschlossene Kapitel (12, 15, 16, 17) von Schülern Pröppers verfasst wurden, ist aus ihrer inneren Logik heraus notwendig eine Gesamtdarstellung der Pröpperschen Theologie.

Bewegend für dieses Denken ist seit Pröppers Soteriologie die Frage, wie der christliche Glaube an den Schöpfer, Erlöser und Vollender *vernünftig* gedacht werden kann, ohne dass die so formulierte Theologie in den Widerspruch gerät zum Anspruch autonomer Selbstbestimmung unter der Idee der Freiheit. Pröpper begreift diese Fragestellung ausdrücklich als *hermeneutische:* Nicht Vermittlung oder gar Verteidigung gegenüber der nichtchristlichen Öffentlichkeit steht im Vordergrund, sondern Glaubens*verstehen* im Inneren der Christengemeinde. Der Widerspruch zwischen Autonomie und Glaube ist keiner zwischen kirchlichem *Innen* und seinem *Außen.* Er bricht vielmehr im Leben von Christen so lange immer wieder auf, wie die Vereinbarkeit von Autonomie und Glaube nicht erwiesen ist und die theologischen Sprachspiele nicht auf der Basis des Autonomieden-

[1] Ralf Miggelbrink ist Professor für Katholische Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen in Essen.

[2] *Thomas Pröpper:* Theologische Anthropologie, Freiburg 2011, 2 Bde.

ÖR 62 (1/2013), S. 30–36

kens formuliert werden. Dazu müsse die Verhaftung der Theologie mit vorneuzeitlichen Vorstellungen göttlicher Lenkungs- und Verfügungsmacht überwunden werden. Vernunft als Garant der Autonomie dürfe dabei nicht, wie Pröpper es Karl Rahner vorwirft (298–311), selbst als ein Vermögen gedacht werden, das sich im Prozess von Glauben und Gnade veränderte. Sie sei *streng philosophisch* zu konzipieren, damit sie garantieren kann, dass Menschen sich auf der Grundlage ihres Denkens auch Gott und seinen Ansprüchen gegenüber *frei* verhalten können (308–311).

Ein so stark vom Gedanken der Autonomie des Subjektes gegenüber der Tradition inspiriertes Denken beinhaltet durch seine Beanspruchung des Begriffs der Hermeneutik dessen Umbestimmung. Während es in der hermeneutischen Theoriebildung seit Gadamer immer darum ging, die Dignität des Verstehbaren vor dem dominanten Zugriff des Verstehenden zu schützen und für den *Sinn* der fremden Objektivation zu sensibilisieren, geht es bei Pröpper nicht um Prozesse, in denen Subjekte sich durch Texte (und seien es auch biblische) als verwandelt oder bereichert erfahren. Ihm geht es auch nicht um eine konkrete, historische Kontextualität des Verstehens und also auch nicht um eine Theologie, die ihre Kontexte sensibel beobachtet.

Pröpper geht es um das Verständnis der Grundlage allen theologischen Verstehens überhaupt, also um eine Art normative Fundamentalhermeneutik. Die fundamentale Norm dieser normativen Hermeneutik ist das Freiheitsbewusstsein der seit Koselleck so genannten *„Sattelzeit"* mit insbesondere Kant und Fichte als klassische Zeugen. Dieses Freiheitsbewusstsein findet in der Freiheitstheorie des Münchener Transzendentalphilosophen Hermann Krings (1913–2004) seine für Pröpper verbindliche Formulierung: Freiheit ist das primäre, nicht noch einmal in eine höhere Einheit synthetisierbare zentrale Vermögen des Menschen, sich prinzipiell *allem* gegenüber verhalten zu können, das heißt, sich aus absolut eigenem Antrieb zu prinzipiell allem in ein Verhältnis setzen zu können und sich dabei selbst zu bestimmen (500–512). Nicht im Sinne einer strengen Letztbegründung, wohl aber im Stil einer rhetorischen Frage mit dem Charakter einer „Vergewisserung" (500) führt Pröpper das Argument der Retorsion ein: Jede grundsätzliche Bestreitung der Freiheit setzt die unbedingte Freiheit (mindestens des Bestreitenden) voraus (511). Karl Otto Apel hatte die Retorsion allerdings als Argument zur *Letztbegründung der Vernunft selbst* entwickelt. Der Satz nämlich „Letztbegründung ist unmöglich" ist deshalb performativ selbstwidersprüchlich, weil er den lebensweltlichen Vollzug dessen beinhaltet, dessen Möglichkeit er theoretisch bestreitet. Die Bestreitung der Freiheit ist lebensweltlich ja sehr wohl möglich. Fragwürdig wird sie als prinzipielle Bestreitung von Freiheit überhaupt. Da aller-

dings bezieht sie sich gerade nicht auf eine lebensweltliche Erfahrung von Freiheit, sondern auf einen Freiheitsbegriff, der Heteronomie ausschließt. So qualifizierte Freiheit ist in der philosophischen Tradition seit Kant, aber vor allem bei Hegel, die Freiheit *im Lichte der Vernunft.* Ist prinzipielle Freiheit denkbar, ohne dass das durch sie vollzogene Sich-in-ein-Verhältnissetzen *reflexiv rational* geschieht? Wäre anders Freiheit von „wilder Begierde" (Schiller) noch unterscheidbar? Führt aber dann nicht der Weg doch wieder zurück vom Freiheits-Voluntarismus zu einem Wahrheits-Intellektualismus, der natürlich auch im theologischen Zusammenhang nicht ohne die Einschränkung auskommt, dass es Wahrheit konkret immer nur in der iterativen Annäherung gibt? Lässt sich dann aber das vollmundige Postulat, Freiheit dürfe nicht in eine höhere Einheit synthetisiert werden, halten? Das Problem lässt sich auch andersherum wenden: Das Gelingen der Apelschen Letztbegründung setzt voraus, dass die Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit zwischen Aussageinhalt und Aussagevollzug akzeptiert wird. Damit aber wird die Grenze zwischen theoretischer und praktischer Vernunft überschritten: Letztlich bewahrheitet sich auch theoretisch die Theorie in der Praxis. Aber was soll dann damit gewonnen werden, wenn Pröpper die synthetische Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft so schroff einseitig zur praktischen Vernunft hin aufheben will? Warum dieses so harte Insistieren darauf, dass (mit Faust) im Anfang die Tat sei und nicht das Wort?

Die Ableitung einer ethischen Fundamentalnorm aus dem Freiheitsbewusstsein macht mit Kant keine Schwierigkeiten: Freiheit, insofern sie praktisch wird, muss sich selber wollen und mithin die Freiheit jedes anderen Wesens, das im Bewusstsein der Freiheit lebt (507). Auf dieser programmatischen Grundlage handelt Pröpper die theologischen Themen ab, die bei der Frage des Menschen nach sich selbst berührt werden: Schöpfung (*imago*-Lehre, Naturbegriff, natürlicher Gottesbezug), Sünde und Gnade sowie Gnade und Erneuerung. Die argumentative Linie ist klar erkennbar, auch wenn die Referate philosophie- und theologiegeschichtlicher Positionen offensichtlich aus Vorlesungszusammenhängen eingefügt wurden, erkennbar an den suggestiven Moderationen, mit denen der Autor durch die Geistesgeschichte führt („Beginnen wir also…", [8] „Aber gehen wir schrittweise vor …" [778] usw.).

In der Fülle des aufgegriffenen dogmengeschichtlichen Materials scheint die Generallinie einer neuen „großen Erzählung" des Christentums deutlich durch: Die menschliche Vernunft kommt durch die freie Reflexion auf „die Kontingenz ihres eigenen und alles ihr gegebenen Daseins" (mit Schleiermacher) über die Frage nach „absoluter Begründung" zu einer „Minimalbestimmung von Gott" (592) als „freier von Mensch und

Welt verschiedener Wirklichkeit“ (602), als des „Herrn des Seins (Schelling)“ und als der „alles bestimmenden Wirklichkeit (Pannenberg)“ (612), über die weitere Aussagen nur gemacht werden können, indem biblische Offenbarungsgehalte von diesem Minimalbegriff prädiziert werden, weshalb der bibeltheologisch konzipierten Eigenschaftslehre Hermann Cremers von 1897 erstaunlicherweise im Kontext dieser dezidiert rationalen Theologie nachgerade klassischer Rang zugesprochen wird (607). Pröpper positioniert sich gegen den im Katholizismus vorherrschenden Thomismus selbst in skotistischer Tradition. Nicht ein analoges Verständnis des Seins bildet die Grundlage des Gottesbegriffes. Gott sei vielmehr im univoken Sinne frei und somit *all*-mächtig (599–613). Bang scheint dem Autor mit dieser starken Allmachtstheologie doch auch ein wenig zu sein, wenn er nämlich die Frage aufwirft, ob sich aus der „Unüberbietbarkeit“ des Ausdrucks göttlicher Heilszuwendung in Jesus Christus auch wirklich deren *Endgültigkeit* ergebe. Was verbürgt die Zuverlässigkeit des Gottes, dessen Begriff durch die Souveränität der Allmacht bestimmt ist? Dieser Zweifel wird mit einem dogmatischen Reflexionsabbruch beschieden: An Gottes endgültigen Heilswillen zu zweifeln hieße, „einen nominalistischen Argwohn auf Gott zu projizieren“ und „schäbiger von ihm zu denken, als wir es Menschen gegenüber tun würden“ (1310). Emphasen dieser Art markieren an einigen Stellen unerwartete Reflexionsabbrüche in Pröppers Werk. Bisweilen werden an entsprechenden Stellen auch erfahrungsferne Idealisierungen beschworen: Liebe, die „ernsthaft den Namen Liebe verdient“ ist „Selbstoffenbarung“ im strengen Sinne des Begriffes, also Identität von Subjekt und Aussage (1307 f). Wenn dem so wäre, wäre wohl Gott das einzige liebesfähige Subjekt, weil die strenge Identität von Subjekt und Aussage schon an der Endlichkeit des Menschen scheitert. (Über-)emphasen dieser Art ergeben sich wahrscheinlich aus der eigenartigen Doppelbestimmung des Werkes, einerseits Hermeneutik sein zu wollen und andererseits transzendental argumentierende Begründungstheorie.

Der rationale Minimalbegriff Gottes ermöglicht es, Gott zu denken als *creator ex nihilo,* der als solcher seiner Welt gegenüber vor allem frei sein kann und so eine dem Freiheitsdenken gemäße Konkretion von Schöpfungs-, Geschichts-, Offenbarungs- und Vollendungsglauben ermöglicht (602). Die mit einem so streng voluntaristischen Gottesbegriff verbundene Bedrohung des Menschen und seiner Freiheit sieht Pröpper behoben durch „Gottes Selbstoffenbarung“ im Neuen Testament als „unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe Gottes“ (68). Von der Selbstoffenbarung Gottes als für den Menschen entschiedener Liebe her werden sowohl Gottes Wesen als auch der Sinn der Schöpfung erkennbar: Gott hat den Menschen geschaffen, weil der freie Gott den freien Menschen wollte, auf

dass er in der Affirmation eigener und fremder Freiheit „Partner und Freund“ sei seines freien göttlichen Ursprunges (488–658). Im engen Anschluss an die Bände II/1 und 3 der Theodramatik von Hans Urs von Balthasar deutet Pröpper das Verhältnis von prinzipiell absoluter Freiheit des Menschen zur Endlichkeit ihrer materiellen Realisation als den Punkt, an dem Freiheit über jede ihrer Verwirklichungen hinausweist auf die „freie Selbsterschließung“ sowohl des anderen Menschen als auch Gottes (312–315). Gott entspreche dieser zur Dialogizität hindrängenden Freiheitstranszendenz, insofern er im Anschluss an Richard von St. Viktors tripersonalem Gottesbild erkannt wird als „im höchsten Maße vollkommene Liebe“ (1334 f), mit der zugleich das *Wesen* Gottes gemeint ist als auch die Dreiheit der Personen, die nun so sehr mit dem Wesen Gottes identisch zu denken sind, dass entgegen dem Sprachgebrauch seit den urchristlichen Symbolen jeder Gedanke an eine sukzessive Generation zu vermeidenm sei (1336).

Gott als die sich in Ewigkeit trinitarisch vollziehende Liebe schafft den Menschen aus Liebe zur Freiheit. Im „Entschluß zu anderer Freiheit“, in der Selbstbestimmung zur unbedingten Anerkennung fremder Freiheit verwirklichen Menschen die ihnen gegebene Freiheit dem Sinn ihres trinitarischen Ursprunges gemäß (638). Konsequenterweise kann die Missachtung der eigenen wie der fremden Freiheit als das Wesen der Schuld gedeutet werden, die den Widerspruch des Menschen mit sich selbst einschließt und – über den Gedanken des verewigten Selbstwiderspruches – die Denkbarkeit der „Wirklichkeit einer ewigen Verdammnis“ (739). Mit ihr verfehlen Menschen auch die Wirklichkeit göttlicher Liebe und setzen sich als Sünder, was allerdings erst da zu Bewusstsein kommt, wo das Leben „im Lichte des Glaubens“ gedeutet wird (736). Georg Essen konzentriert im 12. Kapitel seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Erbsünde“ konsequent auf den begrifflichen Widerspruch von Schuld und Vererbung und folgert, die Erbsündentheorie nicht weiter zu vertreten (1154). Zwar konzediert er eine denkbare sinnvolle Hermeneutik des Ursündendenkens im Sinne von Kants radikal Bösem und Kierkegaards Begriff der Angst sowie im Anschluss an Rahners „Sünde der Welt“, ohne dass aber diese Deutung entfaltet würde. Zur theologiegeschichtlichen Autorität der „Option für eine im starken Sinne verstandene Freiheit“ (882) wird Johannes Duns Skotus. Erlösung ist in seiner Spur zu denken als göttliche *acceptatio*, mit der der trinitarische Gott als Liebe, der als solcher das Wesen der (rechtfertigenden und erlösenden) Gnade ist, den freien Menschen auch in dessen Schuldverhaftung *annimmt* (1281–1286). Abgewiesen wird auch an dieser Stelle wieder Thomas von Aquin und mit ihm Karl Rahner: Nein, die Gnade bewirkt wie die Schuld keine entitative Veränderung des menschlichen Wesens (1281). Gnade ist ein Bewusstseinsgehalt des gläubigen Men-

schen und deshalb konsequenterweise „ohne Kenntnis des Christentums schlechthin undenkbar“ (1483). Die Lehre von Heiligung und Vollendung findet konsequenterweise in dieser theologischen Anthropologie keinnen Platz mehr. Das Thema der Eschatologie wird von Magnus Striet konzentriert auf die Hoffnung auf Gott als letzten Garanten für den Sinn einer unsinnigen und gewalttätigen Geschichte (1490–1516), die wiederum eine Hoffnung aus der „Logik des Glaubens“ (1520) sei. Die freien Menschen hoffen im Scheitern der Menschheit an den Ansprüchen der Freiheit auf die erlösende, größere Freiheit Gottes.

Pröpper legt ein Stück genuiner Theologie vor, präzise argumentierend, souverän auswählend, bisweilen auch nur thetisch behauptend. Werke wie dieses sind in der Theologie der Gegenwart nicht so häufig. Sie sind Grund zu Freude und Dankbarkeit. Wer Pröpper folgen will, muss sehr vieles aufgeben von dem, was die Erneuerung der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert getragen hat und was ihre spezifische Prägung auch im interkonfessionellen Miteinander ausmachte. Die katholische Gnaden-, Heiligungs-, Vollendungs- und Sakramentenlehre bekennt gerade auch im ökumenischen Zusammenhang die *seinsmäßige* Verwandlung des Glaubenssubjektes in der Glaubensbiographie. Traditionelle Begriffe wie der des *Glaubensmysteriums* oder neuere wie derjenige der Gottes- oder Gnadenerfahrung reflektieren diese Annahme einer seinsmäßigen Verwandlung, die als solche bewusst wird. Auch die evangelische Theologie weiß um die dramatische Erfahrung der in der gnadenhaften Ansprache Gottes erst ermöglichten Subjekthaftigkeit. Vgl. dazu den Beitrag von Christine Axt-Piscalar i. d. H., bes. 54–55.

In Pröppers Konzept hingegen fungiert die starke Betonung der Freiheit des Glaubensaktes so, dass nichts mehr von einem Prozess der heilsamen Wandlung der Selbstverortung des Menschen übrig bleiben kann. Glaube wird stattdessen im Medium der rein philosopisch arbeitenden Vernunft zum alleinigen Sichverhalten gegenüber dem vernommenen Gotteswort. Dies bleibt der einzige Zugang zu Gott in seiner Selbstmitteilung und damit zu Geist und Gnade. Ein Glaubensbegriff aber, der zum Sichverhalten geworden ist, schließt eine Theologie der gnadengetragenen Glaubensgenese ebenso aus wie geistliche Erfahrung im Alltag oder gar die Existenz anonymer Christen. Auch die Semantik des Korrelationsbegriffes wird so dunkel.

Das aber hat eine gewichtige Konsequenz: Mit der Betonung auf dem freien Sichverhalten ruht der Glaube letztlich allein auf der Autorität der Kirche, die seinen Inhalt verbürgt und das vorlegt, was von einer Freiheit anzunehmen ist. Denn die Freiheit ist bei Pröpper ja nicht durch ihre krea-

tiven Gestaltungspotentiale bestimmt, sondern wird als Wahlfreiheit; nämlich als das Vermögen, sich gegenüber Vorgegebenem zu verhalten, bestimmt. Auch hier steht Pröpper nahe bei dem Verständnis von Theologie als kirchlicher Glaubenslehre im Sinne des von ihm „groß“ genannten Schleiermacher (85).

Bestimmt zur Freiheit

Anmerkungen zu Thomas Pröppers theologischer Anthropologie – eine baptistische Stimme



Uwe Swarat[1]

I.

Die theologische Anthropologie hat nach Thomas Pröpper zur Aufgabe, die Existenz des Menschen in Sünde und Gnade darzustellen.[2] Das kann aber, wie er mit Recht sagt, nur geschehen, wenn zugleich die sachliche Voraussetzung jeder Rede von Sünde und Gnade berücksichtigt wird, nämlich die Erschaffung und Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Mensch überhaupt für Gott ansprechbar. Dass der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott erschaffen und bestimmt ist, ist ebenso deutlich eine *theologische* Aussage wie das Reden von Sünde und Gnade. Allerdings betrifft sie das allgemeine Wesen des Menschen, das als solches auch einer nicht von der Offenbarung Gottes herkommenden vernünftigen Einsicht zugänglich ist. Darum ist der erste Teil von Pröppers großem Werk den *philosophischen* Implikationen der theologischen Anthropologie gewidmet.

Pröpper versteht sein Werk als Nachvollzug der anthropologischen Wende des Denkens in der Aufklärung und schließt sich in dieser Hinsicht unter den neueren Theologen ausdrücklich dem evangelischen Dogmatiker Wolfhart Pannenberg an. Laut Pannenberg fällt der theologischen Anthropologie heute der Rang einer Fundamentaltheologie zu, weil die Beweislast für die Wahrheit des Gottesglaubens in der Neuzeit nicht mehr von der Naturerkenntnis, sondern nur noch von der Anthropologie getragen werden

[1] Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Studienleiter des Theologischen Seminars Elstal sowie Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

[2] Vgl. zum Folgenden *Thomas Pröpper:* Theologische Anthropologie, Freiburg 2011, 2 Bde (s. Rez. i. d. Heft, S. 24–29).

kann.[3] In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus lautet die entscheidende Frage für Pannenberg, ob der Gottesgedanke notwendiger Bestandteil menschlichen Selbstverständnisses ist. Da menschliche Subjektivität durch Freiheit konstituiert ist, stellt sich damit zugleich die Frage, ob Gott als Grund der menschlichen Freiheit denkbar ist.

In die katholische Theologie hat die anthropologische Wende seit Karl Rahner Einzug gehalten, in die evangelische bereits seit Friedrich Schleiermacher. Schleiermachers Ansatz wurde im 19. Jahrhundert nicht nur von der liberalen, sondern großenteils auch von der sog. positiven Theologie übernommen. Für Schleiermacher ist menschliches Selbstbewusstsein immer Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit und eben darin auch Gottesbewusstsein. Aus dem christlichen Selbstbewusstsein entwickelt er alle Inhalte der christlichen Lehre. Nicht unähnlich dazu hat die Erlanger Erweckungstheologie des 19. Jahrhunderts die christliche Gewissheit und die Inhalte der christlichen Wahrheit aus der Erfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt des Theologen geschöpft, also den Ausgangspunkt ebenfalls bei der menschlichen Subjektivität genommen.[4]

In einem noch anderen Sinne Bewusstseinstheologe ist auch der gewöhnlich nur als Bibeltheologe wahrgenommene Adolf Schlatter gewesen. Er entfaltet seine Theologie nicht wie die alten Erlanger aus der *christlichen* Erfahrung, sondern aus der Beobachtung des allgemeinen menschlichen Bewusstseins. In der Einleitung seiner Dogmatik schreibt er: „Wenn unser Denken Wirklichkeit erfassen will und Wahrheit sucht, hat es sein Arbeitsgebiet in unserem Bewußtsein, weil die Erkenntnis Gottes nur dadurch entstehen kann, daß das göttliche Handeln uns in unserem Bewußtsein erreicht und in dieses die Gewißheit Gottes legt.“[5] Dementsprechend setzt seine Dogmatik mit der Anthropologie ein, in die er die Gotteslehre integriert und die umfangmäßig nahezu die Hälfte des Buches ausmacht. Für Schlatter ist für uns Menschen der Gottesgedanke unvermeidlich, weil wir uns immer als Objekte von Kausalität verstehen. In der Gewissheit der Kreatürlichkeit sind das Selbst- und das Gottesbewusstsein unlöslich miteinander verknüpft. Auch Schlatters Schüler Paul Althaus stimmt Schleiermacher darin zu, dass die Theologie als Anthropologie einsetzen muss, und unterstreicht zugleich, dass es sich dabei nicht um Kausalschlüsse von einem menschlichen Tatbestand auf eine übermenschliche Ursache handele.

3 *Wolfhart Pannenberg:* Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen ²1978, 9,28.

4 Vgl. *Johann von Hofmann:* Der Schriftbeweis, Nördlingen ²1857, 10: „Die Erkenntniß und Aussage des Christenthums muß vor Allem Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen sein.“

5 *Adolf Schlatter:* Das christliche Dogma, Stuttgart ²1923, 14.

„Gott wird nicht von der Vernunft *aus* einer irdischen Gegebenheit *erschlossen,* sondern er bezeugt sich *in* und *mit* der Bestimmtheit unseres Seins."[6]

Karl Barth hat diesen Ansatzpunkt der Gotteserkenntnis bei der Anthropologie und damit auch die Vorstellung von einer allgemeinen Gottesoffenbarung vor und außerhalb der Christusoffenbarung strikt abgelehnt. Für ihn fußt die Theologie ausschließlich auf der Verkündigung des Wortes Gottes und hat auch nichts anderes als das Wort Gottes auszulegen. Aber schon sein früher Mitstreiter innerhalb der sog. Dialektischen Theologie, Emil Brunner, hat diese Aufgabenbeschreibung als zu eng angesehen. Brunner plädierte für eine „Eristik" (Debattierkunst) als „andere Aufgabe der Theologie" neben der Dogmatik.[7] Die eristische Theologie habe zu zeigen, dass der Mensch sich selbst nur im Glauben richtig verstehen kann. Sie bewege sich also innerhalb der Anthropologie als des gemeinsamen Bodens von Glaube und Nichtglaube. Die allgemein-menschliche Frage nach Gott ist nach Brunner der Anknüpfungspunkt im Menschen für die Verkündigung des Evangeliums.

Eine Anknüpfung der christlichen Verkündigung an das menschliche Selbstverständnis ist nur möglich, wenn dieses Selbstverständnis bereits Reaktion auf eine ursprüngliche, mit dem Menschsein als solchem gegebene Offenbarung Gottes ist. Die Wahrnehmung dieser Ur-Offenbarung oder Schöpfungsoffenbarung ersetzt nicht die Verkündigung des Evangeliums, sondern bildet deren Voraussetzung. Damit Glaube entsteht, ist sie notwendig, aber nicht hinreichend. Die Ur-Offenbarung vermittelt zwar ein Wissen um Gott, aber doch ein zwiespältiges. Die Frage, wie Gott zu uns steht, bleibt bei ihr letztlich offen, so dass der in der Schöpfung offenbare Gott zugleich der verborgene Gott ist. In der Ur-Offenbarung sind die Freiheit des Menschen und damit die Verantwortlichkeit für sein Tun begründet, zugleich aber auch seine Schuld und seine Unfreiheit gegenüber der Macht der Sünde.

Pannenberg hat das ursprüngliche Wissen des Menschen um Gott nicht in dieser Weise als Erfahrung des göttlichen „Gesetzes" in Relation zum „Evangelium" gestellt, aber doch ebenfalls seine Unzulänglichkeit für die Erkenntnis Gottes unterstrichen. Indem die Anthropologie die unverlierbar religiöse Dimension des Menschseins aufweist, erreicht sie nach Pannenberg nur eine gewissermaßen „leere" Transzendenz. Dass der den

6 *Paul Althaus:* Die christliche Wahrheit, Gütersloh [8]1972, 64.

7 *Emil Brunner:* Die andere Aufgabe der Theologie (1929), jetzt in *E. Brunner:* Ein offenes Wort, Bd. 1, Zürich 1981, 171–193.

Menschen tragende jenseitige Seinsgrund Gott als Person ist, kann nicht aus der Selbsterkenntnis des Menschen geschlossen werden, sondern nur aus der Geschichte. Die Wirklichkeit Gottes kann sich nämlich nicht nur innersubjektiv, sondern muss sich auch an der Welterfahrung des Menschen erweisen. Die in der Struktur des menschlichen Daseins vorausgesetzte Transzendenz kommt erst in den Religionen mit ihrer Geschichte zur Erscheinung. Insofern ist auch für Pannenberg die natürliche Gotteserkenntnis auf die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus Christus hingeordnet.

Pröpper drückt diese Hinordnung so aus, dass die Liebe Gottes nicht zum Wesensbestand des Menschen gehört, ihre Mitteilung an den Menschen aber doch voraussetzt, dass der Mensch für sie empfänglich ist. Die Sünde muss als Selbstwiderspruch des Menschen begriffen werden und setzt darum die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott voraus.

II.

Die Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott ist auch gemeint, wenn von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen wird. Pröpper entfaltet und diskutiert diesen Begriff von Schrift und Tradition her – in intensivem Gespräch mit der evangelischen Theologie. Dabei würdigt er vor allem Emil Brunners Konzeption, der die Verantwortlichkeit des Menschen (im Sinne seiner Antwortfähigkeit auf Gottes Anruf) als formalen Aspekt der Gottebenbildlichkeit unterschieden hat vom Leben des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott (seinem Sein in der Liebe Gottes durch positive Antwort auf Gottes Anruf) als dem materialen Aspekt der Gottebenbildlichkeit. Trotz der Kritik Barths an Brunners Konzeption wird man sie mit Pröpper als nach wie vor tragfähig ansehen können, da sie sowohl den doppelten biblischen Sprachgebrauch aufnimmt (einerseits der Mensch als solcher, andererseits Jesus Christus das Bild Gottes) als auch dem Umstand Rechnung trägt, dass die durch die Sünde bewirkte Trennung des Menschen von Gott ihren Charakter als Schuld verlöre, wenn der Mensch Gott gar nicht verantwortlich wäre.

So richtig es also ist, dass die Sünde des Menschen seine Gottebenbildlichkeit im Sinne der verwirklichten Gemeinschaft mit Gott zerstört hat, so eindeutig ist damit auch vorausgesetzt, dass die Gottebenbildlichkeit im Sinne der Antwortfähigkeit des Menschen durch die Sünde *nicht* zerstört werden kann. Brunners differenzierter Begriff der Gottebenbildlichkeit integriert sowohl die reformatorische Lehre vom Verlust der Gottebenbild-

lichkeit (als *iustitia originalis,* „Ursprungsgerechtigkeit", verstanden) durch die Sünde als auch – wie Pröpper anerkennend formuliert – überraschend genau den gültigen Sinn der patristischen Unterscheidung von *imago* und *similitudo,* „Bild" und „Gleichnis" Gottes nach Gen 1,26.[8] Zugleich hat Brunners Konzept den Vorteil, dass es auf die (in der reformatorischen Lehre geläufige) quantifizierende Rede von einem „Rest" der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit beim Sünder ebenso verzichten kann wie auf das traditionell katholische Zwei-Stockwerks-Schema von Natur und Gnade.

Pröpper befasst sich auch mit Helmut Thielickes Verständnis von der Gottebenbildlichkeit. Dieses Konzept ist in der gegenwärtigen evangelischen Kirche und Theologie vielfach wirksam geworden. Für Thielicke bleibt der Mensch auch als Sünder Gottes Ebenbild – allerdings nur in dem Sinne, dass Gott seinem Liebeswillen zum Menschen dauerhaft treu bleibt. Die Gottebenbildlichkeit ist demzufolge das Bild, das Gott vom Menschen hat; sie liegt nur in Gott und nicht im Menschen. Thielicke setzt die Gottebenbildlichkeit mit dem Personsein des Menschen gleich, definiert Personsein aber nicht wie Brunner als Ansprechbarkeit für Gott, sondern als Angeredetwerden durch Gott. Personalität bzw. Gottebenbildlichkeit ist in diesem Sinne keine Eigenschaft des Menschen, sondern eine *dignitas aliena,* „fremde Würde". Pröpper fragt mit Recht, ob eine solche, rein passive Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu Gott der Abzielung der göttlichen Anrede auf eine menschliche Antwort gerecht wird. Aktuelles Angeredetwerden setze immer ontische Ansprechbarkeit voraus.

Thielickes Anthropologie wurde in den letzten Jahren häufig bei evangelischen Stellungnahmen zu medizinethischen Problemen rezipiert. Dass auch gehirngeschädigte, komatöse Menschen und Embryos eine Würde als Menschen haben und nicht einfach Objekte medizinischer Experimente werden dürfen, wird häufig damit begründet, dass die Menschenwürde eine *dignitas aliena* sei, die allein in der Zuwendung Gottes gründe und deshalb durch keinen geistigen oder organischen Mangel bei den Betroffenen in Frage gestellt werden könne. Diese Argumentation leistet der begrüßenswerten Absicht des Lebensschutzes jedoch einen Bärendienst, da man bewusst auf Vernunftgründe dafür verzichtet, dass die betreffenden Lebewesen tatsächlich Menschen, Personen und Gottes Ebenbilder sind. Man beschränkt sich auf ein theologisches Postulat, das über den Kreis der Gläubigen hinaus keine Geltung beanspruchen und damit auch keine gesellschaftliche Wirkung entfalten kann.

[8] *Thomas Pröpper:* Theologische Anthropologie, a. a. O., 237.

Pröpper dagegen begreift die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit guten Gründen als „seine unverlierbare Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott“, wobei diese „Bestimmung“ dem Menschen nicht einfach äußerlich bleibt, auch nicht ein durch die geschichtliche Entwicklung erst zu erreichendes Ziel (im Sinne einer „werdenden Gottebenbildlichkeit“) darstellt, sondern im Sinne einer „im geschöpflichen Wesen des Menschen verankerten Ansprechbarkeit für Gott, die durch Gottes freie Zuwendung erfüllt, aber auch vorausgesetzt wird“, zu verstehen ist.[9] Der Mensch ist durch seine Erschaffung „Gottes möglicher Partner und Freund“ (so die Überschrift des 6. Kapitels).

Damit ist der Mensch zugleich auch als freies Wesen erkannt. Freilich nicht als ein *unbedingt* freies, sich selbst setzendes Wesen, sondern als ein *bedingt* freies, von Vorgaben abhängiges Wesen. Vielleicht müsste man noch stärker als Pröpper unterstreichen, dass die menschliche Freiheit eine verdankte Freiheit, also eine ihm gegebene ist. Der Mensch ist ja eben als Geschöpf Gottes frei, d. h. weil er sich als freies Wesen von Gott empfangen hat, und er ist frei, damit er seine ihm gegebene Bestimmung erfüllen kann. Diese Bedingtheit der Freiheit ist aber auch philosophisch deutlich erkennbar. Gerade die seit der Jahrtausendwende durch die Hirnforschung neu angestoßene Diskussion um die Willensfreiheit sollte deutlich gemacht haben, dass weder die idealistische Verabsolutierung noch die naturalistische Leugnung der menschlichen Freiheit der Wirklichkeit gerecht wird. Gegen den Naturalismus kann man schon aus Vernunftgründen festhalten, dass der menschliche Wille nicht determiniert ist. Jeder, der das Gegenteil behauptet, leidet unter dem Selbstwiderspruch, dass diese Behauptung ein Akt menschlicher Freiheit ist und ein freies Denken überzeugen will. Allerdings ist der menschliche Wille nur aufgrund und im Rahmen gegebener Bedingungen frei zur Entscheidung. Dieser anthropologische Sachverhalt ist auch für die Soteriologie, d. h. für die Lehre von Sünde und Gnade bedeutsam.

III.

Innerhalb der Gnadenlehre bildet das Verhältnis von Gottes Gnade und menschlicher Freiheit ein Schlüsselproblem. Die Behandlung dieses Problems hat Thomas Pröpper in seinem anthropologischen *opus magnum* Michael Greiner überlassen. Im Unterschied zu anderen Kapiteln lässt sich

[9] *Thomas Pröpper:* Theologische Anthropologie, 269.

der Autor hier nicht auf ein Gespräch mit der evangelischen Theologie ein, sondern bleibt ganz im Rahmen der inner-katholischen Diskussion. Dennoch sind die Ausführungen auch für evangelische Leser nützlich, weil das hier verhandelte Problem sich sachlich auch innerhalb der evangelischen Theologie stellt und weil es innerhalb der katholischen Theologie deutlich gründlicher diskutiert worden ist als auf evangelischer Seite – wo man das Problem oft vorschnell durch Berufung auf die Reformatoren für gelöst erklärt. Die Frage ist so komplex, dass sie in der katholischen Theologie bis heute keine lehramtliche Entscheidung gefunden hat.

Die Problematik der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit stellte sich der römisch-katholischen Theologie und Kirche vor allem nach dem Trienter Konzil. Dieses Konzil hatte auf die reformatorische Leugnung der menschlichen Willensfreiheit bei der Rechtfertigung mit einer Bekräftigung dieser Freiheit reagiert – allerdings ohne zu erklären, wie sich die Freiheit des menschlichen Willens mit der Unwiderstehlichkeit des göttlichen Gnadenwirkens verträgt, die Augustinus und Thomas von Aquin gelehrt hatten. Folgerichtig kam es um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zu einem Streit über diese Frage, der als thomistisch-molinistischer Gnadenstreit in die Geschichte der Theologie eingegangen ist. Als Vertreter der thomistischen Seite behauptete der spanische Dominikaner Domingo Bañez, dass alle Bewegung in der Schöpfung und damit auch jede menschliche Willensregung vollständig von einer göttlichen *praemotio,* „Vorausbewegung", bestimmt wird. Demgegenüber plädierte der Jesuit Luis de Molina, ebenfalls Spanier, für die ursprüngliche Selbstbestimmung geschöpflicher Freiheit.

Greiner bietet eine problemgeschichtliche Skizze dieses Gnadenstreits und erörtert dann neuere Antwortstrategien auf die alte Frage. Dabei unterstreicht er, dass die alte Frage nach wie vor aktuell ist und die neueren Antworten sich als unzureichend erweisen. Greiner selbst entscheidet sich im Wesentlichen für die molinistische Seite, also für die Anerkennung „einer formal ursprünglich sich selbst bestimmenden geschöpflichen Freiheit vor und gegenüber Gott und seinem Gnadenwirken, die von diesem als solchermaßen ursprünglich freie in eigener souveräner Schöpferfreiheit … gewollt ist".[10] Die von der thomistischen Seite behauptete Allkausalität Gottes widerspricht für ihn dem Gesamtduktus der biblisch bezeugten gottmenschlichen Geschichte und führt zu zwei gleichermaßen inakzeptablen soteriologischen Konsequenzen – nämlich entweder zur Prädestination nur einer Auswahl aus der Menschheit zum Heil oder zur *apokatastasis pantoon,* zur „Allversöhnung".

10 *Thomas Pröpper:* Theologische Anthropologie, 1432.

Blickt man von evangelischer Seite auf diese Behauptung menschlicher Freiheit auch gegenüber dem göttlichen Gnadenwirken, dann wird man entweder den Kopf schütteln, weil sie einem von der zwinglianischen oder calvinischen Prädestinationslehre und vom *mere passive,* „ausschließlich passiv", der lutherischen Rechtfertigungslehre her als Semipelagianismus erscheint, oder man wird zuzugeben bereit sein, dass die reformatorische Rechtfertigungslehre ohne eine positive Zuordnung der Gnade Gottes zur Freiheit des Menschen in einem weltanschaulichen Determinismus untergehen muss. Die evangelischen Freikirchen haben, jedenfalls soweit sie in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts oder in ihrer Folge entstanden sind, in Lehre und Frömmigkeit bisher oft zu einseitig die Willensfreiheit des Menschen betont und an seine Entscheidung zum Glauben appelliert. Die älteren Freikirchen, wie die Mitte des 18. Jahrhunderts hervorgetretenen Methodisten oder die zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstandenen Baptisten, haben zu Anfang in ihren eigenen Reihen noch lebhafte theologische Auseinandersetzungen um die calvinistische Prädestinationslehre geführt (siehe die Debatten zwischen John Wesley und George Whitefield sowie die Aufteilung der englischen Baptisten in *General* und *Particular Baptists*), sich dann aber weitgehend gegen die prädestinatianischen Vorstellungen von einer unwiderstehlich wirkenden und die Erwählten sicher im Glauben bewahrenden göttlichen Gnade gewendet (die Baptisten in England und in Deutschland erst Ende des 19. Jahrhunderts, dann aber mit durchschlagender Wirkung).

Innerhalb der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts gibt es erfreulicherweise auch jenseits der freikirchlichen Tradition die Bereitschaft, die Freiheit des Menschen nicht von Gottes Gnade und Vorsehung verschlingen zu lassen. Wieder wäre hier der Reformierte Emil Brunner zu nennen, der Zwinglis und Calvins Vorsehungslehre einen „Determinismus von oben" nannte (in Analogie zum naturalistischen Determinismus „von unten").[11] Brunner versteht den Gott der biblischen Offenbarung als einen Gott, der sich selbst begrenzt, um der Schöpfung neben sich und im Menschen sogar als Gegenüber zu sich Raum zu schaffen. Diesen Gedanken von der Schöpfung als Selbstbeschränkung Gottes hat Jürgen Moltmann aufgegriffen und ihn mit der *Zimzum*-Lehre der jüdischen Mystik verknüpft (*Zimzum* als Kontraktion oder Inversion Gottes zum Zweck der Schöpfung aus Nichts).[12]

11 *Emil Brunner:* Dogmatik II, Zürich ²1960, 186 f.

12 *Jürgen Moltmann:* Trinität und Reich Gottes, Gütersloh 1980, 123–127.

Die nachdrücklichste Begründung für Möglichkeit und Notwendigkeit menschlicher Freiheit auch Gott gegenüber stammt allerdings von einem Lutheraner, nämlich vom Heidelberger systematischen Theologen Peter Brunner. In seinem Aufsatz „Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte" nimmt er den Ausgangspunkt bei der Glaubenserkenntnis, dass Gott sich von Ewigkeit her selbst dazu bestimmt hat, des Menschen Gott zu sein, also nicht nur an sich, sondern auch für uns Gott zu sein.[13] Damit ist zugleich gegeben, dass Gott mit seinen menschlichen Geschöpfen ein Bundesverhältnis eingeht, sie zu seinen Partnern macht, ihnen die Möglichkeit zur Antwort auf seine Anrede gibt und damit Raum für Heilsgeschichte schafft – eine Geschichte zwischen Gott und Mensch, in der auf beiden Seiten (beim Menschen und ebenso bei Gott!) Reaktionen auf das Handeln des andern, „neue Antworten" (110f) und „ein echtes geschichtliches Entscheiden" (112) möglich und nötig sind. Die Selbstbestimmung Gottes zur Partnerschaft mit dem Menschen, seine Kondeszendenz zu den Menschen, begründet für P. Brunner also die Heilsgeschichte und darin eingeschlossen die Freiheit des Menschen. Die aus der Antike überkommenen Vorstellungen von einer abstrakten Unveränderlichkeit und Allwissenheit Gottes müssen dagegen fahren gelassen werden. „Um des in Freiheit eingegangenen Bundesverhältnisses willen will Gott echte Antworten des Menschen, … auch für Gott kraft seiner Kondeszendenz überraschende Antworten, … eben Antworten in einer echten Geschichte" (111f).

Um der von Gott gewollten Liebesgemeinschaft mit den Menschen willen, so Peter Brunner, muss die Freiheit, mit der Gott sich zum Gott für uns bestimmt hat, ihre Entsprechung finden in der Freiheit, mit der der Mensch sich zum Menschen für Gott bestimmt. Man findet bei Brunner den tiefen Gedanken, dass Gott die Gabe des Lebens und der Liebe von seinem menschlichen Geschöpf nicht einfach unverändert, sondern „angereichert" zurückbekommen möchte, „angereichert mit dem Höchsten, was wir haben, mit unserem Selbst, mit unserem Herzen" (115). Weder die Vollendung der Schöpfung noch die Erlösung von der Sünde kann demnach eine einseitige Allmachtshandlung Gottes sein. Zwar kann das Gefängnis der Sünde niemals durch den freien Willen des Menschen, also von innen her, aufgesprengt werden, so dass insoweit Luthers Lehre vom unter die Sünde versklavten Willen (*servum arbitrium*) uneingeschränkt in Kraft bleibt. Nur das Wirken des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament kann dem Sünder die Tür zu Buße und Glauben aufstoßen. Aber diesen von außen eröffneten Weg aus der Gefangenschaft in die Freiheit nun auch tat-

13 *Peter Brunner:* Pro Ecclesia, Berlin und Hamburg 1962, 108–125.

sächlich zu gehen, dazu zwingt Gott keinen Menschen. Auch als Heiliger Geist macht sich Gott uns Menschen gegenüber so schwach und arm, „dass der Sünder stärker werden kann als Gott“ (122). Von einer Unwiderstehlichkeit der Gnade kann um der recht verstandenen Gottheit Gottes willen also nicht die Rede sein.

Wenn in der lutherischen Theologie Peter Brunners Gotteslehre stärker rezipiert worden wäre, dann hätte wohl auch in der Gemeinsamen Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre von 1999 noch kräftiger und klarer von der Freiheit des Menschen geredet werden können.[14] Immerhin jedoch betont dort die lutherische Seite, dass sie dem Menschen zwar jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags zu seiner Rechtfertigung absprechen, nicht aber sein „volles personales Beteiligtsein im Glauben“ leugnen will (Nr. 21). Wichtig ist auch, dass die Lutheraner ausdrücklich nicht verneinen, „dass der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann“ (ebd.). Dieser Punkt wird auch durch die Stellungnahme bekräftigt, mit der der Weltrat methodistischer Kirchen 2006 mit Zustimmung der Lutheraner und der Katholiken der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre beigetreten ist.[15] Die Methodisten erklären darin: „Dass Menschen auf den Ruf Gottes antworten können, ist nur dank des vorausgehenden Wirkens Gottes möglich. Nach Wesley ‚unterstützt‘ die Gnade Gottes die menschliche Antwort, aber ‚erzwingt‘ sie nicht …“ (Nr. 4.1).

Unter dieser Perspektive wird klar, dass die in Thomas Pröppers theologischer Anthropologie dargelegte Lehre von Gnade und Freiheit auch auf evangelischer Seite – bei Reformierten, Lutheranern und Freikirchlern – Zustimmung finden kann.

14 Text in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. III, Paderborn und Frankfurt a. M. 2003, 419ff).

15 Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. IV, Paderborn und Leipzig 2012, 1158ff.

Reformatorische Freiheit und neuzeitliche Autonomie

Randbemerkungen im Anschluss an Wolfgang Huber und Hans Joas



Bernd Oberdorfer[1]

Wolfgang Huber hat als Ratsvorsitzender der EKD das Profil des gegenwärtigen Protestantismus dezidiert mit der Formel „Kirche der Freiheit" beschrieben. Umso mehr Beachtung verdient, dass jetzt freiheitstheoretische Texte von ihm aus den vergangenen drei Jahrzehnten in einem kleinen Band gesammelt erschienen sind,[2] der belegt, dass das Nachdenken über „kommunikative Freiheit" sein gesamtes theologisches und kirchliches Wirken begleitet hat. Die folgenden Randbemerkungen greifen nun nur einen Aspekt aus diesem Konzept auf, nämlich die Verhältnisbestimmung zwischen reformatorischer Freiheit und neuzeitlicher Autonomie, und behandeln ihn im Problemhorizont der „affirmativen Genealogie" der neuzeitlichen Freiheitsrechte, die Hans Joas in seinem Buch „Die Sakralität der Person"[3] entwickelt hat.

Die Frage, um die es geht – sie hat eine historische und eine systematische Dimension –, ist die folgende: Wolfgang Huber will einerseits den Protestantismus einzeichnen in die Entstehungsgeschichte des modernen Freiheitsverständnisses. Die Reformation charakterisiert er entsprechend als „Wiederentdeckung der christlichen Freiheit"[4]. Andererseits grenzt er aber das christliche Freiheitsverständnis auch ab gegen ein neuzeitliches

1 Prof. Dr. Bernd Oberdorfer hat den Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen der Universität Augsburg inne.

2 *Wolfgang Huber:* Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, hg. von *Helga Kuhlmann* und *Tobias Reitmeier,* München 2012.

3 *Hans Joas:* Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

4 *Huber,* a. a. O., 17: „Reformation heißt nichts anderes als die Wiederentdeckung der christlichen Freiheit". Vgl. zu Hubers Reformationsdeutung den ganzen Abschnitt 13–56.

Freiheitsverständnis, das er durch Selbstbestimmung, Selbstdurchsetzung, Selbsterhaltung, Autonomie, Konkurrenz etc. gekennzeichnet sieht.[5]

Offensichtlich entsteht hier ein Dilemma: Natürlich kann man das reformatorische Freiheitsverständnis so bestimmen, dass es sich unterscheidet vom „neuzeitlichen Freiheitsverständnis". Dann hat man aber Schwierigkeiten, die Reformation zur (Vor-)Geschichte der neuzeitlichen Freiheit zu rechnen. Mindestens muss man dann ein durch Selbstbestimmung und Autonomie charakterisiertes Freiheitsverständnis als Missverständnis des reformatorischen Impulses, gar als Abweichung davon deuten. Dann ist man aber sehr schnell im Lager eines christlichen Antimodernismus, der die Entwicklungen der Moderne primär negativ wahrnimmt als Entwurzelung, Herauslösung aus Gemeinschaftsbindungen, Selbstermächtigung des Menschen, Subjektivismus, Individualismus, Egoismus – etwa in dem Sinn, in dem Karl Barth im großen Einleitungskapitel seiner Geschichte der „Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert" die ganze Kultur der Neuzeit (von der Politik über die Philosophie bis hin zur Gartenkunst) als „Zeitalter des Absolutismus" (nämlich im Wortsinn der „Loslösung") bezeichnet hat.[6] Dass Wolfgang Huber das so nicht will, liegt auf der Hand und geht auch aus seinem Buch deutlich genug hervor.

Nun ist aber – das kann man u. a. bei Hans Joas lernen – die Genealogie der neuzeitlichen Freiheit hochkomplex. Das Konzept von Freiheit als „Selbstbestimmung" und „Autonomie" ist nicht (oder jedenfalls nicht durchgängig und nicht primär) aus antichristlichen Motiven entstanden.

5 Vgl. etwa *Huber,* a. a. O., 25: „In der Neuzeit streitet die reformatorische Theologie der Befreiung mit einem anderen Freiheitsprojekt, das die menschliche Freiheit als selbstgemachte, selbst hergestellte Freiheit begreift. (…) Einem Freiheitsverständnis, das an Selbstverwirklichung und Selbstdurchsetzung gebunden ist, tritt im christlichen Glauben die Erinnerung an eine Befreiung entgegen, kraft deren Menschen sich als begrenzt wahrnehmen und auf Allmachtsphantasien verzichten können. Diese Erinnerung ist den verschiedenen konfessionellen Traditionen gemeinsam. In Assisi ist sie ebenso präsent wie in Wittenberg; der heilige Franz ist ebenso ihr Zeuge wie Martin Luther." Vgl., noch pointierter, 27 f: „(…) der Widerspruch zwischen christlichem Freiheitsverständnis und der Freiheitsauffassung des neuzeitlichen Besitzindividualismus (…). Nach der besitzindividualistischen Konzeption nämlich realisiert sich Freiheit in der Konkurrenz, in der Selbstdurchsetzung, im eigenen Fortkommen. (…) Dem tritt eine andere Vision gegenüber, nach der Freiheit und Liebe zusammengehören. (…) *Freiheit verwirklicht sich in der Solidarität, nicht in der Konkurrenz."*

6 *Karl Barth:* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (1947), Zürich [4]1981, 16–59: „Der Mensch im 18. Jahrhundert". Zur Entschränkung des Absolutismus-Begriffs vgl. 19: „‚Absolutismus' kann offenbar allgemein bedeuten: ein Lebenssystem, das gegründet ist auf die gläubige Voraussetzung der Allmacht des menschlichen Vermögens." Instruktiv ist die folgende Skizze des „absolutistisch(en) Mensch(en)".

Die Aufklärung in Deutschland war ja eine ziemlich protestantische Angelegenheit (Hans Joas hat gezeigt, dass selbst noch die Französische Revolution in ihrer frühen Phase, in die auch die Erklärung der Menschenrechte fällt, zwar antiklerikal, aber nicht antichristlich war[7]), und der Gedanke der „Selbstbestimmung" musste keineswegs mit der Ablehnung religiöser Bindungen und der Geringschätzung sozialer Verantwortung verbunden werden. Kants Konzept der „Autonomie" etwa hat mit erratischem Individualismus eher wenig zu tun. Es meint ja im strengen Sinne eine „Selbst-Gesetzgebung", genauer: eine Bejahung der Gebote der Vernunft, die so freiwillig erfolgt, dass das Individuum sie sich als eigene Leistung zurechnen kann; aber es geht dabei natürlich nicht um die Selbst-Durchsetzung partikularer Interessen, sondern um die individuelle Übernahme der universalistischen Perspektive der Vernunft.[8] Kant war im Übrigen auch weit davon entfernt, die Orientierung am Gemeinwohl im Namen der „Autonomie" zu desavouieren. Um nur ein besonders drastisches Beispiel zu nennen: In der Schrift „Was ist Aufklärung?", aus der gemeinhin nur der Satz „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen" zitiert wird,[9] nennt Kant Friedrich den Großen als Inbegriff des Aufklärers und nimmt positiv dessen Diktum auf: „räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*"[10] In der Semantik lutherischer Berufsethik könnte man sagen, Kant erkläre hier die Übernahme von sozialer Verantwortung in der funktionsadäquaten Erfüllung der Berufspflichten zum Gebot der Vernunft, mit anderen Worten: zu einem Implikat der Autonomie.

Kurz gesagt: Ich plädiere also dafür, aus der Genealogie des modernen Verständnisses von Freiheit als Autonomie und Selbstbestimmung christliche Motive nicht auszuschließen und umgekehrt ein christliches Freiheitsverständnis nicht gegen das Konzept von Freiheit und Selbstbestimmung zu profilieren.

Darüber hinaus plädiere ich aber auch dafür, dem *Individualismus* die ihm zustehende theologische Ehre zu erweisen. Es gehört zu den entscheidenden Impulsen der Aufklärung, das Individuum jedenfalls prinzipiell aus der Determination durch die Herkunftsbindung herausgelöst zu haben. Wir können uns heute wahrscheinlich kaum mehr vorstellen, welche Befreiung der frühliberale Gedanke bedeutet haben muss, dass gesellschaftliche Stellung, Zugang zu Bildung und Beruf und ökonomischer Wohlstand nicht

7 Vgl. *Joas,* 26–39.
8 So im Übrigen auch *Huber,* 57.
9 *Immanuel Kant:* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1785), in: *ders.:* Werke, hg. von *Wilhelm Weischedel,* Bd. 9, Darmstadt 1983, 53–61, hier: 53.
10 A.a. O, 55 (leicht variiert auch 61).

durch Herkunft, Stand, Religion etc. bestimmt sein dürfen, sondern allein durch individuelle Begabung und Leistung. Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts begonnen wurde, über die Aufhebung der Restriktionen gegen Juden und ihre Einbürgerung zu diskutieren.[11] Man könnte unter Verwendung von Kategorien Hans Joas' sagen, dass diese Individualisierung eine Dynamik der „Inklusion"[12] initiierte, die zunehmend auf andere Menschengruppen ausgriff. In der Frühromantik gab es erste – provokatorische, aber noch nicht sehr nachhaltige – Versuche, auch Frauen in diese Überlegungen einzubeziehen.[13] Hans Joas hat auf die Bewegungen zur Abschaffung der Sklaverei hingewiesen.[14] Aufs Ganze gesehen, hat die Dynamik der Relativierung der Herkunftsbindung und der Fokussierung auf das Individuum, die die Moderne bis in die Gegenwart durchzieht, so hohe Freiheitsgewinne für selbstgestaltete Lebensführung erzeugt, dass es nicht empfehlenswert ist, diese Entwicklung als Ausdruck eines fehlgeleiteten Individualismus pauschal zu denunzieren und ihr zu unterstellen, es folge daraus mit Notwendigkeit Egoismus, Vereinsamung, Vernachlässigung des Gemeinwohls etc. Im Gegenteil haben sich vielfältige neue Vergemeinschaftungsformen entwickelt, und Lebensformen, die bisher als deviant unterdrückt wurden, sind lebbar geworden, und das nicht etwa wegen einer vermeintlich liberalistischen Werte-Indifferenz, sondern im Gegenteil, weil das in ihnen obwaltende Ethos *als Werthaltung* erkennbar werden, grundsätzliche Anerkennung finden und sich daraufhin auch lebensweltlich stabilisieren und weiter entfalten konnte.[15] Dies setzt natürlich gesellschaftlich die Bereitschaft zu Devianzto-

11 Vgl. dazu meinen Beitrag: Sind nur Christen gute Bürger? Ein Streit um die Einbürgerung der Juden am Ende des 18. Jahrhunderts: Verheißungsvoller Ansatz für ein friedliches Zusammenleben oder erster Schritt zu den Nürnberger Gesetzen?, in: KuD 44 (1998), 290–310.

12 Vgl. *Joas,* 79 u. ö.

13 Vgl. exemplarisch *Friedrich Schleiermachers* „Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen", in: *ders:* Kritische Gesamtausgabe I/2, Berlin – New York 1984, 153 f.

14 In bestimmter Hinsicht gehört auch die gleichzeitig entstandene Tierschutzbewegung in diesen Kontext, indem sie das Tier in die Gemeinschaft der leidensfähigen Lebewesen inkludierte. Vgl. dazu *Martin H. Jung:* „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs". Der Tierschutzgedanke im Pietismus, in: *Bernd Janowski/Peter Riede* (Hg.): Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 1999, 128–154.

15 Prägnantes Beispiel ist die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Vgl. dazu meinen Beitrag: Homosexualität als ökumenische Herausforderung, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 471–481. – Auch *Hans Joas* betont, „wie wenig die moralische Lage der Gegenwart mit Begriffen wie ‚Liberalisierung' oder ‚Wertverlust' gekennzeichnet werden kann, stehen doch Lockerungen der Normen in einzelnen Bereichen oft deutlich gesteigerte Sensibilitäten in anderen gegenüber" (Joas, 97).

leranz voraus, und möglicherweise ist es ja ein Kriterium für eine „Kirche der Freiheit“ und ihre Glaubwürdigkeit „als Raum und als Anwalt der Freiheit“,[16] ob sie nach innen und außen zu solcher Devianztoleranz fähig ist.

Natürlich genügt es nicht, abstrakt das Loblied des freien Individuums zu singen. Schon frühe Kritiker Kants, unter ihnen der junge Friedrich Schleiermacher, haben den Blick auf die Realisierungsbedingungen von Freiheit gelenkt und darauf aufmerksam gemacht, dass Freiheit eines fördernden sozialen Umfelds bedarf.[17] Das heißt im Umkehrschluss, dass Freiheit ein fragiles Gut ist. In diesem Sinn verstehe ich auch Wolfgang Hubers Überlegungen zu den Gefährdungen der Freiheit, etwa angesichts ungleicher Partizipationschancen, ja zu den Gefährdungen *durch* Freiheit, etwa im Blick auf die Einschränkungen der Lebenschancen zukünftiger Generationen durch gegenwärtige Naturzerstörung und Ressourcenverschwendung.[18] Es geht ihm hier, wenn ich recht sehe, um die Entwicklung eines *realistischen* Freiheitsverständnisses. Ich würde nur sagen, dass dies nicht als spezifisch *christliches* Freiheitsverständnis einem neuzeitlichen Freiheitsverständnis *gegenübergestellt* werden muss, sondern in bestimmter Hinsicht als reflexive Selbstanwendung und Weiterführung eines aus christlichen und säkular-humanistischen Motiven amalgamierten neuzeitlichen Freiheitsverständnisses begriffen werden kann. Konzeptionelle Berührungen etwa mit dem neoaristotelischen „Sozialdemokratismus“ Martha Nussbaums sind bei Huber ja auch unverkennbar.[19]

Im Übrigen muss ein „Individualismus“ gar nicht notwendig mit einer Geringschätzung des Sozialen einhergehen. Bei Wolfgang Huber finden sich eingehende Ausführungen über die Bedeutung von Institutionen für die Realisierung von individueller Freiheit, und in Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen arbeitet er heraus, dass die Institutionen dem Individuum nicht einfach als eherne Größe gegenüberstehen, sondern in der kritischen Reflexion und dem Diskurs der Kommunikationsgemeinschaft der Gestaltung offenstehen müssen, wenn sie als Institutionen der Freiheit gelten sollen und Anerkennung finden können.[20] Man könnte dies auch mit Schlei-

16 *Huber,* 152.

17 Vgl. dazu *Bernd Oberdorfer:* Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799, Berlin – New York 1995 sowie kürzer *ders.:* Von der Freundschaft zur Geselligkeit. Leitkonfigurationen der Theorieentwicklung des jungen Schleiermacher bis zu den „Reden“, in: EvTh 56 (1996), 415–434. Vgl. auch *Michael Welker:* Schleiermachers geniale früheste Ethik, in: *ders.:* Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann, Frankfurt (M) 2009, 13–31.

18 Vgl. z. B. *Huber,* 7 f.

19 Vgl. *Martha C. Nussbaum:* Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: *dies.:* Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M. 1998, 24–85.

20 Vgl. *Huber,* 57–63. Vgl. dort übrigens 57 eine positive Bezugnahme auf den „neuzeitli-

ermacherschen Kategorien so formulieren, dass Selbstbildung sich im Vollzug der subjektiven Aneignung kommunikativ vermittelter objektiver semantischer Gehalte realisiert, wobei im Zuge dieser subjektiven Aneignung auch die objektiven semantischen Gehalte näherbestimmt und weitergebildet werden. Deshalb – und nur deshalb! – kann die individuelle Partizipation an institutionell geprägten Kommunikationsprozessen dann auch als Ausdruck gelebter Freiheit wahrgenommen werden und führt nicht in die Heteronomie.

Was hat dies mit reformatorischer Freiheit zu tun? Man tritt den Reformatoren sicher nicht zu nahe, wenn man sagt, sie seien nicht sonderlich devianztolerant gewesen. Sie wollten dezidiert keinen Pluralismus von nebeneinander existierenden unterschiedlichen Kirchen, sondern sie wollten die eine Kirche gemäß ihrem Verständnis des Wortes Gottes reformieren. Sie wollten dezidiert auch keinen innerkirchlichen Pluralismus: Noch der Augsburger Religionsfriede von 1555 war von dem Interesse gekennzeichnet, konfessionshomogene Gebiete zu erzeugen („cuius regio, eius religio"); dass es auf Reichsebene nun zwei erlaubte „Religionsparteien" geben sollte, hatten auch die Protestanten nur zähneknirschend akzeptiert, und die konfessionelle Koexistenz in den Reichsstädten war deutlich als Ausnahme ausgeflaggt. Und institutionell sind auch protestantische Kirchenvertreter häufig als heftige Gegner liberaler Freiheitsrechte aufgetreten. Dennoch gehört die Reformation in der Tat in die Vorgeschichte des modernen Freiheitsverständnisses. Auch hierfür finden sich bei Wolfgang Huber erhellende Passagen.[21] Ich nenne nur stichpunktartig einige Aspekte:

– Zumindest prinzipiell tritt der Einzelne in der Reformation der Institution gegenüber: Der Gehorsam gegen die geistliche und – etwas weniger deutlich – auch gegen die weltliche Obrigkeit wird relativiert, die „Freiheit eines Christenmenschen" gegenüber kirchlichen Regeln (Fasten, Wallfahrt etc.) geltend gemacht.

chen Freiheitsbegriff": „Der Übergang von Fremdzwang zu Selbstzwang oder Selbstbestimmung ist (…) ein spezifisches Moment am neuzeitlichen Freiheitsbegriff: Freiheit wird gerade darin wirklich, dass das Subjekt sich aus eigenem Willen dem allgemeinen Gesetz unterwirft. Das ist aber nur möglich, wenn geprüft werden kann, ob dieses Gesetz wirklich als ein allgemeines, als ein für jedermann geltendes Gesetz Anerkennung verdient. Gegen eine sich an Hegel anlehnende Deutung der Institutionen muss man an dieser Einsicht Kants festhalten. Die Freiheit ist der Geltungsgrund der Institutionen; die kritische Reflexion muss prüfen, ob die Institutionen als allgemein verbindlich gelten können; denn nur so können sie zu Bedingungen realer Freiheit werden."

21 Vgl. *Huber,* 13–56.

- Die Urteilsfähigkeit der Getauften im Blick auf kirchliche Lehre wird hervorgehoben („allgemeines Priestertum“ aller Gläubigen bzw. Getauften).
- Der emphatisch betonte Zusammenhang von Glauben und Verstehen impliziert ein Bildungsprogramm, das auf *selbstverantworteten* Glauben hinzielt.
- Zumindest im Blick auf die „traditiones humanae“ (CA 7) wird ein Pluralismus der Regelungen in den verschiedenen Ortskirchen erlaubt.

Man kann dann getrost einräumen, dass diese Impulse lange nicht oder nur partiell wirksam wurden. Sie blieben aber zumindest latent präsent und konnten unter veränderten Umständen Wirksamkeit entfalten. Man konnte in historischen Lernprozessen darauf zurückgreifen. So hat der deutsche Protestantismus nach den Erfahrungen des nationalsozialistischen Totalitarismus die Idee unveräußerlicher Menschenrechte, die er lange bekämpft hatte, aus eigenen Gründen zu bejahen gelernt, und er hat im Sinne einer „affirmativen Genealogie“ sich selbst in deren Entstehungsgeschichte eingezeichnet, statt sich von ihr weiterhin als einer Ausgeburt des Säkularismus zu distanzieren. Man kann bedauern, dass es dazu der Schreckenserfahrungen bedurfte, man kann sich aber gleichwohl freuen, dass es dazu gekommen ist.[22]

[22] Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Reformation und Emanzipation, in: Texte aus der VELKD 165 (November 2012), 40–44 (auch im Internet veröffentlicht).

Die Crux der Freiheit

Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht[1]

Christine Axt-Piscalar[2]

Als Beitrag für die diesjährige Tagung des *Interkonfessionellen Arbeitskreises* bin ich um Erläuterungen zum evangelischen Verständnis der Crux der Freiheit gebeten worden, die in der Debatte mit den neuzeitlichen Freiheitstheorien zu bewähren sind. Ich will dem nachkommen, indem ich – freilich thetisch – die grundlegenden Aspekte lutherischer Sündenlehre herausstelle und vor diesem Hintergrund exemplarisch eine bestimmte Auffassung von Freiheit kritisiere, die mehr oder weniger begründet an neuzeitliche Freiheitstheorien anknüpft[3] und ein Verständnis von Freiheit und Unfreiheit des Willens vertritt, das aus meiner Sicht der evangelischen Aussageintention in Sachen Rechtfertigungsgeschehen nicht entspricht. Gemeint ist eine Vorstellung von Freiheit und Unfreiheit des Willens im Gnadengeschehen, die für den Willen ein Vermögen „ursprünglicher Selbstbestimmung" bzw. das jeweils neu aktualisierbare Vermögen der „Zustimmung" bzw. „Ablehnung" der Gnade als eine unveräußerliche Qualität des Willens behauptet. Nachdrücklich vertreten wird diese Position von Thomas Pröpper und seinen Schülern.[4] Indes steht hier jede Position zur Diskussion, die mit dem Verständnis von Indifferenzfreiheit ope-

1 Gekürzte Fassung des auf der Tagung des ITA „Die Crux mit der Freiheit: Der Streit um die theologische Legitimität des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses" am 15. Januar 2010 in Erfurt gehaltenen Vortrags.

2 Christine Axt-Piscalar ist Professorin für Systematische Theologie und Leiterin des Institutum Lutheranum an der Georg-August-Universität Göttingen.

3 Was die neuzeitlichen Freiheitstheorien angeht, so bin ich der Auffassung, dass vielfach zu wenig beachtet wird, dass die ‚Heroen' derselben, allen voran Kant und Schelling sowie die von ihnen beeinflussten Denker, insbesondere Theoretiker der *Ambivalenz* der Freiheit, will heißen ihrer faktischen Verkehrung waren.

4 Siehe dazu unten Anm. 10 und 11 sowie die Beiträge von *Georg Essen, Martin Hailer, Ralf Miggelbrink* und *Uwe Swarat* in diesem Heft.

ÖR 62 (1/2013), S. 54–63

riert, um die Aneignung bzw. Ablehnung der Gnade als Akt der Zustimmung bzw. der Ablehnung des „freien“ Willens meint behaupten zu müssen.

I.

Das spezifisch evangelische Verständnis von der Unfreiheit des Sünders und der Freiheit des Gerechtfertigten hängt im Kern an zwei sich wechselseitig bedingenden Aussagen. Die eine Aussage betrifft das Verständnis der Radikalität der Sünde. Sie wird auf evangelischer Seite verstanden als eine *grundlegende Verkehrung* des Willens, die dem Einzelnen *unvorgreiflich ist, will heißen, sie steht ihm nicht zur Disposition,* und sie ist von einer solchen Bestimmtheit, dass der Mensch sie aus sich selbst heraus nicht zu überwinden vermag, dafür vielmehr auf das Wirken der Gnade angewiesen ist. Die lutherische Tradition drückt dies aus, indem sie in *Confessio Augustana* Art. II festhält, dass jeder natürlich geborene Mensch „mit Sünde“ (*cum peccato*) geboren wird und betont, dass das *peccatum originale* wirkliche, das heißt schuldhafte Sünde (*vere sit peccatum … damnans aeternam mortem*) ist.[5]

Die damit unmittelbar zusammenhängende zweite Aussage evangelischer Theologie hält fest, dass die wahre Freiheit des Menschen allererst im Glauben begründet wird, und zwar so, dass darin der menschliche Wille *„mere passive“* – wie die lutherische Tradition sagt – dabei ist und dass gerade derart und nur so, *indem der menschliche Wille „mere passive“ dabei ist,* dieser im Geschehen der Rechtfertigung als *freier* Wille begründet wird.[6]

In der Konkordienformel wird betont, dass „des Menschen wiedergeborner Wille nicht müßig gehe, sunder in allen Werken des H. Geistes, die er durch uns tut, auch mitwirke“. Das *„pure passive“* des Willens (S. 780, Abs. 18) in der Rechtfertigung wird unterstrichen und als der Wirkgrund des durchaus tätigen Mitvollzugs des glaubensbestimmten Willens in den guten Werken festgehalten, indem gesagt wird: „[D]es Menschen Wille [werde] *allein durch seine* (i. e. des Heiligen Geistes) *göttliche Kraft* und Wirkung geändert und erneuert, [und] als dann ist der neue Wille des Menschen ein Instrument und Werkzeug Gottes des Heiligen Geistes, daß er nicht allein die Gnade annimbt, sondern auch in folgenden Werken des Heiligen Geistes mitwirket.“ (780 f).

Dabei ist sogleich hinzuzufügen, dass im Geschehen der Rechtferti-

5 Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, Göttingen ^{9}1982 u. ö., 53.

6 Vgl. zum Folgenden *Konkordienformel,* Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, 780 f, Abs. 17 und 18.

gung des Sünders die wahre Freiheit des Christenmenschen so begründet wird, dass mit ihr zugleich die *Heiligung des christenmenschlichen Lebens* einhergeht.

Den unauflöslichen Zusammenhang von Glaube und guten Werken betont die lutherische Tradition durchgehend. Sie tut es freilich in der beschriebenen Zuordnung, dass nämlich im Glauben als Vertrauen auf Gott der neue Mensch konstituiert wird und er darin *zugleich* zu einem christenmenschlichen Handeln instand gesetzt wird. So etwa besonders die *Apologie* zur *Confessio Augustana:* „Derselbige Glaube, dieweil es ein neu göttlich Licht und Leben im Herzen ist, dadurch wir ander Sinn und Mut kriegen, ist lebendig, schäftig und reich von guten Werken. Darum ist das recht geredt, daß der Glaube nicht recht ist, der ohne Werke ist."[7]

Der Glaube ist kein müßiger Glaube, wie die lutherische Theologie nachdrücklich festhält. Sie macht geltend, dass gerade der Glaube *als Vertrauen* auf Gottes Barmherzigkeit jenen ‚Impuls' mit sich führt, der den Christenmenschen über sich hinaus treibt und zum Tun der guten Werke bringt. So ist „der Glaub ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebüret aus Gott und tötet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut und Sinn und allen Kräften und bringet den Heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, gschäftig, tätig, mächtig Ding umb den Glauben, daß unmuglich, daß er nicht ohn Unterlaß sollt Guts wirken".[8]

Rechtfertigung und Heiligung gehören zusammen, nämlich so, dass durch erstere die *Konstitution* wahrer Freiheit geschieht, aus der letztere, die Heiligung des christenmenschlichen Lebens, unmittelbar hervorgeht. Die Heiligung gehört zum Vollzug wahrer Freiheit unabdingbar hinzu; ja, in der Heiligung des christenmenschlichen Lebens legt sich die im Glauben gewonnene Freiheit eines Christenmenschen *als Freiheit* aus. Mit Luther zu sprechen: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan."[9]

II.

Diese zentralen Aussagen evangelischer Theologie von der Unvorgreiflichkeit des Sünderseins, dem *mere passive* Dabei-Sein des Willens im Ge-

7 *Apologie zu Confessio Augustana,* Art. II, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, 209, Abs. 252.

8 Das Zitat aus Luthers *Vorrede zur Römerbriefvorlesung* ist aufgenommen in der *Konkordienformel,* Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen, 941, Abs. 10.

9 *Martin Luther:* Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20–38. Der Text ist in mehreren Ausgaben gut zugänglich; etwa hg. v. *Gesche Linde,* Stuttgart (Reclam), 2011.

schehen der Rechtfertigung und der unauflöslichen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigungsgeschehen und Heiligung sind in der traditionellen kontroverstheologischen Auseinandersetzung strittig gewesen. Sie sind es offenbar immer noch, zuvörderst bei Thomas Pröpper und dem an ihn anschließenden Zweig der Münsteraner Schule, wo relativ steile Antithesen gegen die lutherische Rechtfertigungslehre vertreten werden.[10]

In Pröppers Soteriologie ist das Interesse leitend, ein „Grundmotiv neuzeitlichen Denkens" (179), das hier im Verständnis der Freiheit als „ursprünglicher Selbstbestimmung" (174) gesehen wird, wahren zu wollen und damit die Behauptung zu verknüpfen, dass dies in der katholischen Gnadenlehre (zumindest derjenigen Pröpperscher Prägung) gewahrt ist, während die Rechtfertigungslehre lutherischer Prägung mit dem Vorwurf belegt wird, im Gnadengeschehen das Subjekt „auszuschalten" (174).[11]

Wenn ich recht sehe, ist die beschriebene evangelische Position auf katholischer Seite indes durchwegs nicht vollends akzeptabel. Die Frage, ob die besagte Strittigkeit durch die *Gemeinsame Erklärung* für die katholische Seite und *vice versa* bereits vollständig behoben ist, müssen wir hier auf sich beruhen lassen.

Karl-Heinz Menke hat dies bestritten, indem er die lutherische Position, wie sie in der *GER* bestimmt ist, als widersprüchlich und das seiner Meinung nach unveräußerliche Moment „selbstursprünglicher Freiheit" als festzuhaltende katholische Position behauptet.[12] Ob dies die lehramtliche katholische Lehre zutreffend wiedergibt, bleibt zu fragen und ist offenbar auch innerkatholisch strittig. Für die lutherische Position hält die *Gemeinsame Erklärung (GER)* Nr. 21 fest: „Nach lutherischer Auffassung ist

10 Vgl. *Thomas Pröpper:* Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988 (die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe).

11 Vgl. hierzu auch die jüngste Auseinandersetzung mit den genannten Argumenten durch *Karl-Heinz Menke:* „Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens", in: Catholica 63 (2009), 58–72. Seiner Kritik hat *Bernd Oberdorfer* aus evangelischer Sicht widersprochen, vgl. *ders.:* „Ohne uns"? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: Catholica 63 (2009), 73–80. Menke wiederum hat daraufhin seine Position noch einmal bekräftigt. Vgl. *Ders.:* Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen", in: Catholica 63 (2009), 138–142. Sein zentrales Argument lautet, dass das lutherische „mere passive" die menschliche Freiheit gegenüber der Gnade völlig ausschalte, während Menke ein im Sünder restverbliebenes Vermögen des freien Willens annehmen will, aufgrund dessen der Mensch der Gnade zustimmt oder sie ablehnt. „Was ist Personalität bzw. Freiheit eines Menschen, wenn sie sich zu dem Geschenk der Rechtfertigung nicht positiv oder negativ entscheiden kann?". A. a. O., 138.

12 S.o., Anm. 11.

der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird [vgl. Quellen zu Kap. 4.1.]." Menkes Konzeption der „Zustimmung" scheint mir mit dem, was in *GER* Nr. 20 als katholische Auffassung formuliert ist, nicht vereinbar. Hier heißt es nämlich: „Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke', so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften." Ein solches Vermögen aus „eigenen Kräften" nimmt Menke als unveräußerliches Moment menschlicher Freiheit an.

Als spezifischer Beitrag zum Thema dieser Tagung seien hier die zentrale Aussageintention evangelischer Sündenlehre konturiert und für die Debatte um die menschliche Freiheit im Kontext neuzeitlicher Freiheitstheorien die folgenden Aspekte hervorgehoben:[13]

Die Verkehrung der Freiheit – also die Sünde – im Sinne des *peccatum originale* liegt nach evangelischer Auffassung darin und ist mithin theologisch nur erreicht, wenn die Unfreiheit des Willens *als eine strukturelle Verkehrung der Freiheit in ihrem Vollzug verstanden wird.* Und weiterhin ist festzuhalten, dass diese strukturelle Verkehrung der Freiheit in ihrem Vollzug eine solche ist, zu der die Freiheit nicht noch einmal im Verhältnis der „Wahl" bzw. der „Entscheidung" steht. Die Verkehrung ihrer selbst steht der Freiheit nicht zur Disposition, sie ist vielmehr *immer schon* in und mit dem Vollzug der Freiheit des natürlichen Menschen ver-

13 Damit soll hier zumindest implizit eine Antwort auf die in der Pröpper-Schule vertretene Konzeption von Freiheit und Unfreiheit des Willens gegeben werden. Für eine einlässige Auseinandersetzung, die vor dem Hintergrund der idealistischen Freiheitskonzeptionen und deren Rezeption durch Hermann Krings und Thomas Pröpper sowie durch seine Schüler zu geschehen hätte, ist hier nicht der Ort. Verwiesen sei dafür auf die folgenden Beiträge: *Christine Axt-Piscalar:* Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Friedrich Schleiermacher und Sören Kierkegaard (BhTh Bd. 94), Tübingen 1996. *Dies.:* Sünde und Freiheit des Subjekts. Zur Entwicklung der Lehre von der Sünde in der Theologie und der Philosophie der Moderne, in: Le péché. Veröffentlichungen der Académie internationale des sciences religieuses, Editions du Cerf, Paris 2000, 335–360. *Dies.:* Die Krise der Freiheit. Überlegungen zur Erbsündenlehre im Anschluss an Kierkegaard, in: *Helmut Hoping/Michael Schulz* (Hgg.): Unheilvolles Erbe? Zum Verständnis der Erbsündenlehre, Quaestiones disputatae 231, Freiburg 2009, 142–160.

wirklicht.

Diese Aussage des immer schon im Vollzug-Seins der Freiheit in ihrer Verkehrung hat Aufnahme gefunden in der katholischen Theologie bei Helmut Hoping, Julia Knop und Eva Kaufner-Marx, wenngleich sie zudem an der Frage nach dem Woher dieser Verkehrung interessiert sind, um die Verkehrung der Freiheit als Selbstzuziehungsakt verstehen zu können. Hoping und Knop knüpfen dafür an Kants Vorstellung eines intelligiblen (vorzeitlichen? außerzeitlichen?) Actus der Freiheit an, haben jedoch, wie ich meine, das Problem, gerade diese Bestimmung plausibel machen zu können. Ihr Aus-sageinteresse ist indes klar: Es soll auf diese Weise eine ‚Urstandsbestimmung' gedacht werden, damit die Unfreiheit, in welcher der Wille sich faktisch vorfindet, als ein Aktus der Freiheit behauptet werden kann.[14]

Wenn ich so formuliere, dann ist damit das Verständnis von Freiheit im Sinne der *Wahl zwischen Gut und Böse* als ein m. E. nicht überzeugender Freiheitsbegriff zurückgewiesen und ebenso die Vorstellung einer *Indifferenzfreiheit,* die für den Vollzug der Freiheit als „Wahl" oder als „Entscheidung" bzw. „Zustimmung zu" vorausgesetzt wird – sei es gegenüber dem Bösen, sei es gegenüber dem Guten. Diese, wie ich meine, nicht überzeugenden Vorstellungen von Freiheit, nämlich als Wahl- oder Indifferenzfreiheit, setzen ein unbedingtes Freiheitsvermögen gleichsam *abstrakt voraus,* das sich aus sich selbst heraus bestimmt, nämlich zum Guten bzw. zum Bösen.

Ein solches Verständnis von Freiheit wiederum hat nicht nur Luther zurückgewiesen. Für die Ablehnung des Verständnisses der Freiheit als Wahlvermögen bzw. als Indifferenzvermögen sei darüber hinaus auf eine nicht unhonorige Reihe an philosophischen Denkern verwiesen – allen voran Spinoza, Leibniz, Hegel. Aber auch Kant lehnt die Vorstellung einer gegenüber dem Guten indifferenten Gesinnung als widersinnig ab, und Kierkegaard hält sie für ein „Gedanken-Unding". Das zentrale Argument gegen die Indifferenzfreiheit liegt darin, dass ein gegenüber dem Guten indifferentes Freiheitsvermögen eben kein indifferentes, sondern bereits ein

14 Vgl. *Helmut Hoping:* Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck u. a.,1990; *ders.:* Bewusstes Leben, Egozentrizität und die Macht des Bösen. Zum Verständnis der „Erbsünde", in: *Ders.:* Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde (Quaestiones disputatae 231), Freiburg i. Br. 2007, 180–191. *Julia Knop:* Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007; *Eva Kaufner-Marx:* Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenbergs und Thomas Pröppers, Regensburg 2007.

15 Vgl. dazu *Christine Axt-Piscalar:* Sünde und Freiheit des Subjekts. Zur Entwicklung der Lehre von der Sünde in der Theologie und der Philosophie der Moderne, in: Le péché. Veröffentlichungen der Académie internationale des sciences religieuses, Editions du Cerf, Paris 2000, 335–360.

sündhaftes Freiheitsvermögen ist, insofern es gegenüber dem Guten nur Entschiedenheit im Guten, nicht aber eine abwägende Indifferenz geben kann, die noch als gut und nicht schon als sündhaft zu verstehen wäre.[15] Ein Wille, der dem Guten gegenüber indifferent ist und sich in der Position des abwägenden Entscheidens hält, ist eben kein guter, sondern bereits ein sündhafter Wille.

Gegenüber dem Verständnis von Freiheit als Wahl- bzw. Indifferenzvermögen will die von mir vertretene Auffassung darauf hinaus, die Vorstellung von einem abstrakt vorausgesetzten Freiheitsvermögen aufzuheben und den Vollzug, *in dem sich die Freiheit immer schon vorfindet,* an ihm selbst zu analysieren. Dies hat zum Ziel zu zeigen, dass die Freiheit des natürlichen Menschen als *ein in sich strukturell verkehrter Vollzug von Freiheit zu begreifen ist.*

Wenn deutlich ist, dass die Freiheit nicht als ein abstraktes Vermögen der „Wahl" oder der „Entscheidung" bzw. der „Zustimmung zu" vorausgesetzt werden kann, sondern als ein Vollzug zu verstehen ist, der in sich selbst durch eine strukturelle Verkehrung bestimmt ist, dann ist damit – und so möchte ich meinen *nur* damit – die radikale Sündhaftigkeit des Willens des natürlichen Menschen ausgesagt. Der natürliche Wille *wird* insofern nicht erst dadurch böse, dass er *etwas Böses* „wählt" oder sich dazu „entschließt", wie es auch die Rede von einer bloßen Neigung nahe legt, die allererst durch Zustimmung zum Bösen zur eigentlichen, nämlich schuldhaften Sünde wird.[16] Die Vorstellung, dass der Wille erst böse wird durch Wahl eines bösen *Objekts,* scheint mir nicht überzeugend. Vielmehr ist darauf zu sehen, *wie* der Wille *in sich selbst* verfasst ist, *indem* er so will, *wie* er will – im Grunde genommen nämlich *selbstbezüglich* in allen seinen Vollzügen. Anders gesagt, es ist der Wille böse aufgrund seiner selbstbezüglichen strukturellen Verfasstheit, die allen seinen Vollzügen prägend zugrunde liegt. Und auf diese strukturelle Verfasstheit des Willens, die allen seinen Vollzügen zugrunde liegt und sie bestimmt, hebt die luthe-

16 Dies ist die Position des *Tridentinums,* der zufolge erst durch Zustimmung die bloße Neigung zur Sünde zur schuldhaften Sünde wird. Vgl. *Denzinger-Hünermann,* Nr. 1515. Wenn ich recht sehe, ist diese Auffassung von einer erst durch Zustimmung sich ereignenden schuldhaften Sünde nach wie vor durchaus prägend für die katholische Theologie. Hermann Krings und Thomas Pröpper haben dafür eine freiheitstheoretische Grundlegung in Anknüpfung an Kant und vor allem Fichte zu geben versucht, die freilich – so meine ich – auch der katholischen Lehrtradition nicht ganz geheuer sein kann und ist.

17 In der lutherischen Theologie geht damit eine Verlagerung des Interesses von den Tatsünden auf das *peccatum originale* als das allen sündhaften Taten, Worten und Gedanken zugrunde liegende einher. Die strukturelle Verkehrung des unfreien Willens, die sich in all seinen Vollzügen ausdrückt, sehen die Reformatoren im *amor sui* – in der Selbstbezüglichkeit des natürlichen Willens.

rische Lehre vom *peccatum originale* ab.[17]

Damit ist dann zugleich ausgesagt, dass der in sich verkehrte Wille *aus sich selbst heraus* diese seine strukturelle Verkehrung nicht zu ändern vermag, weil er darin wiederum auf sich selbst – als einen in sich verkehrten – zurückgreifen müsste, was einen Zirkel bzw. eine Antinomie darstellt.[18] Damit ist folglich auch deutlich, dass die Konstitution wahrer Freiheit den *Grund* des Freiheitsvollzugs angeht und angehen muss, weil die Freiheit in ihrem Grund verderbt ist und diesen nicht durch sich selbst zu ändern vermag. Es kann mithin im Geschehen der Gnade nicht darum gehen, dass ein dafür vorausgesetztes Freiheitsvermögen das Gute im Sinne eines „Objekts" wählt und es „annimmt" bzw. es „ablehnt" oder sich „entscheidet", es anzunehmen bzw. abzulehnen. Es geht im Gnadengeschehen vielmehr darum, dass es dazu kommt, dass der Wille *überhaupt „gut" wollen können kann,* was er aus sich heraus eben nicht kann, wozu er vielmehr erst ermächtigt werden muss – und genau dies vollzieht sich im Rechtfertigungsgeschehen.

III.

Noch einmal gesteigert wird die Vorstellung von der Möglichkeit der Zustimmung als dem unabdingbaren Moment von Freiheit im Vollzug der Aneignung der Gnade bzw. ihrer Verweigerung in der Sünde, wenn gesagt wird, dass dieser Akt der Zustimmung des Willens sich *immer wieder aufs Neue* aus der Position der Indifferenzfreiheit heraus vollzieht – und dies als schlechterdings unabdingbares Moment von Freiheit behauptet wird. Von der Freiheit des Menschen soll dann nämlich gelten, dass sie, so wird hier gesagt, das „schlechthin ursprüngliche und vom Menschsein unabtrennbare Vermögen" bedeutet, „zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d. h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können".[19]

Wird der besagte Unbedingtheitscharakter der Freiheit als ein ihr unveräußerliches Vermögen vorgestellt, das sowohl der Sünde als auch dem Gnadengeschehen im Sinne eines Aktes der „Zustimmung" zugrunde liegt,

18 Diese Antinomie hat gerade Kant, auf den sich die besagten Freiheitstheoretiker mit Verve beziehen, betont, nämlich dort, wo er das *radikale Böse* bestimmt und die Frage stellt, wie ein radikal verderbter Wille zu einem guten Willen werden kann, wenn denn gilt, dass der Grund des Willens, aus dem heraus sich diese Umwandlung zu vollziehen hätte, radikal verderbt ist. Vgl. *Immanuel Kant:* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, bes. 44–53.

19 *Thomas Pröpper:* Erlösungsglaube, 184.

und dieses noch dazu als „ursprüngliche Selbstbestimmung“ behauptet, auf die der Wille sozusagen jeweils neu zurückkommen kann, dann ist aus evangelischer Sicht weder das Interesse der Erbsündenlehre angemessen aufgenommen, weil direkt oder wenigstens indirekt behauptet wird, der natürliche Wille könne sich auch gegen die Sünde entscheiden und habe auch fortwährend das Vermögen dazu. Noch auch wird dadurch der evangelischen Gnadenlehre – und wohl auch nicht der katholischen, zumindest nicht in ihrer augustinischen Fassung – entsprochen. Denn die Gnade wird dann nur als ein Gnadenangebot, gleichsam als *„Objekt“* verstanden, dem zugestimmt wird, nicht aber als der *Konstitutionsgrund wahrer Freiheit,* als welcher sie u. E. gedacht werden muss.

Da die besagten Konsequenzen für evangelische Theologie nicht tragbar und auch innerkatholisch nicht unumstritten sind,[20] sei das dahinter stehende Interesse noch eigens berücksichtigt, dass nämlich die personale Aneignung der Gnade durch den Einzelnen im Vollzug des Glaubens ausgesagt werden soll. Denn es wird unterstellt, dass dies in der lutherischen Variante der Gnadentheologie nicht der Fall sei, hier vielmehr nur eine *„Ausschaltung des Subjekts“* gedacht werde.[21] Dass wir keine Baumstümpfe sind, wie die Konkordienformel festhält, wo sie vom Wirken des Heiligen Geistes im Sünder spricht,[22] und „der Himmel nicht für die Gänse gemacht ist“, wie Luther in *de servo arbitrio* betont,[23] sei hier erinnert. Es erfordert dies freilich, für die innerevangelische (und nicht minder für die innerkatholische) Debatte eine Verhältnisbestimmung von göttlicher Allwirksamkeit und personalem Dabeisein im Vollzug des Glaubens und der

20 Gegenüber dieser Auffassung kann dann auch von katholischer Seite der Pelagianismusvorwurf erhoben werden.

21 Dies unterstreicht auch *Oberdorfer* „als das treibende Motiv“ von Menkes Ausführungen. „Denn im Kern geht es Menke offenkundig darum, die personale Verantwortung, die unvertretbare Beteiligung des individuellen Subjekts im Blick auf seine Rechtfertigung zu sichern. Gott bzw. Christus erscheint dementsprechend regelmäßig als der Ermöglicher, der Anbieter des Heils, das das Subjekt dann annehmen und in seiner Lebensführung bewähren muss“; *Bernd Oberdorfer:* „Ohne uns“?, a. a. O. (s. Anm. 11), 78.

22 Vgl. Konkordienformel, Solida Declaratio, Art. II, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, 894 f; 897.

23 WA 18, 636, Z. 21.

24 Was durch die Rede von der *Konstitution* der endlichen Freiheit angedeutet ist. Damit ist zugegebenermaßen erst die Aufgabe umrissen, die eine Freiheitstheorie aus evangelischer Sicht dann auch konstruktiv zu leisten hat. Jene Aspekte zu problematisieren, die für eine solche Freiheitstheorie nicht zu überzeugen vermögen, ist dafür nur ein erster, wenngleich wichtiger Schritt.

25 *Karl-Heinz Menke:* Argumente und Verdikte, a. a. O. (s. Anm. 11), 140.

Heiligung des christenmenschlichen Lebens zu denken,[24] die *ohne* die Annahme
eines dafür vorauszusetzenden „unbedingten Freiheitsvermögens“ auskommt und ohne von einer – wie Karl-Heinz Menke im Anschluss an Pröpper formuliert – in „selbstursprünglicher Freiheit“[25] des Geschöpfs getätigten Zustimmung zur Gnade zu sprechen.

Ich halte diesen Gedanken nicht nur aus erbsünden- und gnadentheoretischen Gründen,[26] sondern auch deshalb für wenig überzeugend, weil er mir schon glaubensphänomenologisch betrachtet nicht einleuchtet. Ist es denn im Blick auf den Glaubensvollzug und das Zum-Glauben-Kommen wirklich so, dass gesagt werden kann, der natürliche Mensch stimmt der Gnade – und sei es auch durch die zuvorkommende Gnade bedingt – zu? Hat diese Auffassung phänomenologisch einen Anhalt an dem, wie sich der Glaube konstituiert weiß und sich vollzieht? Oder ist es nicht vielmehr so, dass der Glaubende sich als von der Gnade Ergriffener vorfindet, sich als ein von der Gnade unverfügbar in den Glauben Eingeholter erfährt?[27] – Und dann auch mit Paulus so spricht: „Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin“ (1 Kor 15.10). „Zur Freiheit hat Christus uns Christus befreit“ (Gal 5,1). „Ich lebe, nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19). In diesem Fall aber besteht die höhere Kunst der Verhältnisbestimmung von göttlicher Allwirksamkeit und endlicher Freiheit – um der wahren Freiheit des Christenmenschen willen! – darin, *dieses* Gottes- und Selbstverhältnis einzuholen und es als die wahre Freiheit des Subjekts aussagen zu können.[28]

26 Da ich in den neuzeitlichen Freiheitstheorien einen anderen Fokus sehe als die Krings-Pröpper-Linie, überzeugt mich deren Freiheitskonzeption auch aus freiheitstheoretischen Gründen nicht wirklich.

27 Einen Versuch, diesen Gedanken im Anschluss an Luthers *de servo arbitrio* auszuleuchten, hat *Jürgen Werbick* unternommen; vgl. *ders.:* „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5, 1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: Freiheit Gottes und der Menschen, Festschrift Thomas Pröpper, hg. v. *Michael Böhnke*, Regensburg 2006, 41–71.

28 Nähere Ausführungen dazu habe ich in den unter Anm. 13 genannten Beiträgen gegeben. Sie gehen auch detaillierter auf die philosophischen Freiheitstheorien der Neuzeit und deren Interpretation ein. Erst vor diesem Hintergrund wäre dann auch eine einlässige Auseinandersetzung mit der Position von Thomas Pröpper zu führen. Diese ist jedenfalls diejenige Konzeption, welche die freiheitstheoretischen Grundannahmen in der katholischen Theologie am weitesten getrieben hat und in der Folge die Allmacht Gottes auch entsprechend umbestimmt, will heißen, in bestimmter Weise ‚zurücknimmt‘.

Anthropologie der Freiheit

Grundlagen des trinitarischen und ekklesiologischen Freiheitsverständnisses von Johannes Zizioulas



Daniel Munteanu[1]

Einleitung in die Anthropologie von Johannes Zizioulas

Johannes Zizioulas, der seit 1986 Metropolit von Pergamon ist, gilt als einer der scharfsinnigsten orthodoxen Denker der Gegenwart.[2] Yves Congar nannte ihn „einen der originellsten und tiefsinnigsten Theologen unserer Zeit“[3] und John Meyendorf hielt ihn für „one of the most influential Orthodox theologians“.[4] Bischof Kallistos von Diokleia stellt ihn als „the most brilliant and creative theologian in the Orthodox Church today“[5] dar.

Zizioulas ist eine Schlüsselfigur im ökumenischen Dialog zwischen der Orthodoxen und den anderen christlichen Kirchen.[6] Man kann ihn als zeitgenössischen Vertreter der orthodoxen Anthropologie bezeichnen.[7] Seine

1 PD Dr. Daniel Munteanu ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen der Otto-Friedrich Universität Bamberg.

2 Vgl. *Daniel Munteanu:* Was ist der Mensch? Grundlagen und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas, Neukirchen-Vluyn 2010; *Yves Congar:* Bulletin d’ecclésiologie, in: Revue des Sciences philosophique et théologique 66 (1982), 88–89; hier 88; *Gaetan Baillargeon:* Jean Zizioulas, porte-parole de l’Orthodoxie contemporaine, in: NRT 111 (1989), 176–193; *John J. Burkhard:* Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World, Minnesota 2004, 89.

3 *Yves Congar:* „Bulletin d’ecclésiologie“, a. a. O., (Rezension von L’ Être ecclésial, Genève 1981).

4 *John Meyendorf:* Foreword, in*: J. Zizioulas:* Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, New York 1985, 11–12, 12, ab hier BC.

5 *John Zizioulas:* Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church, London 2006, Umschlag, ab hier CO.

6 Vgl. *Douglas H. Knight:* Introduction, in: *ders.* (ed.): The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church, Burlington 2007, 1: „John Zizioulas is one of the best known

Hauptwerke „Being as Communion“[8] und „Communion and Otherness“ widmet er der *Anthropologie* bzw. dem Verständnis des Menschen als ekklesiales, kommunikatives und eschatologisches Sein. In ihnen erarbeitet er die wichtigsten Kriterien einer *Ontologie der Person* als Ontologie der Liebe, der Wahrheit, der Freiheit und der Gemeinschaft.[9] Es handelt sich dabei um eine *trinitarische,*[10] *relational-eschatologische Ontologie.*[11]

Zizioulas' Beitrag zur theologischen Anthropologie als „ecclesial anthropology“[12] zählt zu den signifikantesten unserer Zeit.[13] Er selbst spricht von „an anthropocentric view of the cosmos“, wenn er die Berufung des Menschen, Priester der Schöpfung zu sein, hervorhebt[14] und erachtet die

theologians of the contemporary Orthodox Church, a central figure in the ecumenical scene and one of the most cited theologians at work today.“

7 *G. Baillargeon* nennt ihn „porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine“; bzw. schreibt: „Jean Zizioulas est devenu un témoin de la tradition orthodoxe.“ *Gaetan Baillargeon:* Perspectives orthodoxes sur l'église-communion. L'œuvre de Jean Zizioulas, Paris 1989, 12 und 55.

8 *Rowan Cantuar:* Archbishop of Canterbury, nennt dieses Buch „one of the most influential theological books of the later twentieth century“; Foreword, in: *Zizioulas,* CO, xi.

9 Vgl. *J. Zizioulas,* BC, 141.98.43 ff.18 f; vgl. *ders.,* CO, 283; zum *Begriff Ontologie* siehe ders.: Christologie, Pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe, in: *Giuseppe Alberigo* (Hg.): Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque International de Bologne – 1980, Paris 1981, 131–148, 148.141; vgl. *ders.:* Implications ecclésiologiques de deux tipes de pneumatologie, in: Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen, Geneva 1982, 141, 154, 151: spricht von
einer „ontologie conditionée par la Pneumatologie“. Er nennt sie *ontologie rélationelle,* die bei *E. Levinas* und *M. Buber* zu finden ist; vgl. *J. Zizioulas:* On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood, in: *Christoph Schwöbel* (ed.): Persons, Divine and Human, Edinburgh 1991, 33–46, 42, ab hier OBP: Zizioulas spricht von einer „ontology of love as replacing the ontology of οὐσία“.

10 Vgl. *John G. F. Wilks:* The Trinitarian Ontology of John Zizioulas, in: Vox-Evangelica 25 (1995), 63–88; *Aristotle Papanikolaou:* Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God, in: MoTh 19, 3 (2003), 357–385, 370; *M. Stavrou:* La théologie trinitaire dans la pensée de Jean Zizioulas, in: Contacts 176, 1996, 268–291.

11 Vgl. *J. Zizioulas:* Implications ecclésiologique de deux tipes de pneumatologie, in: Communio Sanctorum. Mélanges offerts à *Jean-Jacques von Allmen,* Geneva 1982, 151; vgl. ders.: Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: Die Anrufung des Hl. Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD 1975, hg. vom kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt am Main 1977, 163–179, 177: Zizioulas spricht von einer „pneumatologisch gegründeten Ontologie“.

12 Vgl. *Olivier Clement:* Liminaire, in: Contacts 19, 1967, 1; vgl. *Paul McPartlan:* The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh 1994, 123.

13 *E. Russel:* Reconsider in Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas' Theological Anthropology, in: International Journal of Systematic Theology, Volume 5,

Anthropologie als „thème crucial de la thèologie".[15] Im Zentrum dieser Theologie soll die Bedeutung der Person stehen, der Respekt vor der Würde und vor der Freiheit des Menschen.[16]

Die Basis des anthropologischen Personbegriffs bildet für ihn die Trinitätslehre.[17] Zizioulas' Auffassung von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft steht in Verbindung mit den innertrinitarischen Beziehungen sowie mit der Lehre von der *imago trinitatis.* Wie erklärt er die *trinitarische Dimension des Menschenbildes?* Seiner Meinung nach offenbart sich nur in der trinitarischen Gemeinschaft, was wahre Person bedeutet.[18] Der Personbegriff[19] kann nicht durch die Analyse und die Wahrnehmung der Humanität erschlossen werden. Nur die Trinität ermöglicht, die Person nicht als Individuum, sondern als relationale Kategorie, als πρόσωπον, als τρόπος ὑπάρξεως und σχέσις zu verstehen.[20] Zizioulas befürwortet deshalb den christlichen Personalismus als einen Personalismus von der Trinität her,[21] weil nur der göttliche Personalismus als Modell für die wahre Personalität dienen kann.[22]

Zizioulas entwickelt eine „anthropology which results from the Trinitarian theology of the Cappadocian Fathers".[23]

Trinitarisches Freiheitsverständnis

Zizioulas gelingt es, die Verbindung zwischen dem trinitarischen und dem anthropologischen Personbegriff zu untermauern. Er bezieht sich dabei auf die *imago Dei* Lehre, die den Personcharakter des Menschen in seiner Funktion als *imago Dei* verankert sieht. Als *imago Dei* kann der Mensch frei über sich selbst und seine Existenzweise (τρόπος ὑπάρξεως) entscheiden. Die Besonderheit des Menschen liegt nicht darin, eine menschliche

Number 2, 2003, 168–186, 169.

14 *J. Zizioulas:* The Mystery of the Church in Orthodox Tradition, in: One in Christ, 24 (1988), 294–303, 302.

15 http://jpanev.free.fr/files/Zizioulas_SSerge.pdf, 5.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 *J. Zizioulas,* CO, 141.177: „True personhood is only what we observe in the Trinity, not in humanity".

19 Vgl. dazu auch *J. Hüllen:* Person, in: *Joachim Ritter, Karlfried Gründer* (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, Darmstadt 1989, 270–338, 275 ff; vgl. *J. Meyendorff* (Hg.): Problème de la personne, Paris 1973.

20 *J. Zizioulas,* CO, 175 f.

21 A. a. O., 177.

22 A. a. O., 95.

Natur zu haben, sondern in der Freiheit, diese Natur zu prägen.[24] Die Bedeutung und der Wert der Existenz liegen nach Zizioulas in der Person als „absolute Freiheit" (CO, 166). Diese Freiheit kann der Mensch jedoch nur anstreben, da er nach wie vor ein geschaffenes Wesen bleibt: „man cannot exercise his ontological freedom absolutely, because he is tied by his createdness, by the ‚necessity' of his existence, whereas God as ‚uncreated' does not experience this limitation" (BC, 44). Somit ist nur Gott als absolute ontologische Freiheit eine authentische Person (BC, 43).[25]

Wie versteht Zizioulas die absolute Freiheit Gottes, die der Mensch anstreben soll?

Gott verfügt über eine absolute *ontologische Freiheit,* weil er eine personale Existenz in der Ekstatik der Gemeinschaft führt. Diese Freiheit ist also nicht auf die Natur Gottes zurückzuführen, sondern auf die personale Existenz. Gott überschreitet die ontologische Notwendigkeit der Natur durch die Freiheit der personalen Existenz und durch die Ekstatik seines Lebens in der Gemeinschaft, d. h. durch die Liebe. Nicht die Substanz, sondern die Person hat den Vorrang, solange Gott als Trinität bzw. als Gemeinschaft der sich liebenden Personen existiert. Die Liebe als Existenzweise ist die ontologische Freiheit Gottes (BC, 46).

Im Licht dieser trinitarischen Theologie erschließt Zizioulas die Grunddimensionen seiner Anthropologie. Der Mensch soll nicht nur als Ekstase der Substanz, sondern vielmehr als „Hypostase der Substanz, als konkrete und einmalige Identität" verstanden werden (BC, 47). Diese Einmaligkeit der Person darf jedoch nicht als solipsistische Versperrung gegen den Anderen, d. h. als Verneinung des Anderen durch die Egozentrik interpretiert werden, sondern als eine Einmaligkeit der Liebe, der Offenheit für das soziale Leben, für die Gemeinschaft (ebd.). Die Person ist einzigartig und unersetzbar. Der unübertragbare Charakter der hypostatischen Eigenschaften darf nicht im Sinne einer Autonomie oder eines Individualismus missverstanden werden. Person und σχέσις bzw. Relation gehören untrennbar zusammen.[26] Aus diesem Grund verbindet Zizioulas die Einmaligkeit und die

23 A. a. O., 166.

24 *J. Zizioulas:* The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution, in: *Christoph Schwöbel* (ed.): Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act, London 1995, ab hier DHT, 55.

25 *J. Zizioulas,* BC, 43; vgl. *Constantin Agoras:* Hellenis meet christianism: la question de l'histoire, de la personne et de sa liberté selon Jean Zizioulas, in: Contacts 160 (1992), 244–269, 245 f; vgl. *Yannis Spiteris:* Teologia trinitaria nell'Oriente cristiano: implicazioni soteriologiche e anthropologiche, in: Path, vol. 2 Pontificia Academia Theologica 1 (2003),

Freiheit des Menschen mit der Liebe. Diese Liebe, welche allein die Personalität hervorruft, vollzieht sich nur über eine asketische Anstrengung: „Without an attempt to free the person from the necessity of nature one cannot be the ‚image of God'."[27]

Freiheit in der Gemeinschaft[28]

Die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Menschen besteht laut Zizioulas nicht in der menschlichen Natur, sondern in der „Ekstasis der Gemeinschaft" (CO, 215). Aus diesem Grund gehören die Gemeinschaft, die Freiheit und die Liebe zum Menschsein dazu (CO, 214).

Man kann Zizioulas' Personbegriff nicht ohne die Begriffe Ekstasis und Hypostasis verstehen, weil sie die „two basic ‚aspects' of personhood" sind.[29] Die Ekstasis weist auf die Überschreitung der kreatürlichen Bedingungen der Existenz, die Hypostasis auf die Einzigartigkeit der menschlichen Relationalität, d. h. des Seins-in-Beziehung zu den anderen Personen.[30]

Die Vollendung der Person geschieht durch die Liebe, welche Beziehung und freie Kommunikation mit dem Anderen bedeutet. Durch die Beziehung mit dem Anderen erlangt der Mensch seine Identität bzw. sein Anderssein, das ihn als Person unterscheidet (CO, 166). Wahres Sein bedeutet für Zizioulas Leben und das Leben bedeutet Gemeinschaft (BC, 16). Aus diesem Grund begegnet der Mensch Gott nur durch „personal relationships and personal love" (ebd.). Es gibt kein wahres Sein ohne Gemeinschaft und die Person kann ohne die Gemeinschaft nicht existieren (BC, 18).

71–93.

26 *J. Zizioulas,* DHT, 50: Zizioulas zitiert Gregor von Nazianz, demzufolge der Vater der Name der σχέσις und nicht der Substanz oder der Energie i*st;* vgl. *Bruce Kaye:* Response to Michael Putney, in: *Winifred Wing Han Lamb, Ian Barns* (ed.): God Down Under Theology in the Antipodes, Adelaide 2003, 40–45, 42: „Zizioulas (…) works within a Greek tradition and uses the model which underlines the interdependence of the persona and their reciprocal interiority"; vgl. *S. Mark Heim:* The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends, Cambridge 2001, 168–171.

27 *J. Zizioulas,* CO, 166; *ders.:* The Doctrine of the Holy Trinity, 56: „Man is called to an effort to free himself from the necessity of his nature".

28 *J. Zizioulas,* CO, 166: „The person cannot exist in isolation".

29 A. a. O., 213; vgl. *Alan J. Torrance:* Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics, London 1996, 284.

30 Vgl. *Jan Günter Jackisch:* Der Geist, Christus und die Kirche: John Zizioulas, Georges Flo-

Die Verwirklichung der menschlichen Freiheit besteht für Zizioulas in der trinitarischen Existenzweise als kenotische und kommunikative Liebe: „Outside the communion of love the person loses is uniqueness and becomes a being like other beings, a ‚thing' without absolute ‚identity' and ‚name', without a face. Death for a person means ceasing to love and to be loved" (ebd.).

Zizioulas bejaht somit ein trinitarisches Menschenbild, d. h. ein trinitarisches Freiheitsverständnis. Wahre Person meint nicht individualistische Isolation von den anderen, sondern Gemeinschaft mit den anderen. „Only love, free love (…), can generate personhood" (CO, 168).

Geschenkte Freiheit als Ausdruck göttlicher Dignität

Die menschliche Person und die ganze Schöpfung stellen für Zizioulas einen Ausdruck der Liebe Gottes dar. Er sieht den Akt der Schöpfung als einen Akt der göttlichen Gemeinschaft, bzw. als eine Einladung zur Teilhabe an der Schönheit der göttlichen Liebe (CO, 116). In Gott selbst gibt es eine trinitarische Liebesbewegung vom Vater zum Sohn und zum Heiligen Geist hin, welche die Basis der perichoretischen Gemeinschaft ist und freie Geschöpfe hervorruft (CO, 127.119).

Der Mensch als freies Geschöpf verdankt seine Existenz Gott allein. Er existiert aufgrund der Liebe und der Freiheit Gottes, hat also seinen Ursprung in Gott selbst (CO, 142). Zizioulas verknüpft in seiner Anthropologie den Gedanken der *Geschöpflichkeit* mit dem der *Gabe.* Die menschliche Person ist laut Zizioulas immer *„a gift from someone"* (CO, 141). „The being of each human person is *given* to him".[31] „Whatever exists or happens is *given* to us *by a person* (…). Everything, including our being, is a *gift.* "[32] Zizioulas unterstreicht, dass nicht nur die menschliche Existenz ein Geschenk der Freiheit Gottes ist,[33] sondern auch die geschichtliche Situation, in der wir leben.[34]

rovsky, Martin Luther und Johannes Calvin im Dialog, Books on Demand 2003, 87.

31 *J. Zizioulas,* BC, 19.

32 *J. Zizioulas,* CO, 98.141: Zizioulas spricht von einer personalen Kausalität der menschlichen Existenz. „A person is always *a gift frome someone.* It is demonic to attribute one's own personal identity to oneself or to an a-personal something."

33 *J. Zizioulas:* Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine, in: Contacts 126 (1984), 154–172, 162.167, ab hier CED.

34 *J. Zizioulas:* Lessons on Christian Dogmatics, B. On Cognizance and Faith, E. On Creation, Salvation, Christology and Ecclesiology, 5. Christology,

Diese theologische Darstellung des Menschen als Geschenk der Liebe Gottes weist einerseits auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde hin. Die Person hat an sich etwas Heiliges, wenn sie etwas von der Existenzweise Gottes widerspiegelt. Aus diesem Grund darf sie nicht instrumentalisiert oder irgendeinem Zweck geopfert werden (CO, 166). Andererseits verweist sie auf die Abhängigkeit des Menschen von Gott hinsichtlich der Entfaltung seiner Freiheit. Jede menschliche Person als „Horizont" der „Wahrheit der Existenz" und als Katholizität des Seins verkörpert eine einzigartige Offenbarung der ganzen menschlichen Natur: „Thus to destroy a human person is to commit an act of murder against all humanity."[35] Die Anerkennung der Würde einer jeden Person meint schließlich die Anerkennung der Würde der gesamten Menschheit.

Der Mensch als *Geschenk Gottes* entsteht durch Gottes Einladung zur Gemeinschaft. Das Anderssein Gottes ermöglicht dem Menschen die *responsorische Identität* der freien Annahme oder Ablehnung dieser Einladung Gottes (BC, 43). Als Geschenk Gottes soll aber nicht nur die Existenz des Menschen betrachtet werden, sondern auch die Existenz Gottes als der Andere, welcher eine andere Existenzweise überhaupt ermöglicht (ebd.).

Responsorische Freiheit – Der Ruf Gottes als Grund der menschlichen Existenz

Das menschliche Sein existiert als Ergebnis eines Rufes von außen (CO, 42). Zizioulas spricht von einem „divine *call* to Adam", der den menschlichen Drang zum *Anderssein*, sowie die *Beziehung* und die *Freiheit* des Menschen erklärt (CO, 41). Freiheit, Anderssein und Beziehung sind laut Zizioulas interdependent, weil sie auf dem Ruf Gottes zu Adam basieren (ebd.). Gottes Ruf schließt eine Beziehung sowie ein Anderssein ein. Der Rufende und der Gerufene können nicht identisch sein. Die Einladung, auf den Ruf Gottes mit Ja oder Nein zu antworten, setzt wiederum die Freiheit voraus. Zizioulas geht sogar so weit und bejaht die *Konstitution Adams durch den Ruf Gottes.* Adam gewinnt seine Identität als jemand anderes erst durch diesen Ruf. „Through the call, Adam is constituted, therefore, as a being other than God and the rest of creation" (ebd.). Zizioulas versteht dieses Anderssein nicht als Folge einer Selbstbehauptung, sondern als ein durch Gott bestätigtes Anderssein.

www.oodegr.com/english/dogmatiki1/E5.htm, 11.

35 *J. Zizioulas,* BC, 106; vgl. *ders.:* Lessons on Christian Dogmatics, B. On Cognizance and Faith, D. Supplement, www.oodegr.com/english/dogmatiki1/D2b.htm, 5; vgl. *ders.:*

Die besondere Würde bzw. Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung führt Zizioulas auf diesen Ruf Gottes zurück, der den Menschen von allen anderen Spezies abhebt und durch die Beziehung zu Gott zu einem besonderen Partner macht. Gott konstituiert ihn als Antwortenden auf diesen Ruf: „This is the constitutive event of humanity. Outside this event of divine call, humanity is part of the animal species" (ebd.).

Der Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren liegt laut Zizioulas nicht in der menschlichen Natur, die sehr schwer vom Rest der Säugetiere differenziert werden kann, sondern im erwähnten Ruf Gottes[36]: „By making the human being emerge as a particularity in creation through the divine call, we are defining it as a being distinguished from the rest of the animals not genetically, but by way of relationship to God and the rest of creation, that is, by its freedom". (…) It is because the human being is defined by the freedom to relate its ‚mode of being' to God and every other that history and culture exist as specific characteristics of humanity" (ebd.).

Freiheit als principium individuationis des Menschen

Zizioulas versteht die Freiheit als einen konstitutiven Teil der imago Dei, weil der Mensch ohne sie nicht gottähnlich sein könne, sondern nur von der Notwendigkeit der Natur bestimmt.[37] Das principium individuationis des Menschen ist nicht die Rationalität, sondern die Freiheit.[38] Die Freiheit stellt den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier dar: „An animal does not have freedom."[39]

Zizioulas stimmt mit Johannes Damaskenus darin überein, dass sich der Mensch durch die Freiheit vom Tier unterscheidet. Während die nichtrationalen (aloga) Wesen unfrei sind, weil sie von der Natur geleitet werden, stehe der Mensch als rationales Wesen (logikos) über der Natur.[40] Zizioulas versteht diese *Freiheit* nicht als Ergebnis der menschlichen Natur, weil sie sonst in den menschlichen Genen zu finden sein müsste.[41] Auch

Creatiaca euharistie, Bucuresti 1999, 86, ab hier CE.

36 *J. Zizioulas*, CO, 41 f, Anm. 82.

37 *J. Zizioulas,* CE, 78; vgl. *ders.,* CO, 232 ff.

38 *J. Zizioulas,* CE, 76; vgl. *C. Paul Schroeder:* Suffering Towards Personhood: John Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in Conversation on Freedom and the Human Person, in: SVTQ 45, 3, 2001, 243–264.

39 *J. Zizioulas:* Lessons on Christian Dogmatics, B. On Cognizance and Faith, E. On Creation, Salvation, Christology and Ecclesiology, 4. The consequences of Man's Fall, 1.

40 *J. Zizioulas:* Man the Priest of Creation. A Response to the Ecological Problem, in: *Andrew Walker,* Costa Carras (Hg.): Living Orthodoxy in the modern world, London 1996, 182; vgl. ders., CO, 39, Anm. 77.

wenn die menschliche Natur immer ein Geheimnis bleiben wird, kann die Freiheit nicht genetisch, sondern nur *relational* verstanden werden. Der Mensch ist frei, sich in der einen oder anderen Weise auf Gott zu beziehen (CO, 42).

In Zizioulas Anthropologie lässt sich erkennen, dass der Mensch durch Rationalität und Freiheit mit Gott verwandt ist. Die Rationalität als Logoshaftigkeit und eucharistische Vernunft schließt die Aufgabe zur Vertiefung der Gemeinschaft mit Gott ein. Erst durch diese in Freiheit vollzogene Vertiefung der Gottesgemeinschaft realisiert sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Zusammenfassend soll festgehalten werden, dass Zizioulas die Rationalität niemals von der Freiheit und von der Gemeinschaft trennt. Seine Annahme einer Verwandtschaft des Menschen mit Gott steht in direktem Zusammenhang mit seiner Auffassung von der sozialen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ist der Mensch ein eucharistisches Wesen und eine *imago trinitatis*, dann verfügt er nolens volens über eine ontologische Bestimmung zur Gemeinschaft, die sich in seiner Berufung zum Priestersein äußert. Der Mensch verwirklicht sein Dasein, wenn er durch die Freiheit über seine eigene Natur bestimmt und in der Gemeinschaft mit Gott lebt (CO, 39).

Zizioulas bezieht sich hinsichtlich der Rolle der Freiheit im Leben des Menschen auf Gregor von Nyssa, der die Freiheit des Menschen als „Beherrschung über das Selbst" verstand, d. h. als Freiheit, über sich selbst und über die Welt zu herrschen.[42] In Zusammenhang mit dieser Interpretation deutet Zizioulas die Freiheit als Möglichkeit eines authentischen Daseins: „Person implies not simply the freedom to have different qualities, but mainly the freedom simply to be yourself" (CO, 9). „The question of freedom is a matter of personhood" (OBP, 42). Die Person ist in diesem Sinne einzigartig und absolut. Ihre Freiheit meint nicht eine Freiheit vom Anderen, sondern eine Freiheit für die Anderen, die sich als Liebe verwirklicht. Die Liebe als Freiheit und die Freiheit als Liebe bedeutet die Annahme des Anderen in seinem Anderssein. Wahre Gemeinschaft setzt diese Annahme der Differenz voraus (CO, 10).

Zizioulas unterstreicht die Interdependenz zwischen Person und Gemeinschaft, räumt dabei allerdings der Freiheit einen hohen Stellenwert ein. Das wahre Sein besteht in der Gemeinschaft, welche die Freiheit voraussetzt (BC, 18). Der Mensch existiert durch seine Freiheit als Hypostasis, d. h. in einer partikulären und einzigartigen Weise (BC, 106).

41 A. a. O., 42, Anm. 83.

Der Sinn der Freiheit, die dem Menschen bei der Erschaffung durch Gott eingeräumt wurde, liegt nach Zizioulas in der Gemeinschaft. Durch diese Gemeinschaft sollte der Unterschied zwischen Gott und Schöpfung nicht zum Abstand und Trennung (diairesis) führen, sondern im Gegenteil zur lebensfördernden Kommunikation: „In creating man as a person, God had in mind communion, and freedom was the only way to this" (CO, 233).

Laut Zizioulas gewinnt die Einzigartigkeit des Menschen erst durch die Ausübung der Freiheit Gestalt. Nicht die menschliche Natur verleiht dem Menschen die Einzigartigkeit, sondern die freie Gestaltung dieser Natur: „The ‚image of God' in man has precisely to do with this *how,* not with the *what* man is; it relates not to nature – man can never become God by nature – but to personhood. This means that man is free to affect the how of his existence either in the direction of the way (the *how*) God is" (DHT, 55).

Zizioulas räumt dem Kapitel über die Freiheit des Menschen einen besonderen Platz in seiner Anthropologie ein, weil er auch an ihre entscheidende Rolle hinsichtlich der Gestaltung der Gesellschaft denkt. Der Mensch verfügt über die Freiheit, eine zivilisierte Gesellschaft ins Leben zu rufen bzw. am Leben zu erhalten, in welcher der Andere anerkannt wird. Zizioulas zählt die christliche Wertschätzung des Andersseins zu den kulturellen Errungenschaften, welche die Basis des Friedens in der Gesellschaft bilden (CO, 14). Seine Hochschätzung des Andersseins zeigt sich z. B. darin, dass er es nicht mehr als Gefahr, sondern als *conditio sine qua non* der eigenen Existenz ansieht. Die Ablehnung des Andersseins würde bedeuten, dass man die Freiheit ablehnt, selbst anders sein zu dürfen (ebd.). Zizioulas verbindet folglich das Anderssein mit der Freiheit und erblickt darin einen fundamentalen Aspekt der christlichen Anthropologie: „Being other and being free in an ontological sense, that is, in the sense of being free to be yourself (…), are two aspects of one and the same reality" (CO, 13).

Im sozialen Bereich spielt das Anderssein des Menschen eine entscheidende Rolle. Das Anderssein eines jeden Menschen schließt die Möglichkeit einer stereotypen Klassifizierung aus. „If free, the human being resists classification. What the human beings aspires to achieve through otherness is not simply difference but uniqueness. This is also a distinctive mark of humanity related to the *imago Dei*" (CO, 40).

Das Anderssein ist selbst für das Sein Gottes konstitutiv und betrifft nicht nur die *conditio historica* des Menschen und der Schöpfung, sondern auch die *conditio eschatologica*. Zizioulas spricht hier von der eschatologischen Bestimmung der Schöpfung und des menschlichen Seins und zeigt, dass die eschatologische Existenz das Anderssein einschließt

(ebd.).

Neben dem Zusammenhang zwischen freiem Anderssein und Gemeinschaft berücksichtigt Zizioulas auch die kosmischen Auswirkungen der menschlichen Freiheit. Dadurch macht er auf den verantwortlichen Umgang mit der Freiheit aufmerksam. Der Missbrauch der Freiheit führt die Schöpfung zum Tod: „Man's freedom affects Creation (…); not only Creation's well-being, but also ist very existence. Creation can, in other words, end up in a nonentity."[43] Die Freiheit verleiht dem Menschen die besondere Stellung im Universum. Er ist „the crowning glory of Creation", „the king of all creation", weil er die Verantwortung für die materielle Welt trägt.[44] Durch den falschen Gebrauch der Freiheit kann der Mensch nicht nur sich selbst, sondern sogar die ganze Schöpfung zerstören.[45]

Freiheit und Kreativität – Der Mensch als kreatives und geschichtliches Wesen

Die schöpferische Fähigkeit des Menschen, durch die Kunst eine eigene Welt zu schaffen, stellt für Zizioulas den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tier dar. Das Tier kann keine eigene Welt bzw. keine Kunst schaffen. „Only Man has this tendency."[46]

Zizioulas verbindet die schöpferische Tätigkeit der menschlichen Person mit der ekstatischen *Dynamik der Liebe.* Die Ekstasis ist keine bloße Bewegung auf das Unbekannte hin, sondern eine „affirmation of the other" (CO, 10). Ähnlich wie der Schöpfer möchte auch der Mensch einen anderen schaffen. Dies geschehe in der Kunst. Aus diesem Grund versteht Zizioulas die menschliche Person als einen künstlerischen Schöpfer. Grundvoraussetzung für diese schöpfericheTätigkeit ist für Zizioulas die Freiheit anders zu sein: „The freedom to be other involves the tendency to create a world other than the given one, that is" (CO, 40).

Der Mensch besitzt die Fähigkeit der Veränderung und der Innovation (ebd.). Er verfügt als einziges Wesen über die Gabe, eine eigene Welt, eine *Kultur* zu schaffen.[47] Durch diese Fähigkeit des *homo creator* entsteht auch die Kunst bzw. eine neue Identität der Dinge. Die neue Welt konstituiert einen Teil der personalen Anwesenheit des schöpferischen Menschen

42 *J. Zizioulas,* CE, 78.

43 *J. Zizioulas:* Lessons on Christian Dogmatics, B. On Cognizance and Faith, E. On Creation, Salvation, Christology and Ecclesiology, 3. Existential consequences of the dogma of Creation, 6.

44 A. a. O., 7 f.

45 A. a. O., 11: „Man can destroy Creation."

46 A. a. O., 9.

(CO, 216).

Heil durch Freiheit

Zizioulas führt mit seiner eucharistischen Ekklesiologie ein neues Freiheitsverständnis ein. Freiheit bedeutet nicht mehr Wahl zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten, sondern Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist. Die Freiheit des Menschen, der epikletisch lebt, d. h. als ekklesiale Hypostasis, ist eine Freiheit durch den Heiligen Geist, der sowohl Freiheit (2 Kor 3,17) als auch Gemeinschaft (1 Kor 13,13) ist (BC, 122). Der Mensch findet seine wahre Freiheit nur in der Gemeinschaft. Dabei handelt es sich um eine eschatologische Gemeinschaft, in welcher durch den Geist Gottes die Erfahrung der „letzten Tage" gemacht werden kann.[48] Diese Erfahrung des Gottesreiches als Antizipation des Heils zeigt die wesentliche Rolle, welche die Freiheit in der Soteriologie spielt.

Eine weitere Anerkennung der Freiheit sehe ich bei Zizioulas, wenn er sie als *Berufung des Menschen* beschreibt: „Man is called to fulfil the image of God in him as much as possible, striving to free himself from the necessity of nature, experiencing ‚sacramentally' the ‚new being' as a member of the community of those ‚born again'" (CO, 110).

Das Vorhandensein der Freiheit erläutert Zizioulas auch mit Hinweis auf die Fähigkeit des Menschen, über den *„tropos hy parxeos"* bzw. über das „*Wie* seiner Existenz" zu entscheiden (CO, 165). Die Freiheit bildet folglich einen wesentlichen Bestandteil der *imago Dei* und bleibt auch nach dem Sündenfall bestehen (CO, 232f). Sie ist das *principium individuationis,* welches die Sonderstellung und die Einzigartigkeit des Menschen im Universum rechtfertigt (vgl. A III 4.4; CO, 9).

Zizioulas unterstreicht zu Recht die Rolle der Freiheit hinsichtlich der Annahme des durch Christus eröffneten Heils. „Immortality is thus the fruit of freedom from beginning to end" (CO, 268). Die Freiheit stellt für ihn das Zeichen dar, dass im ewigen Leben die Vielfalt bzw. die partikuläre Identität des Menschen bewahrt bleibt.[49] Der einzelne Mensch geht nicht in der Gemeinschaft mit dem Schöpfer unter, sondern bleibt *als solcher* bestehen. Aus diesem Grund wirkt das Heil Christi nicht mechanisch, sondern setzt die freie Entscheidung des Menschen voraus.[50] So gelangt der

47 *J. Zizioulas,* CO, 10; *ders.,* CE, 75.

48 *J. Zizioulas:* Lessons on Christian Dogmatics, F. Ecclesiological Topics, 1. Orthodox Ecclesiological Topics, B. Therapeutic or Liturgical Ecclesiology? The synthesis by Saint Maximus, www.oodegr.com/english/dogmatiki1/F2d.htm, 2.

49 *J. Zizioulas:* Christologie et existence. La dialectique créé-incréét le dogme de Chalcédoine, in: Contacts 126 (1984), 168.

Mensch zu einer neuen Existenzweise bzw. wird eine neue Hypostase, nur wenn er bereit ist, wiedergeboren zu werden. Diese Wiedergeburt durch die Taufe, die dem Menschen eine neue Identität verleiht, ist für Zizioulas auch ein Akt der Freiheit und der Liebe;[51] weil „la liberté s'exprime par l'amour".[52] Aus diesem Grund versteht er das Heil als Einheit von Liebe und Freiheit. Der Mensch als einzigartige und partikuläre Person eröffnet sich für die Gemeinschaft mit Gott in Liebe und Freiheit. Seine Freiheit bedeutet nicht „freedom *from* the other but freedom *for* the other. Freedom thus becomes identical with *love*" (CO, 9.26). Diese Einheit von Liebe und Freiheit, die nach Zizioulas ekklesiologisch verwirklicht wird, meint eine Teilhabe am neuen und authentischen Leben im Leib Christi bzw. an der ungeschaffenen Beziehung des Sohnes zum Vater, welche dem Menschen die neue Identität verleiht. Diese durch die Liebe motivierte Teilnahme ermöglicht die Vollendung der Person: „Only love, free love, unqualified by natural necessities, can generate personhood" (CO, 168). In der Liebe überschreitet der Mensch die Angst vor dem Anderen, welche das Wesen der Sünde ausmacht (CO, 1). „We can love if we are persons, that is, if we allow the other to be truly other; and yet to be in communion with us. If we love the other not only in spite of his or her being different from us but *because* he or she is different from us, or rather *other* than ourselves, we live in freedom as love and in love as freedom" (CO 10).

Der Mensch ist also zur Gemeinschaft bestimmt. Er ist berufen, ekstatisch zu leben, d. h. eucharistisch, asketisch,[53] sakramental und ekklesial (BC, 63.59). Wenn der Mensch als „eucharistische", bzw. „ekklesiale Hypostase" (BC, 59.50)[54] lebt, dann überschreitet er die Trennung, die Angst vor dem Anderen, den Individualismus und den biologischen Determinismus (BC, 51). Als eucharistische Hypostase existiert er ontologisch frei, weil er ein Leben in der Liebe führt (BC, 46). Eine ekklesiale Hypostase zu sein, bedeutet für Zizioulas „the capacity of the person to love without exclusiveness" (BC, 57). Personsein heißt aus diesem Grund „Sein in Bezie-

50 A. a. O., 170.
51 A. a. O., 171.
52 Ebd.
53 Vgl. *J. Zizioulas,* BC, 63, Anm. 66: „Without the ascetic dimension, the person is inconceivable. But the end, the context of the manifestation of the person is not the monastery: it is the eucharist."
54 *J. Zizioulas,* BC, 59.50; vgl. *Constantin Agoras:* L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas, in: Contacts 145 (1989), 6–23, 16 f.
55 *J. Zizioulas:* Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der Kirchenväter, in: KuD 26 (1980), 2–49, 19.34: „Eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern

hung“.[55] Zizioulas spricht in diesem Zusammenhang von einer „Ontologie der Liebe“, die auf der Idee der Ekstasis beruht.[56] Die Wahrheit des Seins liegt in der ekstatischen Offenheit für die Gemeinschaft, in der ekstatischen Selbstüberschreitung in und durch die Liebe. Als eine durch die Liebe geprägte Existenz ist der Mensch eine authentische Person, eine Offenbarung der Wahrheit und eine historisch verwirklichte Freiheit.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Johannes Zizioulas' *Anthropologie der Freiheit* als eine schöpferische Quelle für ein trinitarisches und ekklesiologisches Freiheitsverständnis angesehen werden kann.

nur in ihrer *Beziehung*“; vgl. *ders.,* BC, 88 f.

56 Vgl. *J. Zizioulas:* Wahrheit und Gemeinschaft, 28; vgl. *ders.,* (1982 Implications), 151: Zizioulas spricht von einer „ontologie relationnelle“, d. h. einer „ontologie conditionée par

Sola libertate im Modus von Herr und Knecht

Die Zumutung Gottes an anderen Orten der Freiheit



Hans-Joachim Sander[1]

Im Januar 2009 zeigte sich die katholische Kirche in doppelter Hinsicht als eine Kirche der Freiheit, allerdings nicht in ihrer protestantischen Lesart. Deutlich wurde sie mit der neuen Beziehung zwischen dem Papst und der Priesterbruderschaft Pius X. (im Folgenden kurz: Piusbrüder). In dem davon ausgelösten öffentlichen Disput ist die Dimension von Freiheit nicht verhandelt worden, möglicherweise ist dafür ein größerer Abstand nötig.

Damals entschied sich Papst Benedikt XVI. ohne äußere Not und im Vollzug der souveränen Freiheit seines Amtes, der Piusbruderschaft auf spektakuläre Weise entgegen zu kommen. Er wies seine Kongregation für die Bischöfe an, die Exkommunikation jener vier Bischöfe aufzuheben, die sie sich durch ihre Bischofsweihe am 30. Juni 1988 zugezogen hatten. Die Weihe war das sichtbare Zeichen des Bruches von Erzbischof Lefebvre mit der katholischen Kirche, nachdem er noch kurz zuvor mit dem damaligen Kardinal Ratzinger den Verbleib seiner Bruderschaft in der Kirche vereinbart hatte. Benedikt XVI. wollte nun mit Mitteln, die das Amt des Papstes ihm zur Verfügung stellt, den Bruch sanieren und die Kontinuität seiner Kirche mit dieser Bruderschaft wahren.[2]

Das Dekret wurde vom Leiter der kurialen Bischofskongregation am 21. Januar 2009 unterzeichnet. Am selben Tag strahlte der schwedische Fernsehsender SVT1 jenes mittlerweile famose Interview aus, das einer der Bischöfe, der in den Genuss der Aufhebung der Exkommunikation gekommen war, an Allerheiligen 2008 in der Nähe von Regensburg gegeben

1 Hans-Joachim Sander ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

2 Vgl. das Aufhebungsdekret bei: http://pius.info/lehramt/4586-aufhebung-des-exkommunikationsdekretes.

ÖR 62 (1/2013), S. 78–91

hatte. Der Brite Richard Williamson redet bei dem Interview über die Treue zur Wahrheit, die seine Piusbruderschaft gerade in der Öffentlichkeit besonders hoch halte. Ohne darauf angesprochen worden zu sein, verbreitete er sich über angebliche Unwahrheiten zum Holocaust: „Ich glaube, es gab keine Gaskammern, ja." Mit vielleicht 200.000–300.000 Juden, die in Konzentrationslagern umgekommen seien, habe man schon zu rechnen, aber keiner sei durch Gas in einer Gaskammer gestorben. Als der Reporter nachfasste, was diese Aussagen vom Antisemitismus unterscheiden würde, antwortete Williamson: „Wenn Antisemitismus schlecht ist, ist er gegen die Wahrheit. Wenn etwas wahr ist, ist es nicht schlecht. Mich interessiert das Wort Antisemitismus nicht."[3] Williamson wurde mittlerweile 2012 aus der Piusbruderschaft ausgeschlossen, allerdings keineswegs aufgrund dieser Holocaust-Leugnung, sondern wegen Ungehorsams zur Leitung.

Man steht hier vor zwei neuralgischen Freiheitsvollzügen, die nicht einfach nur vom Datum her zusammengehören. Beide folgen einer Grammatik des Widerstreits zu modernen Selbstverständlichkeiten.

Der Papst und der Piusbruder – der ortlose Widerstreit zweier Freiheitstaten

In der Öffnung zu den Piusbrüdern hat Benedikt XVI. einen souveränen Akt gesetzt, zu dem die Ausstattung des Papstamtes mit dem Jurisdiktionsprimat befähigt. Bei der Aufhebung der Exkommunikation hat er das Amt zudem ausgesprochen autonom ausgeübt, also mit hohem Maß an Selbstbewusstsein und ohne breite Konsultationen innerhalb seiner Kirche. Er musste zwar davon ausgehen, dass die Aufhebung kritisiert werden würde, aber er konnte ebenso sicher sein, dass das seine elementaren amtlichen Freiheiten nicht anfechten kann.

Die Doktrin des Jurisdiktionsprimats sichert dem Papst eine höchstmögliche Form von Souveränität, die sich als Spitzenprodukt katholischen Selbstbewusstseins in der Welt versteht.[4] Widerspruch dagegen ist direkt ausgeschlossen und die Kosten des Widerstreits, den diese absolute Form des Primates in einer modernen demokratischen Welt erzeugt, werden als

[3] Vgl. die Chronologie des Konflikts bei *Lucia Scherzberg:* Der Papst und der „Fall Williamson" – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte 4 (2009), http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2009/band_4.html; dort auch die Zitate.

[4] Zu diesem Primat vgl. *Hermann J. Pottmeyer:* Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend, Freiburg ²2001 (QD 179), bes. 45–68.

nachrangig eingestuft. Entsprechend musste Benedikt XVI. keine in der Sache relevanten Berater heranziehen und ebenso wenig die besonders betroffenen Bischofskonferenzen. Das Jurisdiktionsprimat ist durchaus für einen solchen Souveränitätsgestus da. Man kann nicht sagen, Benedikt XVI. habe sein Amt missbraucht, um eine alte Scharte seiner Karriere auszuwetzen. Er hat vielmehr zu diesem Zweck von den Freiheiten Gebrauch gemacht, die einem Träger dieses Amtes zustehen. Die Verhandlungen seiner Kurie mit den Piusbrüdern laufen bis zur Stunde noch, auch wenn sie erheblich ins Stocken geraten sind. Über vertrauliche Gespräche zwischen Piusbrüder und Papst parallel dazu lässt sich lediglich sagen, dass es sie mindestens bis Juni 2012 gegeben hat.[5]

Die ausgesprochen liberale Tat des Papstes gegenüber den Piusbrüdern passt durchaus in die Freiheitstheoreme des deutschen Idealismus, welche das souveräne Ich stark betonen.[6] Die Tat belegt, wie wenig es weiter führt, von der katholischen Kirche, insbesondere vom Papsttum, als einer vormodernen Größe auszugehen. Diese klassische Vorhaltung sitzt nicht nur Vorurteilen aus historischen Kontroversen auf, sondern verengt den Blick auf den modernen Freiheitsgebrauch; es gibt ihn nicht nur in demokratisierender, sondern besonders in privilegierender Form. Jenes Aufhebungsdekret nutzt die Möglichkeiten päpstlicher Freiheit zu einer dreifachen Privilegierung für die Freiheit von anderen: Es erhöht erstens ihre Freiheit zum Empfang der Sakramente. Es bestärkt zweitens deren Freiheit, Verhandlungen von gleich zu gleich mit der Großkirche zu führen. Und es dynamisiert schließlich eine den Piusbrüdern besonders wichtige Freiheitsausübung, nämlich die öffentliche Relativierung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Papst war für diese Privilegierung von Freiheit auch bereit, echte Nachteile für die eigene Person und sogar für sein Amt in Kauf zu nehmen; es geriet durch das Interview des gerade privilegierten Piusbruder-Bischofs in eine schwere Krise, die den globalisierten Aufstieg des Papsttums der letzten Jahrzehnte abrupt stoppte.

Diese Freiheitstat eines Ichs von geradezu fichteanischem Ausmaß ruft in Erinnerung, was der Papst in der neuzeitlichen Moderne tatsächlich darstellt. Er ist der Freiheitsträger der katholischen Kirche schlechthin, der im

5 Tissier de Mallerais, ein Bischof der Piusbruderschaft, hat öffentlich gemacht, dass der Papst selbst dem Oberen der Bruderschaft Ende Juni einen Brief geschrieben hat, der die lehrhafte Präambel, welche die Glaubenskongregation ihr auferlegt, als mit ihm abgesprochen bezeichnet. Der Obere der Bruderschaft hatte den Papst direkt um Klärung in dieser Sache gebeten. Ein früherer Oberer der Bruderschaft hat die Existenz dieses Briefes in einem Interview vom September 2012 bestätigt.

6 *Dieter Henrich:* Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt 2007.

Widerstreit zur Moderne sein spezifisches modernes Profil gewinnt. Wichtig ist dabei die Modernität dieses Profils; es ist nicht einfach ein traditioneller Amtsgebrauch. Zugespitzt kann man sagen: Wenn es in der katholischen Kirche ein modernes Subjekt mit der Ausstattung eines souveränen Ich gibt, die die klassische Tradition der Moderne für nötig erachtet, dann ist es der Papst. Sein Widerstreit mit der Moderne benötigt die Möglichkeiten der Moderne; er lässt sich anders nicht realisieren. Hier zeigt sich eine dunkle Seite am modernen Subjekt, über die es nur ungern Einverständnis gibt: der Singularitätsanspruch dieses Subjektes, dessen Selbstbewusstsein sich mit unauflöslichen Widerstreiten selbst stärkt.

Die Holocaust-Leugnung von Williamson ist das andere prekäre Beispiel einer Kirche der Freiheit. Der Piusbruder beanspruchte ebenso sehr Meinungsfreiheit wie das Privileg von Kirchen, öffentlich mit sonst verschämtem Wahr-Sagen aufzutreten, auch wenn es nicht willkommen ist. Der dabei erkennbare Antisemitismus focht Williamson nicht an, weil nach seinen Worten etwas, das wahr sei, nicht schlecht sein könne, sondern umso inbrünstiger mit geistlich-religiösem Freimut zu vertreten sei. In Deutschland steht jedoch die Beanspruchung von Meinungsfreiheit für Holocaust-Leugnung unter Strafe. Das hat Williamson denn inzwischen einen gerichtlichen Strafbefehl eingebracht; seine Revisionseinsprüche laufen noch. Im Grund beansprucht Williamson im Namen von Wahrheit mindestens geistlich über jede Strafverfolgung erhaben zu sein.

Dieser Widerstreit eines bodenlosen Wahr-Sagens verweist auf einen neuralgischen Punkt von modernen Gesellschaften. François Lyotard hat das Problem, wenn es nicht möglich ist, eine übergeordnete Erkenntnisposition einzuführen, obwohl eine eindeutige geschichtliche Wahrheit auf dem Boden aberwitziger Rationalitäten geleugnet wird, ‚Widerstreit (*le différend*)' genannt.[7] Er ist nicht als Rechtsstreit im Sinne einer übergeordneten Klärungsinstanz (*litige*) verhandelbar – so dass das Problem Williamson mit einem rechtsstaatlich korrekten Urteil zu erledigen wäre –, weil eine solche Instanz leider nicht zur Verfügung steht. Dieses Problem ist viel größer als das kleinlich-autoritäre Wahr-Sagen eines Bischof Williamson. Es betrifft eine Epoche, keine Episode. Es verdreht nicht die Beschränktheit einer Ideologie, es durchlöchert die Ordnungen der Freiheit.

Es gibt in manchen, auch in bisweilen entscheidenden Fragen keinen Zwang, sich bei eindeutiger Faktenlage dem zu unterwerfen, was der Fall ist, so dass sich Vernunft und guter Wille am Ende durchsetzen. Es ist mög-

7 *Jean-François Lyotard:* Der Widerstreit. Übers. von Joseph Vogl, München 2., korrigierte Aufl. 1989.

lich, die einschlägigen Fakten einfach auszublenden und einen davon unbeeindruckbaren Diskurs zu führen bzw. aufzuführen. Die Realität von Widerstreiten macht prinzipielle Verständigungsprobleme über Wahrheit und Geltungsansprüche von Wahrheiten sichtbar. Hier gerät die Singularitätsidee des modernen Geschichtsbewusstseins ins Wanken; nichts von dem, was tatsächlich geschieht, ist singulär gegeben. Alles kann aufgrund irgendwelcher Interessen gänzlich anders verwendet werden. Geschichte ist nicht die Ebene, auf der Widerstreite zu lösen sind; sie löst diese Widerstreite vielmehr aus. Anders läuft sie weder ab noch ist sie zu erfassen. Ihre moderne Erzählform, die einen objektiven Zugang zu Geschichte über die Erzählung hinaus als selbstverständlich begreift, hat deshalb auch ihre Grenze erreicht.[8]

Zugleich muss besonders ein Theologe anerkennen, dass Glaubenspositionen geradezu von einer Chance auf Widerstreit leben, weil sie in vielen Formen Wahrheiten beanspruchen, die geschichtlich qualifiziert sind und sich eben nicht an übergeordneten Objektivitäten messen lassen. So ist etwa die Lehre von der Rechtfertigung ein solcher Widerstreit. Sie war weder bei ihrer Entdeckung in der Reformation noch in den ökumenischen Debatten darüber jemals ein Rechtsstreit. Es gibt in der Sachfrage der Rechtfertigung keine extra-textuellen Referenzen über die Konsens herrscht oder zu erzielen wäre, so dass die Sache daran gemessen und entschieden werden könnte. Zugleich ist der Widerstreit der Rechtfertigung eine der einflussreichsten theologischen Diskurse der Moderne, der auch darüber hinaus Bestand haben wird.

Wegen der Fähigkeit zu selbstbewusstem Widerstreit sind Glaubensaussagen jedoch stets in der Gefahr, sich gegen Kritik und Überprüfbarkeit zu immunisieren, selbst wenn beide für ihre innere Kohärenz von unschätzbarem Wert sind. Sie beanspruchen dann übergeschichtliche Valenz, an die nichts anderes, das dann als bloß ‚relativ' abgetan wird, heranreichen würde. Tritt diese Gefahr ein, dann wird aus der Befähigung zur Freiheit im Glauben nichts anderes als bornierte Selbstgerechtigkeit gegenüber jeder Falschheitsvermutung. Wer bei Positionierungen des Glaubens nicht um dieses Problem weiß, wird ihm verfallen. Die Schlüsselstellung, um es zu lösen, haben Orte und die Aufmerksamkeit darauf.

Man kann das an der Entscheidung von Benedikt XVI. erkennen. Sie wurde vollzogen, ohne den Informationsort seiner Zeit schlechthin, das Internet, zu konsultieren, in dem Williamsons Holocaust-Fantasien leicht ver-

8 Vgl. dazu *Lieven Boeve:* J. F. Lyotard's critique of master narratives towards a postmodern political theology, in: Liberation theologies on shifting grounds. A clash of socio-economic and cultural paradigms, edited by *G. de Schrijver,* Leuven 1998, 296–314.

fügbar sind. Das ist auch das strukturelle Problem der päpstlichen Versöhnungsabsicht. Wegen ihrer Ortlosigkeit lässt sie sich von den Piusbrüdern leicht ausnutzen, um mit dem Gestus der Moderne eine antimoderne Singularität von Wahrheit zu beanspruchen, der sich die anderen gefälligst unterzuordnen haben. Eine Versöhnungsabsicht, die sich nicht an Orten orientiert, die sie möglicherweise als Irrweg offenbaren, kann das dann nur duldend ertragen. Schließlich ist sie nicht bereit, eine Probebohrung darauf vorzunehmen, welche Kosten der von ihr selbst so privilegierten Freiheit an den Orten entstehen, an denen diese Freiheit neuralgisch wird. Sie kann ohne diese Orte nur mehr ideal auftreten und muss das fehlende Ideal der von ihr privilegierten Freiheit ausblenden.

Damit kommt etwas Eigenartiges in den Blick, das für das Freiheitsthema wichtig ist. Hegel hat es in der *Phänomenologie des Geistes* im Verhältnis von Herr und Knecht entdeckt, das er als elementar für das ‚Selbstbewusstsein' ansah, das Geschichte macht und im absoluten Geist mündet.[9] Freiheiten wehen nicht durch die Geschichte, sondern ihr Selbstbewusstsein ergibt sich aus der Differenz von Herr und Knecht. Kein Herr kann dabei ohne einen Knecht sein, der sich relativieren lässt. Wer also einen Herrenanspruch stützt, wird etwas relativieren müssen, das für die eigene souveräne Position zerstörerisch ist. In diese Falle ist Benedikt XVI. mit der Aufhebung der Exkommunikation der Piusbrüderbischöfe geraten. Auch wenn man wie Benedikt XVI. klar und eindeutig die Bedeutung der Vernichtungslager anerkennt, weicht man der Topologie ihrer Bedeutung aus, wenn die erhabene Herrenposition des Piusbruders Williamson über diese Vernichtungslager nicht zerbrochen wird. Dann wird man zu einem Knecht kruder Freiheitsarroganz, mit denen man sich nicht identifizieren kann und sie doch dabei stützt. Der Papst hätte vor der Aufhebung der Exkommunikation tun können und dann spätestens nach dem Interview von Williamson nachholen müssen, was dann das Regensburger Gericht tat: die Herrenposition der Holocaust-Leugnung zu relativieren. Er hätte die auch in den anderen theologisch-politischen Streitfragen einschlägige Geschichtsklitterei der piusbrüderlichen Wahr-Sagereien mit den Orten verbinden müssen, zu denen es keine privilegierte Relativierung gibt, vor allem keine christlich-geistliche. Der piusbrüderliche Antijudaismus ist schließlich keine entlegene, sondern eine offenkundige Tatsache. Ein Papst, der in der globalisierten Moderne Autorität beanspruchen will, darf sich nicht auf innerkirchliche Versöhnung konzentrieren, wenn eine geist-

[9] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel:* Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, A Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft.

liche Diktatur des Relativismus über jene neuralgischen Orte der Geschichte vorliegt, zu denen es keine Herrenposition gibt, weil sie eine über die Zeiten hinweg gültige Wahrheit über den menschlichen Vernichtungswillen offenbaren. Kein modernes Subjekt, auch das päpstliche nicht, steht souverän über den Orten, an denen sich die Souveränität als beschränkt erweist. Seine Freiheit ist topologisierbar durch die Differenz von Herr und Knecht.

Aus den unterschiedlichen Ortsproblemen der Widerstreite von Papst und Piusbruder zur Moderne lässt sich nun aber eine Struktur gewinnen, um den Ortsbezug der Freiheiten zu erfassen, denen sich auch eine Kirche nicht entziehen kann.

Orte der Freiheit in der Moderne – Topologien der Relativität von Herr und Knecht

Hegels Herr-Knecht-Kategorien stehen noch im Kontext einer Philosophie des absoluten Wissens, also des Geistes. Der Hegel-Interpret Alexandre Kojève (1902–1968) gibt diesen Analysen mit seinen Pariser Vorlesungen von 1933 bis 1939 einen noch viel stärker historischen Sinn als Hegel selbst. Die Vorlesungen hatten einen großen Einfluss auf die damaligen französischen sowie auf die in Paris exilierten Intellektuellen. Kojèves Schlüsselbegriff ist die Anerkennung, die Hegel als anthropologisches Grunddatum der Geschichte herausstellt. Sie wird zu einer reziproken Einflusszone vom anderen her, welche sich dialektisch überschreitet. Anerkennung zielt nicht einfach auf den anderen, sondern auf dessen Begierde. Das macht aus der Begierde, die ein Wesen als lebendig ausweist, eine Begierde nach der Begierde der jeweils anderen. „Die menschliche oder besser die anthropogene Begierde, die das freie, historische und seiner Individualität, seiner Freiheit, seiner Geschichte und Geschicklichkeit bewußte Individuum konstituiert, unterscheidet sich also von der animalischen Begierde (durch die ein natürliches, bloß lebendes und nur ein Gefühl des eigenen Lebens besitzendes Wesen konstituiert wird) durch die Tatsache, daß sie sich nicht auf ein reales, ‚positives' gegebenes Objekt, sondern auf eine andere Begierde richtet. So ist zum Beispiel in der Beziehung von Mann und Frau die Begierde nur dann menschlich, wenn der eine Teil nicht den Körper, sondern die Begierde des anderen begehrt […] es ist menschlich, zu begehren, was die anderen begehren, weil sie es begehren."[10]

[10] *Alexandre Kojève:* Hegel. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes,* hg. von *Iring Fetscher*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2005, 23.

Das zu begehren, was die anderen begehren, bedeutet, prinzipiell nach der Anerkennung durch die anderen zu streben.[11] Es ist deshalb ein Signum menschlicher Geschichte, sich Ziele zu setzen, die über das eigene Leben hinausgehen, und für deren Anerkennung auf Leben und Tod zu kämpfen. „Anders gesagt, jede menschliche, anthropogene, das Selbstbewusstsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Funktion der Begierde nach Anerkennung. Und das ‚Daransetzen' des Lebens, durch welches sich die menschliche Wirklichkeit ‚bewährt', ist ein Einsatz im Dienste einer derartigen Begierde. Vom ‚Ursprung' des Selbstbewusstseins sprechen, heißt also notwendig von einem Kampf auf Leben und Tod um die ‚Anerkennung' reden" (24/25).

Deshalb steht jeder Mensch unweigerlich vor der Lebensentscheidung, Herr oder Knecht zu sein bzw. zu werden. Wer das eigene Leben für die Anerkennung riskiert, ist Herr, und wer die Anerkennung zollt, um das eigene Leben nicht weiter zu riskieren, wird Knecht. Ein Knecht kann der Anerkennung eines anderen nicht ausweichen, der Herr erreicht die Anerkennung von anderen. Ein Mensch wird Herr, wenn er das eigene Leben riskiert, um seine Anerkennung durchzusetzen, ein Mensch wird Knecht, wenn er die Anerkennung leistet, die ihn an jenem Leben belässt, das nicht riskiert werden soll. Der Knecht hat Bewusstsein, der Herr Selbstbewusstsein. Der Knecht arbeitet für die Anerkennung des Herrn, der Herr kämpft für sie unter Einsatz des Lebens. Arbeit ist dann ein Anerkennungsvorgang der Geschichte, die der Knecht leistet und über die der Herr verfügt.

Aber deshalb – und das ist das eigentlich Überraschende – hängt der Herr vom Knecht ab, weil er dessen Arbeit nicht anerkennen kann als eine Begierde, die sein Begehren befriedigt; denn der Knecht kämpft nicht mit dem Äußersten, was allein als Höchstform der Begierde den Herrn zufriedenstellen kann. Der Herr erzwingt strukturell nur eine ungenügende Anerkennung, während der Knecht über das Ungenügen an der eigenen Arbeit hinauswachsen kann. Der Knecht kann über seine Arbeit die Anerkennung des Herrn mit Selbstbewusstsein aufheben, also Revolution machen. Entsprechend erwächst der wahrhaft freie Mensch aus dem Knecht, der seine Knechtschaft überschreitet, also mit seiner Arbeit den Herrn abschüttelt: „Der Knecht, welcher seine Knechtschaft ‚aufgehoben' hat, wird zum integralen, vollkommen freien, endgültig und vollständig

[11] Das Begehren deren Begehrens aktualisiert sich als Geschichte: „Die menschliche Geschichte ist die Geschichte begehrter Begierden" (ebd.). – Im Weiteren stehen die Seitenangaben direkt nach dem Zitat im Text.

durch das, was er ist, befriedigten und sich in dieser und durch diese Befriedigung vollendenden Menschen. Wenn die untätige Herrschaft eine Sackgasse ist, so ist die arbeitsame Knechtschaft im Gegenteil die Quelle allen menschlichen, sozialen und geschichtlichen Fortschritts“ (37/38).

Was Kojève nicht mehr sieht, ist der Umstand, dass es in der wechselseitigen Geschichte von Herr und Knecht Orte eines Begehrens gibt, das die Begierde der anderen begehrt, ohne in der Binarität von Herr und Knecht stecken zu bleiben. Die europäische Moderne hat nicht nur für die Herr-Knecht-Dichotomie typische Orte der Freiheit ausgebildet,[12] sondern auch Orte, an denen sich Freiheit vom Herrn realisiert, ohne dass ein Knecht zur Herrschaft aufbricht. Es sind Orte einer Freiheit, die aus der Wechselwirkung von Herr und Knecht einen Widerstreit zur herrschenden Geschichte erzeugen. Ich möchte nur einige wenige nennen, drei religiös und zwei säkular qualifizierte.

– Die Wittenberger Kirchentür, an die Luther seine Thesen setzte, ist ein solcher Ort. Es war eine Tat, welche die Freiheit der Rechtfertigung beanspruchte, und zugleich eine Tat der Begierde des Begehrens der anderen. Schließlich wollte Luther die anderen überzeugen, von falschen Vorstellungen über die Aufhebung innerer Knechtschaft abzulassen und einer Herrlichkeit zu folgen, von denen die dort angeschlagenen Thesen künden. Luther, der Mönch, also der geistliche Knecht, wird deshalb auch sehr bald zu existentiellen Grundentscheidungen genötigt, wie weit er mit seinem eigenen Leben für diese Begierde gehen würde. Als er spätestens auf dem Wormser Reichstag bereit war, für das Wahr-Sagen dieser Thesen mit seinem Leben einzustehen, konnte er falsch argumentierende politische und religiöse Herrschaften abschütteln, die sich von der Knechtschaft anderer nährten, und damit Revolution auslösen. Vor Rückfällen war er selbst dabei nicht gefeit, als er aus einer Herrenposition heraus anderen mit dem Tode drohte wie in der Aufforderung an die Fürsten, die aufständischen Bauern mit Gewalt niederzuschlagen.

– Ähnlich kann das katholische Pendant einer Freiheit durch Gott verstanden werden, die Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ihre Unterscheidung der Geister macht frei von dem, was von falschen Geistern kommt, denen jemand als Knecht unterworfen ist. Das eigene Innen wird in diesen Exerzitien zu einer Arena, in der ein Widerstreit mit dem Begehren von anderen und mit dem eigenen Begehren ausgefochten wird, um sich dem Begehren Gottes unterwerfen zu können. Der Weg in diese Arena ist ein

12 Vgl. die Sammlung bei *Alexa Geisthövel/Habbo Knoch* (Hg.): Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2005.

prekäres Schweigen, das jeder äußeren Herrschaft widerstreitet, insbesondere jeder religiös auftretenden Herrschaft. Erst Schweigen bietet die Chance, Herrschaften falscher Geister abzuschütteln und mit dem Willen Gottes konfrontiert zu werden. Keine äußere Instanz, insbesondere nicht die kirchliche Instanz in Gestalt des Exerzitienmeisters, kann bei diesem Schweigen mithalten. Was immer sich dort im Inneren als Gottes Willen offenbart, wird dann mit dem eigenen Leben vertreten werden müssen. Wer bereit ist, diesem verschwiegenen Ort nicht auszuweichen und auf Gottes Begehren das eigene Leben zu wetten, wird zu einem Herrn, einer Herrin über das eigene Innere, das von äußeren Mächten weder zu brechen noch zu korrumpieren ist.[13]

– Zeitungs- und Fernsehredaktionen sind fragile Orte öffentlicher Meinungsfreiheit, die an die Machbarkeit einer besseren Welt glauben, wenn deren abgründige Realität sichtbar wird. Zugleich sind sie überaus angreifbar für Interessen, die kritische Berichterstattung fürchten müssen und bekämpfen. Journalisten aus der ersten Kategorie ihrer Zunft wollen öffentliche Anerkennung für das, was sie an Nachrichten herausfinden. Dafür riskieren die besten unter ihnen auch ihr Leben, wie der Fall der Anna Stepanowna Politkowskaja (ermordet 2006) eindrucksvoll belegt. Sie selbst taugen nicht zur Herrschaft und die allerbesten wissen auch darum. Redakteure dagegen, die bereits den journalistischen Tod fürchten, also die Nicht-Veröffentlichung kritischer Berichte, bleiben immer Knechte der Machtinteressen von anderen.

– Ein erschreckender und verstörender Ort der Moderne ist das Konzentrationslager; es greift sich Freiheit, um eine Herrenposition zu zementieren. Über dem Eingang von Auschwitz stand der zynische Satz ‚Arbeit macht frei'. Der Schriftzug verkehrt den Ort, an dem niemand durch Arbeit die eigene Knechtschaft aufheben konnte, zu einer Dystopie moderner Freiheit. Die Erinnerung daran konfrontiert mit äußerster Knechtschaft von Humanität; Freiheit wird zur Geisel eines massenmörderischen Geschehens. Keiner der Täter konnte danach argumentieren, seine Freiheit abgelegt zu haben und nicht verantwortlich zu sein. Den Menschen, die umgebracht wurden, ohne den wahren Abgrund der dort manifesten Bosheit überhaupt wahrnehmen zu können, war jede Chance auf äußere und innere Revolution genommen. Die Schärgen ihrerseits riskierten ihr Leben nicht für die mörderische Macht, an der sie sich gefielen; sie bleiben für

[13] „Die fundamentalste Erfahrung im Unterscheidungsprozeß der Exerzitien ist die des Selbstbesitzes in Fremdbesitz. […] Die menschliche Freiheit ist von Gottes Du freigesetzt, damit der Mensch sich selbst auf Gott hin ausrichten kann." (*Lothar Lies:* Ignatius v. Loyola. Die Exerzitien. Theologie-Struktur-Dynamik, Innsbruck 1983, 41)

immer deren Knechte.

– Man kann schließlich noch einen überaus katholischen Freiheitsort nennen, Lourdes. Im Februar 1858 greift sich dort die Erscheinung einer weißgekleideten Dame ein Dogma mit den Worten: „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis." In der Freiheit dieser Selbstvorstellung wird die Herrschaft der überaus komplizierten päpstlichen Dogmatisierung der Immaculata vier Jahre zuvor einfach abgeschüttelt. Die Erscheinung stellt sich souverän über die scholastischen Querelen, mit denen Dominikaner und Franziskaner 600 Jahre lang stritten (etwa Scotus' „decuit, potuit, ergo fecit") und die zu beenden der Sinn der päpstlichen Dogmatisierung war. Anselm Kiefer, Künstler und Nicht-Theologe, hat in dieser Mariologie reinen Dadaismus erkannt: „Das Dogma der jungfräulichen Geburt und der jungfräulichen Empfängnis stammt aus dem 19. Jahrhundert, als man schon wusste, woher die Kinder kommen. Ich fand es von der katholischen Kirche immer tollkühn, ein solches Dogma zu verkünden – eine derartige Herausforderung des gesunden Menschenverstandes. Es hat etwas Künstlerisches, eine Behauptung aufzustellen, die völlig unhaltbar ist. Zur Machtvollkommenheit, die ein Künstler im Schaffen haben kann, ist parallel die katholische Kirche zu sehen, die behauptet, dass Maria drei Mal jungfräulich war, vor der Verkündigung, während und nach der Geburt. Diese Behauptung hat mich immer fasziniert. Ich würde fast sagen, das ist wie Dadaismus. Das ist verrückt, das ist wirklich verrückt."[14] In Lourdes geht die katholische Religionsgemeinschaft das Risiko ein, von modernen Positionen gänzlich ausgeschlossen zu werden. Die Erscheinung von Lourdes macht sich frei von den damals ad extra und ad intra herrschenden Rationalitäten einer kritisch-säkularen Vernunft und einer scholastisch-unkritischen Vernünftigkeit. Sie ist der personifizierte Widerstreit des Glaubens zu dem, was der klassischen Moderne ihrer Zeit religiös wie säkular

[14] *Anselm Kiefer:* Maria durch ein Dornwald ging. Katalog der Ausstellung vom 24.07.–27.09.2008, Galerie Thaddaeus Ropac, Salzburg 2008, 11.

[15] Ähnlich wie die Positionierung des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil folgt auch diese Positionierung Marias der Grammatik des modernen Subjektes im Widerstreit mit der Moderne; sie wäre vormodern überhaupt nicht möglich gewesen. Aber dieses Subjekt unterwirft sich nicht der absolutistischen Grammatik eines Jurisdiktionsprimats. Mariologie galt vor allem dem Kulturprotestantismus als besonders deutlicher Ausdruck einer antimodernen katholischen Position. Erst in neuerer Zeit lassen sich ernsthafte protestantisch-theologische Diskurse über Maria beobachten, vgl. *Christiane Eilrich:* Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes, Diss. Jena 2009, oder auch *Beverly Roberts Gaventa/Cynthia L. Rigby* (ed.): Blessed one: Protestant perspectives on Mary, Louisville, Ky., 2002.

heilig ist.[15]

Welchen Ort hat nun Gott in solchen Freiheitsorten? Man kann diese Frage auch anders stellen: Worin ist Freiheit ein *locus theologicus*? Das liegt jenseits der Binarität von Herr und Knecht und verändert den Ort, an dem Freiheit geschieht.

Der locus theologicus Freiheit – der Widerspruch der Knechte zu den Herren

In der Moderne gibt es Freiheit nicht ohne Relativität zur Position von Knechten, so dass in der Regel ein Herr-Knecht-Verhältnis bruchlos am Werk ist. Aber mindestens die Wittenberger Kirchentür und Lourdes weisen die Überschreitung dieses selbstverständlichen Verhältnisses auf. Sie rücken dabei Räume, die historisch eigentlich marginal sind, in die Mitte eines Diskurses. Beide Orte, Wittenberg wie Lourdes, zeigen, dass der Verweis auf Gott eine Fundstelle für Freiheit ist, die der Abhängigkeit von Herrn und Knecht widerstreitet. In Wittenberg wird der Knechtschaft einer religiös-politischen Abhängigkeit und in Lourdes jener einer rationalisierenden Scholastik und Säkularität widerstritten. Der Gott, der hier auftritt, steht nicht mehr einfach für Knechte ein, was ein biblischer Topos wäre. Er steht auch nicht für Knechte ein, die dann zu Herren werden, was ein Topos der christlichen Religionsgeschichte wäre. Er steht für Knechte ein, sofern sie ihre Knechtschaft aufheben und jeder möglichen Herrschaft widerstreiten.

Aus dem Gott, der ein auserwähltes geknechtetes Volk leitet und der den am Kreuz geknechteten Jesus auferweckt, wird ein Befreier vom Begehren der Herren und damit ein Zerstörer der Herr-Knechts-Zwangsjacke moderner Freiheiten. Er ist zu finden im Respekt vor dem Freiheitsgebrauch des jeweils anderen Menschen, sofern das einen Widerstreit mit den Herrschaftsansprüchen von Freiheit bedeutet. Deshalb genügen weder Orte der Macht noch Orte der Freiheit, um Gottes Ort in der Geschichte zu bestimmen; Gott und der Glaube an ihn machen weder frei noch mächtig. Deshalb entstehen immer dort, wo Glaubensfreiheit als politische Macht eingefordert wird, panoptische Disziplinarmächte, die Abweichungen nicht ertragen. Man muss vielmehr Orte ohnmächtiger Unfreiheit markieren, an denen Knechtschaft jenseits einer neuen Herrschaft aufgehoben wird, um Gott auf die Spur zu kommen. Der Ort Gottes in der Freiheit kann deshalb kein Utopia sein.

Utopien sind ausgesprochen moderne Orte, deren Erfindung in die Zeit der großen Entdeckungen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit fällt.

Als erster hat Thomas Morus mit seiner ‚Utopia' von 1516 einen solchen Ort „betreten", als er entdeckte, dass Menschen nicht nur an Orten leben, die es gibt, sondern zugleich an Orten, die es gar nicht gibt, die aber gleichwohl existieren. Solche Nicht-Orte liegen lediglich nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft. Morus entdeckte damit, dass ein Ort zugleich eine zeitliche Größe sein kann, was den *spatial turn* des späten 20. Jahrhunderts vorwegnimmt. Man kann sich also auf eine Reise zu einem Ort begeben, die durch die Zeit führt, ohne aus ihr herauszutreten. Vielmehr kann man aus der Zeit bis zur Existenz des Ortes einen Fortschritt machen, der sich und andere beständig diszipliniert und alles ausschließt, was einer fortschreitenden Herrschaft entgegensteht. Morus hat damit nicht nur eine sehr erfolgreiche Literaturgattung begründet, sondern beschrieben, was durch die ganze Moderne hindurch tatsächlich angestrebt wurde – in Calvins Genf, in Ludwig XIV. Versailles, bei Robespierres neuem Frankreich, in den großen imperialen Reichen von Kommunismus, Kapitalismus, Islamismus. Auch das weltumspannende katholische Wir macht davon keine Ausnahme.

Gott wiederum lässt sich hervorragend in Utopien einpassen, wenn die Macht seines Namens positiv zu effizienter Ausschließung diszipliniert wird. Wittenberg und Lourdes, auch die Tschetchenienberichte der Politkowskaja und ganz sicher Auschwitz widerstreiten dagegen solchen Utopien, ohne dass sie selbst die Macht hätten, deren Herrschaft zu brechen. Sie verändern vielmehr den normalen Lebensraum durch Widerstreite, welche die bestimmenden Utopien relativieren. Das ergibt am selben Platz einen ganz anderen Raum, der mit Foucault Heterotopie genannt werden kann.[16] Heterotopien sind Orte, die es wirklich gibt und an denen die bestehende Ordnung der Dinge von etwas relativiert wird, was diese Ordnung verschweigt und verschämt. Der Begriff gehört zu der Verräumlichung von Zeit, die spätestens seit der Globalisierung zu einem tragenden Element der gegenwärtigen Zivilisation geworden ist.

An solchen Orten wird eine Größe nicht von dem her identifiziert, was oder wer sie ist, wenn ein Nicht-Ort erreicht ist. Sie wird vielmehr identifiziert, wo sie in den Disziplinarmächten der Nicht-Orte auftritt. Damit wird sie von dem her bestimmt, dem sie nicht ausweichen kann. Wird Gott in Utopien mit dem identifiziert, woraufhin diszipliniert wird, so wird Gott an Heterotopien damit identifiziert, wie Knechte das Begehren ihrer Herrn gerade nicht begehren, sondern zerbrechen. Aus einem disziplinierenden

16 *Michel Foucault:* Andere Räume, in: Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 931–942.

Gott mit ausschließender Macht wird ein konfrontierender Gott mit einer Ohnmacht von Problemen, denen nicht auszuweichen ist. Er verhindert, dass sie beiseite geschoben werden.

Diese Wo-Identifizierung Gottes verändert allerdings die Rede von Gott. Sie ist nicht einfach im Glauben derer da, die ihre Existenz damit verbinden. Sie ist vielmehr an jenen Orten zu entdecken, an denen die Überraschung einer befreiten Knechtschaft auftritt, die sprachlos macht. Aus der Normalform moderner Freiheit wird eine andere Freiheit, die ihrer politischen wie religiösen Idealisierung widerstreitet.

Der Gott dieser anderen Freiheit lässt sich nicht konfessionell und wahrscheinlich auch nicht religionsgemeinschaftlich identifizieren. Er kann erst zur Sprache kommen, wenn die Überraschung mit anderen geteilt wird, die nicht zum eigenen Freiheitsraum gezählt werden – im Sinne von ‚partager' und nicht von ‚diviser'. Eine Größe, die im Sinne von ‚partager' geteilt wird, wächst unter denen, die sie teilen. Das gilt auch für diesen Gott. Er wächst mit der Freiheit von anderen, die ihre Abhängigkeit von Herr und Knecht gegenstandslos gemacht haben. Dieser Gott ist eine ökumenische Größe; er zwingt zur Relativierung der Gegensätze in den Glaubensweisen über ihn. Er kann nicht aus der jeweils eigenen Tradition deduziert werden noch aus einer idealen Gemeinsamkeit induziert werden. Er kann nur angesichts der Überraschung von Herausforderungen abduziert werden, die den gemeinsam geteilten (im Sinne von ‚diviser') Gegensatz sprachlos machen.

Diese Abduktion gelingt nicht, wenn nicht die Überraschung geteilt wird (im Sinne von ‚partager'), dass Gott nicht zu den eigenen konfessionellen Utopias passt. Das passt wiederum zum biblischen Gott, der an Heterotopien wie dem zerstörten Jerusalem und dem Exil, dem Kreuz und dem leeren Grab auftritt und der diejenigen, die ihn dort begreifen wollen, mit der Not von Abduktionen belegt, weil ihre Deduktionen und Induktionen hier ohnmächtig geworden sind. Wer auf diesen Gott treffen will, muss die Utopien der eigenen Freiheit verlassen und auf die Freiheit Gottes setzen, an einem anderen als dem erwarteten Ort präsent zu sein. Das macht aus der Freiheit des Glaubens eine andere Freiheit als ersehnt. An solchen anderen Orten der Freiheit geschieht sowohl eine Befreiung von den religiösen wie konfessionellen Fokussierungen, von den politischen wie kulturellen Ausschließungen, von den wirtschaftlichen wie spirituellen Herrschaften. Hier ist auch eine Freiheit der Knechte von den Herren zu erfahren, nach deren Anerkennung sie sich gesehnt haben. Für die Heterotopologie dieses überraschenden Gottes kann ein *sola libertate* angenommen werden.

Ist die Taufe das Schibboleth? Was Freikirchen und Volkskirchen unterscheidet

Thomas Niedballa[1]

1. Phänomene verstehen: der Streit zwischen Volkskirchen und Freikirchen

Mit dem „Konvergenzdokument der Bayrischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)“[2] ist ein Meilenstein im Dialog zweier Kirchen beschritten, die durch ihr Taufverständnis und Taufpraxis nicht nur aus historischen Gründen weit entfernt sind. Während die einen die Gestalt der Kirche als Freikirche samt Gläubigentaufe betonen, sind die anderen (in Deutschland) Vertreter einer Volkskirche, für die die Säuglingstaufe zentral ist.

Meiner Meinung nach ist allerdings die Ebene, auf der die theologischen Positionen in der BALUBAG verhandelt werden, von der Realität der Gemeinden um einiges entfernt, und das liegt daran, dass der wirkliche Punkt der Auseinandersetzung nicht getroffen ist. Diese ist in Wirklichkeit eine Zuspitzung des Dissenses zwischen Freikirchen (auch nicht-täuferischen) und Volkskirchen (auch der katholischen). Die These, die ich hier vertrete, ist, dass es die Frage nach bilateralen Gesprächen zwischen einzelnen Konfessionen der anderen Frage nach der Unterscheidung zwischen Freikirchen und Volkskirchen (zumindest in Deutschland und weiteren Ländern) unterzuordnen ist.

Diese Idee setzt natürlich voraus, dass es Sinn macht, überhaupt von „den“ Freikirchen und „den“ Volkskirchen zu sprechen, eine Behauptung, die von einigen bestritten wird.

Wenn allgemein akzeptabel gelten kann, dass in ekklesiologischen Fragen und Themen wie Sakrament und Amt Baptisten und Katholiken denkbar weit entfernte Punkte in einer konfessionellen Landschaft darstellen, so ist doch umstritten, inwieweit wir eine Grenzlinie zwischen Freikirchen und Volkskirche ziehen können, denn es ist ja denkbar, dass nur diese konfessionelle spezielle Gegenüberstellung eine solche Entfernung mit sich bringt, während die anderen Konfessionen auf anderen Punkten der Landkarte angesiedelt sind und in anderen Aspekten eben ähnlich weit entfernt sind. Die Frage lautet dann: Gibt es überhaupt „die“ Freikirchen?

[1] Dr. Thomas Niedballa war von 1991–1995 Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kassel-West und ist heute Gymnasiallehrer für Ev. Religion, Mathematik und Chemie in Kassel. Er ist Mitglied des Beirates der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik.

[2] Auf GFTP.de zum Herunterladen sowie in ÖR 59 (H.1), 2010, 93–119, und ZThG 15 (2010), 313–339. Zur Kommentierung: *Erich Geldbach:* Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Zum Kovergenzdokument der Bayrischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), ZThG 15 (2010), 131–151.

Ich werde im Folgenden diejenigen Autoren referieren, die die Unterscheidung von Volks- und Freikirchen für wesentlich erachten, um dann am Beispiel der Taufe klarzumachen, dass es eben nicht um einen Streitpunkt allein zwischen täuferischen Kirchen und Lutheranern o. ä. geht, sondern dieser nur der Spezialfall des viel wichtigeren Streits zwischen Volks- und Freikirche ist. Gleichzeitig erweist eine Analyse der Einstellung zur Taufe die Unterscheidung von Volks- und Freikirchen im Nachhinein als sinnvoll.

2. Freikirchen und Volkskirche

Unbestritten sind die historischen Fakten: Freikirchen sind vielgestaltige Kirchen, deren Entstehungszeit in Deutschland im Wesentlichen im 19. Jahrhundert zu sehen ist, angesiedelt zwischen dem Vereinsrecht als formalrechtlichem Rahmen und der Erweckungsbewegung als Movens, wenngleich ihre Wurzeln lange zurückreichen, meist in die entstehende USA und vor allem nach England und auch Nordwestdeutschland, bis ins 16. und 17. Jahrhundert. Freikirchen sind kongregationa-listisch verfasst (wie Baptisten) oder weltweit und bischöflich (wie Methodisten), sie praktizieren die Glaubenstaufe und lehnen Kindertaufe ab (täuferisch) oder praktizieren die Kindertaufe, von der aber die Mitgliedschaft zu unterscheiden ist, und haben oder hatten geschlossene Abendmahlsgemeinschaft. Manche galten lange Zeit als Sekten (Siebenten-Tags-Adventisten), sind aber mittlerweile als Freikirchen anerkannt, manche wollten nur die Kirche reformieren (Wesley) und entwickelten sich dennoch zu einer klassischen Freikirche. Bei manchen ist der Status, auch aus Gründen ihrer inneren Pluralität von Glaubensauffassungen, durchaus unklar (Quäker).

Ich konzentriere mich auf die klassischen Freikirchen, die z. B. in Deutschland im 19. Jahrhundert Fuß gefasst haben (in den USA liegen teils abweichende Erfahrungen vor), ausgenommen die reinkonfessionellen lutherischen und reformierten Kirchen, die von den Freikirchen zu unterscheiden sind. „Im Allgemeinen werden zu den Freikirchen gerechnet: *Mennoniten, Baptisten, Bund Freier evangelischer Gemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche, Heilsarmee, Kirche des Nazareners, Pfingstbewegung, Religiöse Gemeinschaft der Freunde, Evangelische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine) und Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten.“*[3]

Wenn wir die Geschichte, Verbindung zur anglikanischen Kirche oder bestimmte Auffassungen, z. B. das Verhältnis zur Kindertaufe, die verschiedenen Entwicklungen in England, den USA, Deutschlands und Russlands ansehen, sind so

[3] *Fernando Enns:* Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003 (Kirche – Konfession – Religion; Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes; 46), 103, auch *Frieling/Geldbach/Thöle:* Konfessionskunde: Orientierung im Zeichen der Ökumene, Göttingen 1999.

große Unterschiede zu registrieren, dass man gefragt hat, ob es überhaupt Sinn macht, Freikirchen anhand weniger Merkmale zu charakterisieren und zu versuchen, das „Wesen" der Freikirchen anzugeben. Fernando Enns analysiert solche Vorhaben in großer Breite und kommt zu dem Schluss, dass es nicht möglich sei, das „Wesen" oder gar „notae ecclesiae" der Freikirchen anzugeben.[4] Für Enns ist also der Begriff „Freikirchen" eine Sammelbezeichnung, die einige Kirchen nur zufällig zusammenfasst.[5] Dafür sprechen auch die Streitigkeiten innerhalb der Freikirchen und Abgrenzungen untereinander, z. B. über das Verständnis von Taufe und den Zusammenhang zwischen Taufe und Mitgliedschaft.[6]

Erich Geldbach, der hingegen eine Gemeinsamkeit der Freikirchen behauptet, findet als Merkmale der Freikirche, dass sie als Protestbewegungen begonnen haben, eine Erfahrungsreligion lehrten, die den Glauben des Individuums in den Mittelpunkt und sein Bekenntnis zur Voraussetzung für eine Mitgliedschaft machten.

Weiterhin ist typisch, dass sich Freikirchen vom Staat abgrenzen, keine Kirchensteuer über ihn einziehen lassen, kein Einwirken der Obrigkeit in die kirchlichen Belange akzeptieren. Niemals gab es Notbischöfe oder gar Könige als Oberhäupter freikirchlicher Gruppen. Das alles lässt sich auch als Kontrast zur Volkskirche verstehen.

Auch Niethammer betont,[7] dass es in Konfessionskunden häufig um ein „typologisches Verfahren" (34) geht, deren Ergebnis er dann anhand einzelner Merkmale auflistet. Dabei ist auffallend, dass in allen verschiedenen Konnotationen, die der Begriff „Freikirche" aufweist, ein Antityp zur Volkskirche (wieder als Begriff mit verschiedenen Schattierungen) gefunden ist. Freikirchen sind Kirchen, „die keine geschichtliche oder rechtliche Bindung an ein bestimmtes Staatswesen aufweisen" (35), sie stellen also einen Antityp zur Staatskirche dar. Sie stehen weiterhin im Kontrast zur Territorial- und Parochialkirche und auch zu einer Auffassung,

4 *Fernando Enns:* a. a. O., 99–117. Mit der Definition von D.F. Durnbaugh nach Weber scheint Enns allerdings doch zu sympathisieren (109 f).

5 Enns meint nach Analyse von zehn Merkmalen: „Die genannten Merkmale sind eher vergröbernd als Schnittmenge von Elementen anzusehen, die weder Ausschließlichkeit beanspruchen können, noch in allen Freikirchen tatsächlich so vorhanden sind" (108). Doch warum taugt eine Schnittmenge nicht als typologisches Kriterium? Je nach Merkmal gibt es eben Annäherungen auch an verschiedene volkskirchliche Gruppierungen.

6 Zwischen Methodisten, Baptisten, Brüdergemeinden und Freien evangelischen Gemeinden im 19. Jahrhundert. Anschaulich dazu: *Andrea Strübind:* Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden, ZThG 12 (2007), 241–271; *Andreas Liese:* Taufverständnisse (sic!) in der Brüderbewegung, ZThG 12 (2007), 272–286; *Christoph Raedel:* Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche, Göttingen 2004 (KKR; 47), u. a. 133.142.

7 *Hans-Martin Niethammer:* Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten, (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts der Ev. Bundes; 37), Seitenzahlen aus dem Buch.

nach der Bürger- und Christengemeinde weitgehend deckungsgleich sind (36).[8] Dabei grenzen sie sich von der Welt ab und wissen um ihre Minderheitenposition, die sie nicht historisch, sondern theologisch begreifen (40). Von Ausnahmen abgesehen, wirken die Freikirchen missionarisch in ihre Umwelt hinein, im Selbstverständnis als solche, die den Missionsauftrag ernstnehmen und auf Erweckung hoffen. Das gilt auch und gerade für die Methodisten, obwohl sich einige der methodistischen Gruppen lange Zeit nur als eine Art „landeskirchliche Gemeinschaft" verstanden.

Freikirchen sind viertens Laienkirchen, bei denen das allgemeine Priestertum gelebt werden soll. Auch wenn es Hauptamtliche gibt, ist jeder Laie prinzipiell berechtigt, zu predigen und das Abendmahl auszuteilen. Ein Amtsbewusstsein der Pastoren wird kritisch beäugt, Freikirchen verstehen sich prinzipiell als Gemeinden aktiver Gemeindemitglieder, nicht als Institutionen mit Ämtern und Hierarchien. (Das gilt für die bischöflich verfasste Methodistenkirche genauso wie für kongregationalistische Kirchen [37f.].)

Und als fünften, zentralen Punkt, findet Niethammer, dass selbst in nicht-täuferischen Gemeinden die freiwillige Mitgliedschaft und die rituelle Aufnahme eines Bewerbers, der bewusst und aus freien Stücken, Mitglied sein will, ein entscheidender Wesenszug der Freikirchen ist.

Niethammer stellt zwar fest, dass es historische Veränderungen gibt. „Dieser prinzipielle Rang der Unterscheidung entspricht darüber hinaus kaum mehr den tatsächlichen Unterschieden, die zwischen den Kirchen volkskirchlicher und freikirchlicher Prägung bestehen. Längst haben sich die Grenzen verwischt, Übergänge sind fließend geworden" (41). Doch dennoch gilt: „Mit diesen Hinweisen soll nun freilich nicht die Behauptung erhoben werden, es gebe überhaupt keine Unterschiede zwischen den vorfindlichen Freikirchen und den Großkirchen in Deutschland" (43). Er spitzt den Unterschied nun auf die Mitgliederaufnahme (in allen Freikirchen) zu, und diese wiederum hängt damit zusammen, dass „kein Mensch für einen anderen stellvertretend glauben kann" (45).[9]

Historisch wie systematisch liegt es also nahe, von Freikirchen als Protestbewegung zu reden.

So werden „Freikirchen" aus Sicht lutherischer Theologen weiterhin als Ausdruck von Separation wahrgenommen,[10] mag die Realität und das Ideal heute aus-

8 Was heute nur anhand der Mitgliederlisten erkannt wird, galt vor wenigen Jahrzehnten auch im Gottesdienstbesuch.

9 Sein weiteres Vorgehen erscheint mir bedenkenswert. Er sieht zunächst ein analytisches Problem in der Tatsache, dass die Gliedschaftspraxis primär Handeln des Bewerbers ist, und seinem eigenen Vorhaben, die Aufnahme als Handeln der Gemeinde soziologisch zu interpretieren (46). Um diesem nachzukommen, versucht er zu zeigen, dass die Gemeinde mit ihrer Mitgliedsordnung bestimmte Zwecke verfolgt und vermutet die Vereindeutigung als Handlungsmotiv der Gemeinschaft.

10 So Herms in seinem Abschnitt über „Freikirche" in dem grundlegenden Aufsatz: *Eilert Herms:* Kirche – Volkskirche, Landeskirche, Nationalkirche, Staatskirche, Freikirche, Konfessionskirche, in: *Bernd-Micheal Haese/Uta Pohl-Patalong* (Hg.): Einleitung. Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 49–65, hier 60 f.

einanderfallen. Die Unterscheidung zwischen „prinzipieller Unterscheidung“ und heutiger Realität ist sicher richtig. Doch es gibt Gründe, weshalb ich an einer Typologie des Ideals festhalten will:

- Bis heute gibt es Menschen, die sich in einer bestimmten, eben der „freikirchlichen Haltung“ (und nur aufgrund dieser), den Freikirchen anschließen.
- Es gehört zur berechtigten Erinnerung und unrealistischen Idealisierung, dass Personen und Handlungen der Vergangenheit in Freikirchen verehrt, gepredigt und als vorbildhaft hingestellt werden, wenn sie die Haltung eingenommen hatten, die ich hier als „freikirchliche“ kennzeichne.
- Es spalten sich noch heute Gruppen ab, die eigene Freikirchen bilden, oder es entstehen neue Freikirchen – alles mit einer ähnlichen Begründung.
- Die von Niethammer nach seiner Bemerkung angeführten Beweise für die fließenden Übergänge von volkskirchlicher und freikirchlicher Realität sind nur aus freikirchlicher Sicht wahr. Denn für Volkskirche ist „die Herausbildung einer pluralistischen Gesellschaft“ keineswegs eine Infragestellung der „territorialen Einheit von Kirche und Gesellschaft“. Außerdem gibt es auch weiterhin keine (Frei)-Kirchensteuer durch den Staat, keine freikirchlichen theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten und keine Prägung der Kirchenstruktur (historisch oder aktuell) durch den Staat.

Fassen wir zusammen, so erkennen wir, dass die Entstehung als *Protestbewegung* gegen die bestehende Volkskirche, die *Freiwilligkeit* der Mitgliedschaft und die Betonung des *individuellen und zu bekennenden Glaubens* und die Formung der sozialen *Struktur der Gemeinde* als Deduktion aus diesem Glauben und der Unmittelbarkeit des göttlichen Ideals (Bibel, inneres Licht, Wiedergeburt usw.), frei vom Staat, Merkmale einer Freikirche sind. Gemeinde bilden die Menschen, die ihren Glauben persönlich bekannt haben. Bei allem Streit haben sich die klassischen Freikirchen auch immer gegenseitig als christliche Denominationen anerkannt[11] und hauptsächlich zum Entstehen der „Evangelischen Allianz“ und zum Zusammenschluss als „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“, zum Teil auch der Ökumene beigetragen.[12]

Die Struktur der evangelischen Kirche und der katholischen Kirche, wie sie sich in Deutschland (und einigen anderen Ländern) zeigt, ist die der „Volkskirche“ im Gegensatz zur „Freikirche“.

Der Begriff „Volkskirche“ ist schillernd, hat seine Karriere erst ab dem 19.

11 Vgl. die Ausführungen von *Andrea Strübind:* Warum die Wege sich trennten, a. a. O.

12 *Karl Heinz Voigt:* Freikirchen als Vorboten der Ökumene, JFKF 2008 (19), 166–187.

13 *Wolfgang Huber* hat fünf „Definitionen“ gefunden, diese werden häufig zitiert: *Reiner Preul:* Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin 1997, 178; *Michael Welker:* Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 58 ff, *Wilfried Härle:* Dogmatik, Berlin ^{3}2007, 595 f. Ähnliche Diskussion bei *Kristian Fechtner:* Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen, Stuttgart 2010 (Praktische Theologie heute; 101), 43. Und *Eilert Herms:* Kirche – Volkskirche, Landeskirche, Nationalkirche, Staatskirche, Freikirche, Konfessionskirche, in: *Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong* (Hg.): Einleitung. Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 49–65, hier 53.

Jahrhundert begonnen und seitdem durchaus Verschiedenes bedeutet.[13] So wurde er zunächst als Begriff verwendet, um die „Kirche gegen die Obrigkeit" (Kirche des Volkes, nicht der Obrigkeit)[14] zu verstehen, dann als Kirche „für das Volk". Dennoch ist die Sache älter und stammt aus dem Corpus Christianum, der Einheit von Kirche und „Staat" des Mittelalters, eine Einheit, die im landesherrlichen Kirchenregiment im lutherischen Bereich genauso gewahrt werden sollte, wie in der anglikanischen Staatskirche oder bei den calvinistischen Staaten und den katholischen sowieso. Volkskirche bedeutet heute meist „Kirche für das ganze Volk", dennoch setzt das in Deutschland auf jeden Fall voraus, dass es eine territoriale Einheit von Kirche und Gesellschaft gibt, dass es der Normalfall ist, wenn der Bürger, z. B. durch die Kindertaufe Teil der Kirche wird. Man sollte daran erinnern, dass erst das Ende des Ersten Weltkriegs das Ende der Einheit von Fürstentum und Kirche und das Ende der Staatskirche bedeutete. Nichtsdestoweniger sind die beiden großen Kirchen in Deutschland vielfach mit dem Staat verbunden und je nach historischem Hintergrund sind in den westdeutschen Flächenstaaten die Mehrzahl der Bürger Teil der evangelischen Landeskirche oder der katholischen Kirche.

Unbeschadet der idealen oder normativen Bedeutung von „Volkskirche", etwa als „Kirche für das Volk", kann also der deskriptiv verstandene Begriff für eine Sache genommen werden,[15] die vom Corpus Christianum über die Aufklärung und das Ende des Ersten Weltkriegs bis zum heutigen Tage in weiten Teilen Westdeutschlands andauert. Natürlich ist rein zahlenmäßig eine Deckungsgleichheit von Staatsbürger und Kirchenangehörige in vielen Ländern, die eine „Volkskirche" oder eine „Staatskirche" besitzen, im Schwinden begriffen.[16]

Für Preul[17] bedeutet zunächst Volkskirche in der Tradition Schleiermachers, dass sich das Leben des Volkes, durchaus sein Volkstum, seine Gebräuche samt „folkloristischer Elemente bei der Gestaltung kirchlicher Feste" (180) zur Ausgestaltung des kirchlichen Lebens dienen und damit romantischen und demokratischen Impulsen gegenüber einer Obrigkeitskirche Raum gegeben wird. (Natürlich geht es nicht um ein Abgleiten dieses Konzepts in eine „völkische" Kirche).

„Wer die Volkskirche ruinieren will, der muß die Amtshandlungen, insbesondere die Kindertaufe, in Frage stellen, das Weihnachtsfest madig machen und das Parochialprinzip antasten" (183).

Doch für Preul ist ein zweiter verbundener Gegensatz der „ungleich wesentli-

14 *Wolfgang Huber:* Art. Volkskirche I, TRE Bd. XXXV, 2003, 249–254, hier 249.

15 Die Unterscheidung von „deskriptivem" und „präskriptivem" Begriff bzw. „Beschreibung einer Realität" und „Konzept" ist vielen Autoren wichtig, vgl. *Huber,* ebd. Auch *Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong,* Einleitung, in: *Dies.* (Hg): Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 7–15, hier 7.

16 Z. B. auch in Schweden: *R. Wolff:* Blei am Fuß, Zeitzeichen 7/2010, 32. Die Soziologin Davie „hält die Volkskirchen freilich für ein Auslaufmodell", in: *J. Wandel:* Hunger nach Erlebnissen. Gehen die großen Kirchen Europas ihrem Ende entgegen?, Zeitzeichen 7/2010. 12 f, hier 12.

17 *Rainer Preul:* Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin 1997.

chere“, nämlich der Gegensatz zur „Freiwilligkeits- und Bekennerkirche“ (181). *Damit wird der historische Verlauf gerade umgekehrt: Während einige freikirchliche Theologen mittlerweile damit kämpfen, die Freikirche nicht (bzw. nicht mehr) als Protestkirche zu verstehen und den historischen Beginn von einer systematischen Begründung trennen wollen, nimmt nun der Volkskirchler Preul die Freikirche als (historisch nicht ableitbare) Alternativfolie, um zu erklären, was eine Volkskirche ist.*

Volkskirche ist auch bei Mitgliederschwund „Kirche für das Volk“, vorausgesetzt, dass sie für alle offen bleibt und dabei ihr Programm an alle richtet (185), ihr Auftrag im öffentlichen Bewusstsein verankert bleibt (194), und sie mit den differenzierten Formen von Kirchenmitgliedschaft konstruktiv umgeht (186).

Ein Kennzeichen, das die Kirche vom mittelalterlichen *corpus christianum* bis heute ausmacht, ist ihre *Institutionalität.*

Auch die alten Thesen von Weber und Troeltsch halte ich für so sinnvoll und bis heute für gültig, dass ich sie noch einmal hier in Erinnerung rufen möchte. Troeltsch sieht das normierende Ideal der Freikirchen in der biblischen Geschichte – das ist für die meisten Freikirchen, allerdings nicht für die Quäker, richtig. „Bibel- und Urgeschichte sind die bleibenden, wörtlich zu verstehenden Ideale, nicht ein geschichtlich bedingter und begrenzter Ausgangspunkt der Kirchengeschichte.“[18] Volkskirche und Freikirche vergleicht er so:

„Entwicklung und Kompromiß auf der einen Seite, wörtliches Festhalten und Radikalismus auf der anderen Seite“ (370).

Darum lobt Troeltsch die Freikirchen und formuliert ihre Schwächen. „Sie gewinnen an individueller persönlicher Christlichkeit und bleiben näher an dem radikalen Individualismus des Evangeliums, aber sie verlieren an Unbefangenheit …, neigen mit der Aktivität des persönlichen Liebesverbandes zur Gesetzlichkeit …“ (371).

Der Unterschied zwischen Freikirche und Volkskirche – bei Troeltsch: Sekte und Kirche – lässt sich soziologisch wie dogmatisch beschreiben. Soziologisch ist das „Wesen der Kirche der objektive *anstaltliche* Charakter“. Er begründet die „tatsächliche Herrschaft des Instituts als solchen und eine gläubige Zuversicht zu seiner unwiderstehlichen inneren Wirkungskraft“ (372). Damit wird das Individuum – verglichen mit seiner Stellung in der Freikirche – weniger wichtig. „Das persönliche Machen und Leisten ist, so sehr es gelegentlich betont wird und bis zu strenger Gesetzlichkeit gehen mag, doch nur sekundär.. Das persönliche Machen ändert nichts an dem Glauben an die Wirkung der Heilsanstalt: (S)ie bleibt in ihrem Bestand doch wieder unabhängig davon, ob diese Wirkung an allen Individuen auch wirklich erreicht wird oder nicht“ (372). Offenbar geht es auch in der Anstalt „Kirche“ um Glauben, aber einen Glauben an die Wirkung der Heilsanstalt, der nicht an der empirisch feststellbaren Tat der einzelnen Gläubigen bestätigt wird oder zerbricht.

„Diesem anstaltlichen Prinzip des objektiven Organismus gegenüber ist nun aber die Sekte die *Gemeinschaft der Freiwilligkeit* und des bewußten Anschlusses“

[18] *Ernst Troeltsch:* Die Soziallehren der Kirchen und Gruppen (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Teilband 1, Tübingen 1994, 370.

(372). „In die Sekte wird man nicht geboren, sondern ihr tritt man auf Grund bewußter Bekehrung bei." Objektive Sakramentsverwaltung und meist Kindertaufe werden kritisiert. Wichtig ist, dass Individualismus und Gemeinschaft sich nicht ausschließen. „Das ist nicht eine Lockerung der Gemeinschaft durch den Individualismus, sondern vielmehr eine Befestigung, indem jedes Individuum gerade durch Gemeinschaftsleistungen sich als berechtigt erweist … Die Sekte erzieht nicht Völker und Massen, sondern sammelt eine Elite der Berufenen und stellt sie der Welt schroff gegenüber" (373).

Die damit beschriebene Haltung verbindet das Wissen um die eigene Berufung und Wichtigkeit mit der Offenheit für eine gleichgesinnte Gemeinschaft. Natürlich gehört zu dieser die Zurückhaltung gegenüber der Welt und die „äußerste Strenge des Anspruchs an die Leistungen und die Zurückhaltung von andersartigen Verbänden" (374).

Freikirchen sind im Wesentlichen auf dem Boden des Calvinismus entstanden,[19] sie teilen mit ihm die hohe Bedeutung der Ehre Gottes, die Umsetzung der Gebote Gottes in der Gemeinde, aber sie wollen weder die Hoheit der jeweiligen (Frei-)Kirche auf einem Staatsgebiet noch teilen sie die Lehre vom corpus permixtum. Sie sammeln – anders als der Calvinismus – aber in der gleichen Strenge der Kirchenzucht – die wahren Gläubigen. So gilt dort: „Der Herrschaftsgedanke überwog das Reinheitsprinzip."[20] Für die Täufer – wie für die Freikirchler – gilt demgegenüber das Prinzip, nur Mitglieder aufgrund ihres ausdrücklichen Wunsches und der Billigung der Gemeinde aufzunehmen (154).

Sekten sind nach Weber „voluntaristische Verbände", deren Mitglieder Regeln unterworfen sind, die sie selbst entworfen haben und ihnen nicht oktroyiert wurden. Sie grenzen sich von der Umwelt ab und betonen die Unterscheidung von wahren Christen und dem Rest der Welt.

Die Kirche als Volkskirche wiederum hat Anstaltscharakter, d. h. hier wird das Augenmerk auf die Institution gelegt, die das Heil vermittelt, und darum zwischen Heilsvermittlern und -empfängern unterschieden. Inwieweit Institutionen eher statisch und normativ oder analytisch und dynamisch verstanden werden[21] gehört in eine Debatte der Soziologie und muss hier nicht weiter untersucht werden.

Sekten (Freikirchen) sind für Troeltsch nur aus dem Negativbezug zur Kirche zu verstehen.[22] Für sie gilt: Kirche ist nicht mehr ein *„heiliges Kollektiv"*, sondern das *„Kollektiv von Heiligen".*[23]

19 *Ernst Troeltsch:* Band 2., Tübingen 1994, 738.

20 *Benedikt Giesing:* Religion und Gemeinschaftsbildung. Max Webers kulturvergleichende Theorie, Opladen 2002 (Forschungen Soziologie; 178), 142ff, hier 150.

21 *Winfried Gebhardt*: Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung, in: Michael Krüggeler, Karl Gabriel, Winfried Gebhardt (Hg.): Institution. Organisation. Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999 (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 2), 101–119, hier 101–103.

22 *Winfried Gebhardt:* Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens, Berlin 1994 (Schriften zur Kultursoziologie; 14), 176.

23 *Benedikt Giesing:* Religion und Gemeinschaftsbildung, a. a. O., 153.

3. Die Haltung zur Taufe als Kriterium

Die Diskussion um die Taufe könnte nahe legen, dass es letztlich doch um die konfessionellen Unterschiede zwischen Baptisten und Lutheranern geht, während Katholiken und viele Freikirchen, z. B. die Methodisten, ganz andere Fronten haben. Dann würde es auf der Kirchenlandkarte gar keine echte Grenzziehung zwischen Freikirchen und Volkskirchen geben. Eine Zusammenballung der Länder zu einem Ganzen, genannt „Freikirchen", gäbe es nicht, die konfessionelle Landkarte erinnerte dann mehr an die Zerstückelung Deutschlands im frühen 19. Jahrhundert, und bilaterale Gespräche wären wichtig, dogmatische Überlegungen dominierten über praktisch-theologischen Fragen.

Doch gerade an der Taufe lässt sich zeigen, dass es nicht die Frage von Gläubigen- oder Kindertaufe ist, um die es geht, wenn wir zwischen Volks- und Freikirche unterscheiden. Dazu wählen wir zwei Beispiele.

Im ersten Beispiel sind sich beide Konfessionen einig, dass Kinder getauft werden. Es handelt sich um eine Volkskirche und eine Freikirche.

Im zweiten Beispiel verstehen sich beide Konfessionen als Freikirchen und sind sich dennoch in der Beurteilung von Kindertaufe und Gläubigentaufe uneins.

Doch der entscheidende Punkt ist: In beiden Fällen lässt sich die freikirchliche von der volkskirchlichen Haltung abgrenzen.

Betrachten wir zunächst „Bekenntnisse zur Taufe" innerhalb einer Volkskirche und einer Freikirche. Dafür richte ich meinen Blick auf die Liturgie der römisch-katholischen Kirche für die Osternacht und der Aufnahmefragen in der Methodistenkirche. Das ist deshalb interessant, weil es zeigt, wie der Graben im Verständnis zwischen Volks- und Freikirche verläuft, wobei weder die lutherische noch die baptistische Tauflehre ausschlaggebend sind.

In der Osterliturgie der römisch-katholischen Kirche wird Wert auf den Zusammenhang von Ostererfahrung und Taufe gelegt. Der Priester geht mit gesegnetem Wasser durch die Reihen und besprengt die Gemeindemitglieder. Zuvor aber fragt er sie nach ihrem Bekenntnis zur (Kinder)taufe und zum Glauben.

Formal ähnlich sieht die Agenda der Methodisten die Befragung eines neuen Gemeindemitgliedes vor. Zur Erinnerung sei betont, dass für Methodisten die Kindertaufe die normale Taufpraxis darstellt. In einer Feier zur Aufnahme des Mitglieds werden dem Anwärter fünf Fragen gestellt, u. a. „Bejahst du im Glauben die in der Taufe verheißene Gotteskindschaft? So antworte: Ja … Nimmst du im Glauben das Heil an, das dir in Jesus Christus durch das Evangelium angeboten ist? So antworte: Ja".[24]

Auf dem ähnlichen Hintergrund werden die Kontraste sichtbar. Im methodistischen Aufnahmeformular wird die bereits erfolgte Taufe des Bewerbers (nur) als

[24] *Hans-Marin Niethammer,* a. a. O., 203.

[25] Und wahrscheinlich anders, als es die diffizile Auslegung von *Hartmut Hövelmann:* Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Zum Taufverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche, ZThG 12 (2007), 202–212, hier 209. 211, für das genuin lutherische Verständnis von Angebot als „Gnadenmittel" ansieht.

[26] So Niethammers nachvollziehbare Analyse der fünften Frage (203 f).

„Angebot" verstanden,[25] das im Bekenntnis des Bewerbers erst angenommen wird, während die Taufe in der katholischen Kirche die Mitglieder zu Christen gemacht hat (weshalb der Priester davon sprechen kann, dass später am Ostertag erfolgende Taufen „Gemeindeaufnahmen" der Kinder sind). Im Bekenntnis der Methodisten geht es um die Aufnahme eines Einzelnen in die Gemeinde und seine Inkraftsetzung der Taufe.

Der andere Unterschied, völlig von der Taufe losgelöst, geht aber tiefer und betrifft auch andere Bekenntnisse. Der Mitgliedsbewerber der Methodisten ist ein Einzelner, der sich des Glaubens gewiss sein soll und von dem auch Mitarbeit erwartet wird.[26] Hier geht es um einen persönlichen Schritt, der den Lebenslauf mehr (im 19. Jahrhundert) oder weniger (heutzutage) prägt. Das Bekenntnis in der Osternacht hingegen ist nicht viel anderes als das Glaubensbekenntnis im sonntäglichen Gottesdienst: ein liturgisches Element, das alle immer wieder sprechen, und zwar ausschließlich deshalb, weil es Teil des Ablaufs ist. Damit ist nicht unterstellt, als würden sie es nicht mit Bewusstsein und Glauben mitsprechen. Aber es ist nur Teil einer vielleicht bewussten, vielleicht mechanischen Teilhabe am liturgischen Ablauf, keine Lebensentscheidung für oder gegen die Gemeinde und kein neuer Anfang im Glauben, falls man nicht weltfremd und hyperexistentialistisch jede Äußerung im liturgischen Ablauf als persönliche Entscheidung deklarieren möchte. Das „Ja" des methodistischen Bewerbers zur Taufe hat praktische Konsequenzen, das „Ja" der Katholiken in der Osternacht hat keine praktischen Konsequenzen.

Die liturgische Form der methodistischen Agenda am Eingangs-Tor zur Gemeinde und die Osterliturgie sind zwar formal ähnlich, aber wesentlich verschieden.

Während die Liturgie der Aufnahmefrage das Individuum konfrontiert und damit als solches herausstellt, wird in der katholischen Liturgie die Gruppe befragt, aber nicht anders, als wenn sie zu einem anderen Antworten im Rahmen der Liturgie aufgerufen würde. Das „Nein" des Bewerbers im Methodistendialog ist grundsätzlich möglich, wenngleich so wahrscheinlich wie das „Nein" auf dem Standesamt, es wird aber implizit formuliert, und zwar durch die, die von der Aufnahmepraxis wissen, sich aber nicht zur Mitgliedschaft anmelden. Sie sagen eben vorher bereits „Nein". Ein „Nein" auf die Tauffragen des Priesters wäre nur eine unappetitliche Störung.

Würde man Baptisten fragen, welche Art des Bekennens ihnen näher stehe, die methodistische Bezugnahme auf die (Kinder)-Taufe und die damit verknüpfte Mitgliedschaftsfrage oder die katholische Bezugnahme und das Bekennen in der Osterliturgie, so wäre die Entscheidung klar: Man würde sich zwar nicht mit der Taufformulierung anfreunden können, wäre aber mit der in der methodistischen Agenda verhandelten Frage nach dem Glauben im Prinzip einverstanden, weil sich darin die gleiche Haltung gegenüber dem Glauben des Einzelnen und der Gemeinde ausdrückt, und das, obwohl Methodisten, Lutheraner und Katholiken die Kindertaufe praktizieren, die Baptisten sie aber verwerfen.

Eine kurze Bemerkung zum Taufverständnis der Methodisten, die tatsächlich der lutherischen Kirche dogmatisch wie auch historisch näher stehen als Baptisten oder Mennoniten. Die Tauflehre ist durchaus schwankend, und verschiedene Tauftheologien wurden gleichzeitig gebraucht. „Nicht Ablehnung, sondern Indifferenz gegenüber der Kindertaufe kennzeichnete weite Teile des erwecklich geprägten

amerikanischen Methodismus."[27] Zwar hielt Wesley an der Taufwiedergeburt fest, „dennoch spielt sie faktisch für das Selbstverständnis des Glaubens keine Rolle, weil die Wirkung der Wiedergeburt durch die Sünde verlorengegangen ist und die Kindertaufe eine Wiedergeburt im Mündigkeitsalter nicht unnötig macht – übrigens auch bei denen nicht, die als Erwachsene getauft wurden!"[28] Und diese betrifft den Einzelnen und führt zu seinem Bekenntnis vor der Gemeinde.

Das zeigt:

Auch wenn die Tauffrage ein zugespitztes Thema im Konflikt zwischen Volkskirche und Freikirche ist, ist sie nicht der entscheidende Konflikt, darum auch nicht durch Annäherungen zwischen lutherischer und baptistischer Lehre lösbar, sondern es ist das unterschiedliche Verständnis von Glauben, Entscheidung, Gemeinde und Ritus. Der Bruch mit der Kindertaufe durch die Täufer und die Dissenter und Baptisten war eine grundsätzliche Kampfansage an die Staatskirche, die spätere methodistische Erweckung war genauso radikal, wenngleich die organisatorischen Folgerungen erst später zutage traten.

Die Haltung, die die Gemeinde gegenüber dem Einzelnen einnimmt und die Haltung, die der Einzelne gegenüber der Gemeinde einnimmt, sind wesentlich verschieden im freikirchlichen oder im volkskirchlichen Kontext.

Das lässt sich auch an einem anderen Phänomen zeigen. Wie wir eben sahen, bestehen trotz Bejahung der Kindertaufe erhebliche Unterschiede im Glaubensverständnis von Methodisten und Katholiken. Umgekehrt ist es in der Frage von Taufe und Mitgliedschaft zu Spaltungen innerhalb der Freikirchenbewegung gekommen, die aber in Deutschland die gegenseitige Anerkennung als Kirchen bzw. Denominationen nie in Frage gestellt hat.

Während die Freie ev. Gemeinde akzeptiert, dass jemand Mitglied wird, der als Kind getauft wurde, obwohl die Gemeinde selbst nur Gläubige tauft, ist das bei Baptisten nicht der Fall. Man könnte dies wieder für den Beleg nehmen, dass eine Zusammenfassung von Freikirchen zu einem Kirchetyp, dem man gemeinsame Merkmale attestiert, fehlerhaft ist. Doch gerade an der Spaltung der Freikirchen und der Tauffrage zeigt sich die Gemeinsamkeit. Baptisten, Freie ev. Gemeinde und Methodisten haben nie der jeweilig anderen Kirche und ihren Mitgliedern Gemeinde- und Christsein abgesprochen – der Volkskirche jedoch schon – und zwar deshalb nicht, weil sie die Haltung der anderen anerkannten und als gleich empfanden. Die freikirchliche Haltung hatte zwar unterschiedliche Gemeindekonzepte im Gefolge, aber sie waren alle von der Idee beseelt, dass es um die Sammlung der wahren Gläubigen geht, in Abgrenzung zu einem Kirchentum, das zugeschriebene Mitgliedschaft und die Institution in den Vordergrund stellt. Die „Gemeinde nach dem Neuen Testament" sah zwar bei Baptisten anders als bei Methodisten aus, beide sahen aber in der Gemeinde die Sammlung von wahren Christen, d. h. solchen, die

[27] *Christoph Raedel:* Methodistische Theologie im 19. Jh. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche, Göttingen 2004 (KKR; 47), 160. Auch *Walter Klaiber/Manfred Marquardt:* Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 327.

[28] *Walter Klaiber/Manfred Marquardt:* Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 327 f.

durch eigene Entscheidung und Selbstbestimmung sich und damit auch den anderen als Christen erkannten, wenngleich diese Entscheidung als Erkenntnis der Gnade gesehen wird, die dem einzelnen erst den Glauben geschenkt hat. Die Gewissheit ist eine Sicherheit, die zu Vereindeutigung des eigenen Lebens und der Formen des Zusammenlebens mit denen, die ebenfalls sich vereindeutigt haben, führt. Ob man nun die Kindertaufe praktiziert oder jedoch situativ hinnimmt oder hingegen radikal ablehnt – das sind sekundäre Fragen gegenüber der gemeinsamen Radikalität gegenüber kirchlicher Institution und Ritus.

Noch ein Wort zur Freien ev. Gemeinde. Sie scheint die geschichtliche gewordene Situation und die Faktizität der Kindertaufe der Mehrheit der Menschen zu akzeptieren – man kann Mitglied werden, auch wenn man sich nicht „nochmals" taufen lässt. Andererseits wurden Baptisten und Freie ev. Gemeinde viele Jahrzehnte über als eng verwandte Gemeindetypen angesehen, die aus demselben Liederbuch sangen und ähnliche institutionelle Formen entwickelt hatten, wenngleich sie sich in der Forderung nach der Taufe bei Neumitgliedern unterschieden. Und in vielen Gegenden Deutschlands wirken die Freien ev. Gemeinden viel radikaler und missionarischer als die Baptistengemeinden und gegenüber der Ökumene weitaus distanzierter. Wie kann das sein, wenn doch die Freie ev. Gemeinde die Tatsächlichkeit der durch die Volkskirche vollzogenen Kindertaufe annimmt und Verständnis für Mitglieder hat, die sich nicht „nochmals" taufen lassen wollen?

Aber auch hier wird in der (scheinbaren) Nähe die Distanz deutlich: Die Freie ev. Gemeinde bejaht die geschichtlich gewachsene, aber für sie falsche und unbiblische Taufpraxis der Volkskirche als tatsächlich gewordene Unordnung. Diese falsche Geschichte spielt sich aber quasi außerhalb der Freien ev. Gemeinden ab. Die Volkskirche mit der falschen Praxis ist Realität, die man dem einzelnen Gemeindewilligen aus seelsorglichen Gründen nicht anlasten darf. Die Bejahung der geschichtlichen Gestalt der Volkskirche ist hingegen für einen Volkskirchler die Bejahung der eigenen Geschichte und dieser doch letztlich göttlichen Gabe.

Volkskirche und Freikirche sind also nicht durch die (Kinder)taufe geschieden, sondern durch die freikirchliche Betonung der religiösen Erfahrung, durch die erst religiöse Formen ihren Sinn und Eindeutigkeit erhalten, und der volkskirchlichen Betonung der Vorgegebenheit von Kirche, sei es in Predigt und Sakrament, sei es als sakraler Heilsanstalt, bei der die Eindeutigkeit auf der wahren Lehre[29] *oder der heiligen Institution liegt.*

Allerdings wird an der Taufe der Unterschied deutlich, aber nicht an der Form der Taufe und ihrer theologischen Begründung, sondern an der unterschiedlichen Haltung des Einzelnen gegenüber der Taufe (egal in welcher Form) als von der jeweiligen Kirche gefordertes Kriterium für seine Kirchenmitgliedschaft.

Dabei ist das Kriterium innerhalb der Volkskirchen minimal: Man erwartet, dass der Einzelne seine erfolgte Taufe (meist Kindertaufe) als geschehene Taufe und als Tat der Kirche an ihm akzeptiert, unabhängig von seiner individuellen Haltung gegenüber dem Sinn von Taufe. In den Freikirchen schwankt die geforderte Einstellung stark, gemeinsam aber ist allen Denominationen, dass der Einzelne weiß, dass sein Getauftsein allein und unabhängig von seinem Glauben keine hinreichende Bedingung für sein Christsein und seine Gemeindemitgliedschaft ist. Sein persönli-

[29] So auch *Hartmut Hövelmann,* Die Taufe, a. a. O., 202 u. 212.

cher Glaube ist gefragt.

An den Einschränkungen der letzten beiden Sätze zeigt sich das diffizile Problem von Pluralismus und Einheitlichkeit innerhalb (intra und inter) der Volkskirchen und Freikirchen: Der Pluralismus innerhalb der Volkskirchen bezieht sich auf die unterschiedlichen theologischen Überzeugungen, die Einheit auf die Bejahung der Faktizität und Nichtwiederholbarkeit der Taufe. Der Pluralismus zwischen den Freikirchen bezieht sich auf das Verhältnis von Taufe, Kindertaufe, Mitgliedschaft, die Einheitlichkeit bezieht sich auf die Tatsache, dass ein persönlicher Glaube (und nicht die Taufe!) notwendiges Kriterium für die Kirchenzugehörigkeit ist.[30]

Aber auch das lässt sich weiter analysieren. Denn selbstverständlich genügt der Glaube nicht als eine Art Eintrittskarte, die nach erfolgtem Zugang wieder weggeworfen wird. Für die Freikirchen ist die Erwartung, dass der andere und man selbst im ständigen Glauben lebt, Teil des Kirchenverständnisses.

Umgekehrt wird in den Volkskirchen nicht nur die Faktizität der Kindertaufe, sondern mit ihr zugleich auch Abendmahl und Amt anerkannt. Nicht der persönliche Glauben, der entweder sekundär[31] oder dem nicht erfassbaren Geheimnis der Person überlassen ist, sondern die Akzeptanz von Amt und Sakrament, soziologisch gesprochen: der Institutionalität der Kirche, ist Bedingung der Kirchenmitgliedschaft in den Volkskirchen. (Offene Opposition gegen Amt oder Sakrament wird gemaßregelt, aber solange geduldet, als sie nicht von Amtsträgern durchgeführt wird oder/und zu praktischen und damit revolutionären Maßnahmen führt: erneute Weihe von Amtsträgern, Wiederholung der Taufe, Änderung des Abendmahls.)

Diese Beschreibungen werden auch durch das BALUBAG-Papier nicht erfasst.

Mein Ergebnis lautet also:

Hinter den bilateralen Diskussionen um die Taufe zwischen der einen oder anderen Konfession wird die tiefergehende Unterscheidung zwischen Freikirchen und Volkskirchen verschleiert, die ein anderes Verständnis von Kirche, von Institution und biblischen Normen beinhaltet. Dieser Unterschied müsste ökumenisch diskutiert werden, bevor es zu theologischen Kontroversen um einzelne Aspekte geht.

Wenn das stimmt, könnte man aus den Überlegungen Weitreichendes folgern. Die Frage, ob Erwachsene (bzw. Jugendliche) oder Säuglinge getauft werden, und die Frage, ob stärker der Glauben oder die Gnade ausgesagt wird, sind sekundär gegenüber der Haltung des Einzelnen, der mit seiner Taufe in bestimmter Weise Stellung gegenüber der Kirche nimmt. So wäre es Kennzeichen einer Volkskirche, wenn z. B. vielleicht nur Erwachsene getauft würden, diese die Taufe und Beginn

30 Aber ist nicht die Taufe bei Baptisten ein notwendiges Kriterium für die Mitgliedschaft? Ja, das unterscheidet wiederum die täuferischen von anderen Freikirchen. Im Satz oben ist nur dasjenige Kriterium genannt, das allen Freikirchen gemeinsam ist. Die Heilsarmee kann als Freikirche gelten und ignoriert die Taufe vollständig.

31 Sekundär z. B. bei der römisch-katholischen Kirche: Der Glaube wird von der Kirche gefordert, so wie der Gehorsam der Kinder durch die Mutter, aber die Erfüllung der Forderung ändert nichts am Wesen der Kirche.

der Mitgliedschaft aber als einen *traditionellen Brauch* und eine Bindung an eine gesellschaftliche Situation wahrnehmen würden und nicht als persönlichen Schritt der Nachfolge und aus der Welt in die Gemeinschaft der Jünger.

Mit diesen Überlegungen dürften Baptistengemeinden in Texas, die dort an vielen Orten die Mehrheit des „Volkes" stellen, eher als Volkskirche anzusehen sein, während es in Europa evangelische Landeskirchen oder katholische Kirchen geben könnte und zukünftig immer mehr gibt (oder in DDR-Zeiten gab), bei denen die Teilnahme an Konfirmation oder Firmung ein persönlicher Akt des Glaubens ist, der automatisch mit einem Signal gegenüber der Umwelt einhergeht. Und diese hätten freikirchlichen Charakter.

Wenn diese Beobachtungen stimmen und nicht nur soziologische, sondern auch theologische Signifikanz haben, müssten die wahren ökumenischen Gemeinsamkeiten zwischen freikirchlichen Minderheitsgemeinden, egal welcher Konfession, und die ökumenischen Spannungen und Dialognotwendigkeiten zwischen Gemeinden in verschiedenem Umfeld bestehen, selbst wenn sie derselben weltweiten Konfession angehören.

Doch was bedeutet das für die Theologie der Taufe nach Röm 6, 1.Kor 12, Apg, Mt 28?

Programm “Just and Inclusive Communities”

Bericht von einer ÖRK-Arbeitsgruppe zur Vorbereitung auf Busan 2013

Toronto, 24.–29. November 2012

Unter der Gastgeberschaft der United Church of Canada fand in Toronto vom 24.–29. November ein mehrtägiger Workshop statt: Er diente der Bestandsaufnahme des ÖRK-Programms zu Gerechten und Inklusiven Gemeinschaften (Just and Inclusive Communities, JIC) und der Vorbereitung auf die Zehnte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Busan im November 2013, vor allem auch unter theologischen Gesichtspunkten. Dazu hatte der ÖRK etwa zwanzig Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus den vom JIC-Programm abgedeckten Themenfeldern eingeladen. Sie kamen von drei Kontinenten aus den Bereichen Antirassismus, Global Ecumenical Network on Migration (GEM), Ecumenical Disabilities Advocates Network (EDAN), Indigene Völker und Dalit-Solidarität. Einzige deutsche Teilnehmerin der Arbeitsgruppe waren neben mir die Ökumenikerin Andrea Fröchtling aus Hermannsburg und Pearlie Walter von der Church of South India, die sich als Doktorandin im Zentrum für Mission und Ökumene der Nordkirche aufhält.

Bestandsaufnahme des ÖRK-Programms

Zu Beginn des Workshops wurde eine Bestandsaufnahme der in den letzten fünf Jahren geleisteten Arbeit vorgenommen. Dabei wurde deutlich, dass das Engagement der weltweiten Ökumene gegen Rassismus, an dem auch Dietrich Bonhoeffer beteiligt war, bis 1910 zurückreicht. Im Rahmen des Programms für Gerechte und Inklusive Gemeinschaften wurde eine ganze Reihe von Arbeitstreffen an verschiedenen Orten der Welt durchgeführt. Sie dienten dazu, die Herausforderungen von Rassismus und der Eingliederung der davon betroffenen Gruppen zu analysieren und zu kennzeichnen sowie Empfehlungen für die Arbeit der Kirchen in der aktiven Nachfolge Christi abzuleiten. Grundlage sind die Entschließungen früherer Vollversammlungen und des Zentralausschusses,[1] den Blick der Kirche mit den Augen der von Ausgrenzung Betroffenen auf die Welt zu richten. Zu den Konsultationen waren daher vor allem Fachleute der von Exklusion betroffenen Gruppen eingeladen. Einige der Ergebnisse der gemeinsamen Arbeit in Toronto wurden auf der Webseite des ÖRK veröffentlicht.

[1] *WCC Central Committee:* Being Church and Overcoming Racism: It’s time for Transformative Justice, Geneva, August 2002.

Die Arbeitspapiere folgen dem „horizontalen Ansatz“ zur Überwindung von Rassismus, der alle Bereiche (von Behinderung bis zum Kastenwesen) einschließt. Auf diese Weise werden auch Mehrfachdiskriminierungen in den Blick genommen, wie zum Beispiel von Dalitfrauen mit Behinderung. Allerdings kommt der Bereich Gender hier nur indirekt vor. Er wird beim ÖRK im Programm „Women, Church and Society“ bearbeitet. Die Arbeitsgruppe stellte fest, dass darüber hinaus zukünftig auch Gender-Identität und sexuelle Orientierung zum Gegenstand von Inklusion gemacht werden müssten.

Die Arbeitsgruppe machte sich zur Aufgabe, die Inhalte und Ergebnisse des JIC-Programms aus den vergangenen fünf Jahren für die Teilnehmenden der Vollversammlung in Busan sichtbar zu machen. Dies soll bis Mitte 2013 in Form eines Handbuches erfolgen. Darin sollen die den ökumenischen Diskursen gemeinsamen Schlüsselbegriffe aus den Feldern Migration, Indigene Völker, Behinderung und Dalit-Solidarität dargestellt und die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit gegen Rassismus und für Inklusion zusammengefasst werden.

Empfehlungen zur Vorbereitung auf die ökumenische Zehnte Vollversammlung

In einem zweiten Schritt reflektierte die Arbeitsgruppe die Implikationen des Mottos der Zehnten Vollversammlung „Gott des Lebens, führe uns zu Gerechtigkeit und Frieden“. Sie kam dabei zum Ergebnis, dass bei der Umsetzung in Busan die Berufung der Kirche, für Gerechtigkeit und die Überwindung von Rassismus einzutreten, besonders hervorgehoben werden müsse.[2]

Anschließend wurde überlegt, wie das Engagement gegen Ausgrenzung und für die Inklusivität von Gemeinschaften theologisch und diskursiv in die Zehnte Vollversammlung eingebracht werden könnte. Das kann nach Überzeugung der Arbeitsgruppe nur unter Einbeziehung und Beteiligung Betroffener sinnvoll geschehen. Die Arbeitsgruppe sammelte für die Plenarsitzungen, Bibelarbeiten, Konsultationen („conversations“) usw. zahlreiche inhaltliche und theologische Anregungen. Außerdem befasste sich die Torontoer Gruppe mit dem Entwurf des von der Vollversammlung zu verabschiedenden Entwurfs der Erklärung „God’s Creation and Our Unity“. Die Gruppe ist der Ansicht, dass die Erklärung Formen von Ungerechtigkeit, Machtmissbrauch und Gewalt, an denen die Kirche beteiligt ist, klar benennen sollte. Sie fordert, dass Grundbegriffe wie Gerechtigkeit und Frieden sauber definiert werden müssen. Dabei müsse zum Ausdruck gebracht werden, dass Gerechtigkeit für alle Gruppen ohne Ausgrenzungen erstrebt werden muss. Die Gruppe sah an verschiedenen Stellen des Papiers Bedarf, den christlichen Auftrag des Kampfes für Gerechtigkeit deutlich zu konkretisieren. Die Abschlusserklärung wird derzeit in den Gremien des ÖRK erarbeitet.

2 Reflections on WCC 10th Assembly theme “God of Life, Lead us to Justice and Peace”. Die hier angesprochenen Dokumente können über die u. g. Verknüpfung heruntergeladen werden.

Fortführung der Programmarbeit nach der Vollversammlung

Schließlich beschäftigte sich die Arbeitsgruppe mit der Frage, wie die programmatische Arbeit des Weltkirchenrats zu Gerechtigkeit und inklusiven Gemeinschaften in der Zeit nach der Zehnten Vollversammlung gestaltet werden kann. Sie verabschiedete dazu Empfehlungen an die Leitung des ÖRK mit Vorschlägen, welche inhaltliche Ausrichtung das Programm zukünftig erhalten sollte. Die Praktiker und Fachleute fordern nachdrücklich Kontinuität des Programms und die Fortsetzung anwaltschaftlichen Arbeitens unter voller Einbeziehung der von Diskriminierung betroffenen Communities. Das Programm muss personell wieder besser ausgestattet werden als bisher, so dass weltweit Workshops, Netzwerkarbeit und Trainings- sowie Lobbyarbeit durchgeführt werden können.

Die Positionen der Arbeitsgruppe sollen nun in die Planungsgremien für die Vollversammlung eingebracht werden. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zeigten sich über alle Konfessionen, Gruppenzugehörigkeiten und regionalen Herkünfte hinweg sehr einmütig in ihren theologisch begründeten Sichtweisen. Sie wollen das Thema Gerechtigkeit ganz nach oben auf die Agenda gesetzt wissen. Sie ließen sich von der Hoffnung ermutigen, damit das Programm für Gerechte und Inklusive Gemeinschaften stärken zu können und bei den Mitgliedskirchen zusätzliche Unterstützung zu erzeugen.

Einblicke in die kanadische Praxis

Am vorletzten Tag traf sich die Arbeitsgruppe mit zentralen kirchlich getragenen Einrichtungen Kanadas. Herausragend war der Bericht über die Anstrengungen Kanadas gegenüber seinen indigenen Völkern, den „First Nations". Die Kirchen, in deren Internaten über hundert Jahre hinweg Misshandlungen und „kultureller Genozid" stattfanden, sehen sich massiven Schadensersatzansprüchen der Überlebenden ausgesetzt. Die Schadensregulierungen in Kanada insgesamt dürften sich auf 5 bis 10 Milliarden Dollar belaufen. Eine nationale Wahrheits- und Versöhnungskommission nach südafrikanischem Muster führt die Verhandlungen. Die United Church of Canada hatte 1986 und 1998 Erklärungen zur Entschuldigung gegenüber den First Nations abgegeben, diese wurden jedoch nicht angenommen.

Für den deutschen Zusammenhang ist der relativ neue Ansatz des Kanadischen Kirchenrates von Interesse, „weiße Identität" und die damit verbundenen Privilegien zu hinterfragen. Die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden des Kirchenrates erstellt, um den Rassismus in Kanada besser überwinden zu können, Analysen von weißer Dominanz. Sie will sich damit den Dimensionen von Verantwortung und historischer Schuld stellen und Voraussetzungen für Versöhnung schaffen. Den kanadischen Partnern zufolge geht dieser Ansatz ausdrücklich über die Konzepte zur interkulturellen Öffnung hinaus.

Johannes Brandstäter
(Johannes Brandstäter ist Referent im Arbeitsfeld Migrationspolitische Grundsatzfragen bei der Diakonie Deutschland in Berlin.)

Web-Hinweise:
Der ÖRK hat zum Workshop von Toronto eine Pressemitteilung herausgegeben: http://www.oikoumene.org/?id=1724&L=&tx_ttnews[tt_news]=16661&tx_ttnews[backPid]=1634. Es gibt auch eine deutschsprachige Darstellung des JIC-Programms, die jedoch (bisher) nicht die in diesem Bericht genannten Dokumente enthält: www.oikoumene.org/de/programme/einheit-mission-evangelisation-und-spiritualitaet/gerechte-integrative-gemeinschaften.html. Für die eigene Rolle der Kirche hat der Text „Kirchesein und die Überwindung von Rassismus: Es ist Zeit für transformative Gerechtigkeit" immer noch wegweisenden Charakter. Die deutsche Übersetzung findet sich unter „Dokumente" an folgender Stelle: www.oikoumene.org/de/programme/einheit-mission-evangelisation-und-spiritualitaet/gerechte-integrative-gemeinschaften.html. Stand 14. Januar 2013.

Justin Welby zum105. Erzbischof von Canterbury ernannt

Am 9. November wurde Justin Welby zum neuen Erzbischof von Canterbury ernannt. Die englische Königin hatte dem Personalvorschlag zugestimmt, den der Nominierungsausschuss der Krone dem Premierminister vorgelegt hatte. Justin Welby wird damit am 21. März 2013 als 105. Erzbischof von Canterbury die Nachfolge von Rowan Williams antreten und dann als geistliches Oberhaupt der Kirche von England sowie der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft vorstehen.

Mit der Berufung von Bischof Welby setzt die Kirche von England die Tradition der letzten Jahrzehnte fort, ihre Erzbischöfe im Wechsel aus den beiden theologischen Lagern der Kirche zu berufen. Im Gegensatz zu dem als liberal geltenden Williams gehört Welby dem evangelikal-konservativen Flügel der Kirche an. Gleichgeschlechtliche Ehen lehnt er z. B. ab. Zugleich setzte er sich jedoch engagiert für die Weihe von Frauen zu Bischöfinnen ein (bereits seit 1994 werden Frauen zu Pries-terinnen geweiht) – so auch unmittelbar nach seiner Wahl vor der epochalen Syno-dalabstimmung über dieses Thema. Auch Rowan Williams appellierte an die Generalsynode: „Wie viel Energie wollen wir weiterhin im kommenden Jahrzehnt auf diese Frage verwenden? Und inwieweit wollen wir damit die Energie und die Fähigkeiten eines neuen Primas binden?“ Dennoch votierte die Laienkammer der Generalsynode am 20. November kapp gegen die Zulassung von Frauen zum Bischofsamt und stürzte so die anglikanische Staatskirche in eine tiefe innere Krise. Damit wird der neue Primas nicht nur die heftigen Zerwürfnisse innerhalb der weltweiten Anglikanischen Gemeinschaft über die Frage nach dem Umgang mit Homosexualität von seinem Vorgänger „vererbt“ bekommen, sondern seine Kräfte werden auch weiterhin durch die Debatte um die Weihe von Bischöfinnen in der Church of England gebunden sein.

Justin Welby (Jahrgang 1956) wurde am prestigeträchtigen Eton College erzogen (wie auch der derzeitige Premierminister David Cameroon) und studierte in Cambridge Geschichte und Jura. Anschließend arbeitete er in Paris und London elf Jahre lang in der Ölindustrie mit einem Schwerpunkt auf Projekten in Westafrika und der Nordsee. 1989 kehrte Welby der Ölbranche den Rücken und begann sich am St. John’s College, Durham, auf die Ordination vorzubereiten. Nach seiner Ordination arbeitete er 15 Jahre in der Diözese Coventry. Zuletzt leitete er von 2002 bis 2007 das Internationale Versöhnungszentrum an der Kathedrale von Coventry und diente von 2005 zudem als Subdean der Kathedrale. Die Kathedrale von Coventry wurde am 14. November 1940 durch deutsche Bomben zerstört. Auf Grund dieser Erfahrung entwickelte sich die Kathedrale nach dem 2. Weltkrieg zu einem Ort der Versöhnung, dessen Symbol das Nagelkreuz – zusammengesetzt aus drei Nägeln der zerstörten mittelalterlichen Kirche – wurde. Justin Welby setzte sich in seiner Zeit in Coventry besonders für Versöhnungsprozesse in Westafrika und dem Mittleren Osten ein. Über die internationale Nagelkreuzgemeinschaft, der auch in Deutschland 60 Zentren angehören, kam er während dieser Zeit auch mit Deutsch-

land in regelmäßigen Kontakt. Unter seiner Leitung vergrößerte sich das Versöhnungszentrum personell beträchtlich, was sich jedoch nicht als nachhaltig erwies. Im Dezember 2007 wurde Justin Welby dann zum Dean der Kathedrale von Liverpool ernannt. Die Kathedrale liegt in einer der sozial benachteiligsten Gegenden Liverpools und der neue Dean setzte sich für engere Kontakte der Kathedralgemeinde mit den gesellschaftlichen Gruppen vor Ort ein. In seiner Amtszeit wuchs die Gemeinde beträchtlich. 2011 erfolgte die Berufung zum Bischof von Durham, einem der ältesten und wichtigen Bischofssitze Englands. Er wurde Mitglied eines parlamentarischen Ausschusses, der die ethischen Standards im englischen Bankenwesen beleuchtet. Nach nur einem Jahr schloss sich nun die Berufung in das höchs-te Kirchenamt der Church of England an.

Neben seinen evangelikalen Wurzeln ist Welbys Spiritualität und Theologie durch die benediktinische und franziskanische Tradition sowie die römisch-katholische Soziallehre beeinflusst. Die Wahl Welbys wird wohl mit einer doppelten Hoffnung verbunden sein: Zum einen sollen seine Erfahrungen in Konfliktbearbeitung und Versöhnungsarbeit den großen Herausforderungen innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft zu Gute kommen. Zum anderen wurde in Zeiten großer ökonomischer Veränderungen ein evangelikal geprägter „Quereinsteiger“ mit Erfahrungen in der Wirtschaft gefunden, von dem erwartet wird, dass er sich auf die Debatten der säkularen Gesellschaft einlassen und zugleich die missionarische Schlagkraft der Kirche stärken kann.

Oliver Schuegraf

(Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf ist im Kirchenamt der VELKD zuständig für Ökumenische Grundsatzfragen, Catholica, Lateinamerika und Nordamerika.)

In memoriam Professor Dr. Hans-Dieter Döpmann (1929–2012)

Für einen gelingenden ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen braucht es Experten, Menschen, die die jeweiligen Dialogpartner gut kennen, sich in sie hinein versetzen können, ihre Denkweise verstehen und dementsprechend adäquat darauf eingehen können. Solch ein Experte war Hans-Dieter Döpmann im Hinblick auf die Orthodoxie und ganz speziell im Hinblick auf die Bulgarische Orthodoxe Kirche. Solche Experten sind im Bereich der evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen rar, und mit dem Tod von Hans-Dieter Döpmann am 11. Dezember 2012 sind es noch weniger geworden.

Dieses Spezialwissen kam nicht nur der Autorin dieser Zeilen verschiedentlich zugute. Zum ersten Mal begegnete ich – noch als Promotionsstudentin – Hans-Dieter Döpmann in Budapest im Jahr 1986. Der Anlass war das 8. Theologische Südosteuropa-Seminar, eine Serie von akademischen Begegnungen zwischen Ost und West, die in den 1970er Jahren von Friedrich Heyer an der Universität Heidelberg initiiert worden waren. Als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Konfessionskunde an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin war Döpmann nicht notwendigerweise als Teilnehmer dieser Veranstaltung zu erwarten, aber seine Forschungsschwerpunkte machen deutlich, dass er genau hierhin gehörte: Seit seiner Promotion 1962 über „Das Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij und Nils Sorskij und ihr Einfluss auf die Entwicklung der moskovitischen Staatsidee“[1] stand die Geschichte der Orthodoxen Kirche im Zentrum seiner Forschung. Seine (unpublizierte) Habilitationsschrift von 1965 über „Die Bedeutung Bulgariens für die Trennung der östlichen und westlichen Christenheit. Ein Beitrag zur Geschichte des Photianischen Schismas“ deutet bereits seine spätere Konzentration auf das Schicksal der Bulgarischen Orthodoxen Kirche an, die in verschiedenen Publikationen gipfelte, von denen ich nur seine letzte nenne: „Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart“.[2]

Sowohl die Beschäftigung mit der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) als auch vor allem diejenige mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (BOK) durchziehen aber nicht nur seine in Publikationen greifbare Forschung, sondern auch Döpmanns praktischen Einsatz für die ökumenischen Beziehungen seiner eigenen Kirche. So war es kein Zufall, dass er an den Bilateralen Theologischen Gesprächen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) und der Russischen Orthodoxen Kirche teilweise beteiligt war, aber vor allem dass er eine federführende Rolle im Dialog des BEK mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche spielte, der 1974 aufgenommen wurde. Das Ende dieses Dialogs mit der politischen Wende bzw. das

1 Diese ging 1967 in eine Druckfassung ein bei der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin unter dem Titel „Der Einfluss der Kirche auf die moskowitische Staatsidee. Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif Volockij, Nils Sorskij und Vassian Patrikeev“.

2 Biblion Verlag, München 2006.

vorläufige Scheitern seiner Bemühungen um eine Neu-Aufnahme dieser Gespräche (nun eben mit der EKD) wie auch der Austritt der BOK aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen war für Döpmann bis zum Schluss eine Beschwernis, die ihn aber nicht davon abhielt, weiterhin intensiven Kontakt mit Vertretern der BOK zu pflegen und auf eine ökumenische Wende in Bulgarien zu hoffen bzw. nach Möglichkeit darauf hin zu arbeiten. Dies zeigt sich denn auch in seinen Veröffentlichungen zu diesem Land und der Kirche in diesem Land, mit denen er nicht nur eine Fachleserschaft ansprach. Und dass sein Interesse nicht nur auf die Kirche und deren Rolle beschränkt war, zeigt schließlich sein Engagement in der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen Deutschland und Bulgarien e.V., in deren Präsidium er arbeitete und deren Ehrenmitglied er war.

Die Weite seines Horizontes und seines Interesses an der Orthodoxie und an der Ökumene allgemein zeigte sich aber auch in seinen weiteren Veröffentlichungen, von denen ich hier nur die zweite, 2010 erschienene, überarbeitete Auflage seines Buches „Die orthodoxen Kirchen in Geschichte und Gegenwart“[3] hier erwähne. Bis kurz vor seinem Tod war er auch noch aktives Mitglied im Facharbeitskreis Orthodoxie der EKD sowie in der Societas Oecumenica und in der Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens. Von der Rumänischen Orthodoxen Kirche erhielt er 2003 das Patriarchalkreuz und 2008 wurde er mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet.

Mit Hans-Dieter Döpmann verlieren nicht nur die Ostkirchenkundler einen wahrhaft kundigen Kollegen, sondern die evangelischen Kirchen in Deutschland einen Spezialisten, der sein Fachwissen auf verständliche Weise auch gewöhnlichen Interessierten vermitteln konnte und der sein Wissen gleichzeitig aktiv der Umsetzung der ökumenischen Idee und der Versöhnung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens zur Verfügung stellte.

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.)

[3] Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. [2]2010.

In memoriam Professor Dr. Ulrich Kühn (1932–2012)

Am 29. November 2012 starb der evangelische Theologe und Ökumeniker Ulrich Kühn im Alter von 80 Jahren in Leipzig.

Als mich die Nachricht vom Tode meines ehemaligen Professors für systematische Theologie, Ulrich Kühn, erreichte, hörte ich gemeinsam mit meiner Tochter gerade eine CD für Kinder mit einer Geschichte über die Entstehung des Weihnachtsoratoriums – ein Werk, das Ulrich Kühn, als ehemaliger Thomaner, wohl auch sehr oft gesungen haben dürfte.

Neben der Theologie war Musik die große Leidenschaft von Ulrich Kühn. In einem Interview mit ihm, das kürzlich noch in Una Sancta zu lesen war, sagte er: „Die biblischen Texte habe ich immer mit dem Unterton der Vertonungen, die ich kannte, gelesen; z. B. das Kapitel Römer 8 mit den Vertonungen der beiden großen Motetten von Johann Sebastian Bach ‚Jesu, meine Freude' und ‚Der Geist hilft unsrer Schwachheit auf'… Und ich denke, auch mein ökumenisches Engagement hat mit der Liebe zur Musik zu tun, wenn ich nur an die großen Messvertonungen von Haydn, Mozart, Beethoven oder Schubert denke."

Ulrich Kühn wollte mit seinen theologischen Gedanken und Überlegungen auch etwas zum Klingen bringen, er wollte verschiedenen Instrumenten, Stimmen, modi und tempi Raum geben, wollte Harmonien entdecken, diese zusammenführen und so den Weg bahnen hin zum großen Finale.

Sein Weg in die Theologie begann in den 50er Jahren an der Universität Leipzig, wo die Vorlesungen und die Person des Systematikers Ernst Sommerlath, ein konservativer Lutheraner, prägenden Einfluss auf ihn hatten. Aber bereits mit seinen, durch Sommerlath betreuten, Graduierungsarbeiten („Natur und Gnade in der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart" und „Theologie des Gesetzes bei Thomas van Aquin"), schlug er eigene Wege ein und legte das Fundament für seine profunde Kenntnis der römisch-katholischen Lehre. Nach seiner Assistentenzeit an der Universität – wo er aus politischen Gründen keine Anstellung als Dozent erhielt – wurde Ulrich Kühn 1964 zum Pfarrer der sächsischen Landeskirche ordiniert, nahm aber sehr bald wieder überregionale Aufgaben wahr und begann 1967 seine Laufbahn als Hochschullehrer, zunächst am Berliner Sprachenkonvikt und ab 1969 als Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar in Leipzig. Im Zuge der Zusammenführung dieser kirchlichen Ausbildungsstätte mit der Theologischen Fakultät kehrte Ulrich Kühn 1992, nun als Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Dogmatik, wieder an die Leipziger Universität zurück, wo er bis zu seiner Emeritierung tätig war. Dass er von 1983 bis 1987 in Wien, als Nachfolger des Systematikers Wilhelm Dantine, tätig sein konnte, war unter den Bedingungen der DDR geradezu eine Sensation, für ihn selber aber – und ich denke auch für die Wiener Fakultät – eine enorme Horizonterweiterung, an der er Studierende und Kollegen teilhaben ließ.

Wenn man ein Hauptthema in der Arbeit von Ulrich Kühn identifizieren will, dann sind dies meiner Meinung nach die verschiedenen mit der Ekklesiologie verbundenen Fragestellungen. Lehre, Gestalt, Handeln und Ort der Kirche, der einen

Kirche in ihren vielgestaltigen Formen, das waren die Themen, die ihm als Theologen, als Pfarrer und als Mensch ein zentrales Anliegen waren, denen er sich mit Leidenschaft und mit ökumenischer Weite widmete. Den Ort der Theologie und dabei auch seinen Ort als Theologe konnte er sich dabei nicht anders denken als in der Kirche, inmitten der Gemeinschaft der Glaubenden verankert. In diesem Sinne war der Titel seiner Antrittsvorlesung in Wien 1984 „Die Kirche als Ort der Theologie" Programm.

Davon zeugen nicht nur viele seiner Schriften, sondern auch sein vielschichtiges kirchliches Engagement. So war beispielsweise die aktive Mitarbeit in der kirchlichen Ortsgemeinde für ihn immer eine Selbstverständlichkeit. Hier inspirierte er den Brückenschlag zwischen theologischen Einsichten und konkretem kirchlichen Handeln, z. B. im Blick auf die Teilnahme von Kindern am Abendmahl, – und das lange bevor dies auch auf der Ebene der Landeskirche diskutiert wurde. Viele Jahre war Ulrich Kühn Mitglied der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, wo die Frage nach Wesen und Auftrag der Kirche unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus ein wichtiges Thema war. Auch in der Landessynode in Sachsen arbeitete er mehr als 25 Jahre mit, und immer wieder betonte er auch in diesem Zusammenhang die ökumenische Dimension des Kirche-Seins. Nach der Wende brachte er sich mit seinen Kenntnissen und Erfahrungen auch in die Arbeit der VELKD ein, in der Generalsynode ebenso wie im Theologischen Ausschuss oder bei der Erarbeitung der Studie „Communio Sanctorum" durch die II. Bilaterale Arbeitsgruppe der VELKD und die katholische Deutsche Bischofskonferenz.

Ulrich Kühn betonte stets, dass er für sein theologisches Nachdenken viele wesentliche Impulse aus der ökumenischen Arbeit empfangen hat. Natürlich wären hier zunächst die Gesprächszusammenhänge mit der römisch-katholischen Theologie und Kirche sowie viele, auch persönliche Verbindungen zu römisch-katholischen Kollegen zu nennen. Sein letztes großes, mit diesem Kontext verbundene Projekt – eine ökumenische Dogmatik, die er gemeinsam mit Wolfgang Beinert verfasst hat – wird in Kürze bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erscheinen.

Während seiner langjährigen Mitarbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (1968–1991) war er u. a. aktiv in verschiedene Studienarbeiten eingebunden, die zu den sogenannten Lima-Texten über Taufe, Eucharistie und Amt führten. Lima, das waren nicht nur Texte, das war ein Meilenstein in der jüngeren ökumenischen Geschichte – so zumindest hat der Verstorbene, und mit ihm damals unzählig viele ökumenisch bewegte Christinnen und Christen in den Kirchen, es empfunden und erlebt. Wer Ulrich Kühn jemals über seine „Lima-Erfahrung" hat reden hören, der weiß, was diese Konvergenzerklärung für ihn bedeutete.

Ein ähnlich großes Thema wurde für ihn später die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Der darin festgestellte differenzierte Konsens hatte für ihn zukunftweisenden Charakter, – auch für andere ökumenische Gespräche. Umso größer war seine Enttäuschung über die Ablehnung und scharfe Kritik, auf die dieses Dokument bei einer Reihe von – von ihm z. T. sehr geschätzten – Theologen und Theologinnen stieß.

Es ist nicht möglich, um in einem kurzen Nachruf wie diesem das Wirken von

Ulrich Kühn auch nur annähernd angemessen zu würdigen. Für mich selber war und bleibt er vor allem mein theologischer Lehrer. Ein Lehrer, der es verstand zu begeistern, den ich als konservativ und zugleich als sehr offen und neugierig erlebt habe, der selbst auch immer ein Lernender geblieben ist, der sich ereifern konnte und streitbar war, der sich einsetzte für die Dinge, Themen und Menschen, die ihm wichtig waren und die er als richtig und wahr betrachtete. Er war der Professor, der sich Mitte der 90er Jahre überreden ließ, sich mit einer abenteuerlichen Gruppe Studierender auf eine noch viel abenteuerlichere Ökumene-Reise mit dem Kleinbus nach Rumänien zu begeben. Er war ein Denker, ein Mensch, der sich verwundern konnte und der sich, so denke ich, über kaum etwas mehr ärgern konnte als über Gleichgültigkeit und Oberflächlichkeit. Und: er war ein Musiker, ein Sänger…

Das Weihnachtsoratorium werde ich in Zukunft wohl nie mehr hören, ohne dass ich an ihn denke.

Ulrich Kühn – ich bin dankbar, dass ich ihm begegnen durfte.

Kersten Storch

(Kersten Storch war von 2001 bis 2008 Mitarbeiterin in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK und ist heute Pfarrerin in Utrecht.)

Gestern – heute – morgen

Zur *13. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode* vom 7. bis 28. Oktober 2012 trafen Bischöfe aus aller Welt und Delegierte aller Ostkirchen unter der Leitung von Papst Benedixt XVI. in Rom zusammen. Die Vollversammlung der Synode stand unter dem Thema *„Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens".* Die Weltbischofssynode fiel in die Zeit des 50. Jahrestages der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 2012. Mit diesem Tag begann auch das von Papst Benedikt XVI. ausgerufene „Jahr des Glaubens".

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat auf ihrer Mitgliederversammlung (15.–18. Oktober 2012) in Eisenach zum *Gebet für bedrängte und verfolgte Christen im Nahen Osten und in Nordafrika* aufgerufen. Weiter beschloss die ACK, während der nächsten Mitgliederversammlung am 13./14. März 2013 an die *Unterzeichnung der Charta Oecumenica* vor zehn Jahren zu erinnern. Zu diesem Anlass soll auch die ACK-Erklärung zur „Charta" aktualisiert werden.

Das bevorstehende *500-Jahr-Jubiläum der Reformation* stand im Mittelpunkt der Synode der EKD sowie der damit verbundenen *11. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (VELKD) und der *Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen* in der EKD (UEK) in Timmendorfer Strand. Die *EKD-Synode* vom 4. bis 7. November 2012 hatte das Schwerpunktthema *„Am Anfang war das Wort – Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017".* Bereits am 1. November startete die Generalsynode der VELKD-Synode mit dem Schwerpunktthema *„Lutherische Kirchen auf dem Weg: Zugänge zum Reformationsjubiläum 2017".* Dazu war als Gast auch der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, eingeladen, der ein Impulsreferat zum Thema „Reformation und Tradition" hielt. Die am 2. November 2012 begonnene *UEK-Konferenz* hatte das Schwerpunktthema *„Die Zukunft der Reformation – 450 Jahre Heidelberger Katechismus".* Impulsreferate aus kirchengeschichtlicher, systematisch-theologischer und religionspädagogischer Sicht eröffneten Perspektiven auf die Bedeutung des Katechismus und seine Wahrnehmung heute. Dieser grundlegende Bekenntnistext bildet im Jahr 2013 einen Schwerpunkt der Arbeit der UEK.

Die *anglikanische Generalsynode in London* hat am 20. November in denkbar knapper Abstimmung die Zulassung von Frauen zum Bischofsamt abgelehnt. Damit bleibt

der von Spaltungstendenzen geplagten Kirchengemeinschaft eine ihrer wichtigsten Streitfragen auf Jahre erhalten.

Unter dem Titel *„Welche Einheit der Kirche? Der Stand der Ökumene im Vorfeld des Reformationsjubiläums“* stand eine Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 24./25. November im Tagungszentrum Hohenheim. Referenten der vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg und dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn mitgetragenen Veranstaltung waren der orthodoxe Theologe Athanasios Vletsis (München), der lutherische Theologe Theodor Dieter (Straßburg) sowie der katholische Theologe Burkhard Neumann (Paderborn). 50 Jahre nach Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils und fünf Jahre vor dem 500. Jahrestag des Reformationsbeginns wurde dabei der zentralen Frage nachgegangen, welche Einheit der Kirche gewollt und vom Evangelium her gefordert ist.

Seit der 9. ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre, Brasilien, 2006 hat der ÖRK sich aktiv für die Anliegen und Beiträge von Menschen eingesetzt, die in Kirche und Gesellschaft diskriminiert oder an den Rand gedrängt werden. Um die Beiträge dieser Menschen sichtbar zu machen und den Kirchen zu vermitteln, wie wichtig es ist, das Ringen dieser Menschen um Gerechtigkeit und ihren Kampf um Leben zu unterstützen, ist eine Gruppe von 25 Theologen und Aktivisten vom 25. bis 29. November auf Einladung der Vereinigten Kirche von Kanada in Toronto, Kanada, zusammengekommen, um eine wirkungsvolle Präsenz und Beteiligung dieser Gruppen an der 10. ÖRK-Vollversammlung in Busan, Republik Korea, 2013 vorzubereiten. Sie werden eine *theologische Erklärung zum Thema der Vollversammlung aus der Perspektive dieser marginalisierten Gruppen* formulieren und die zukünftige Arbeit der Kirchen für gerechte und integrative Gemeinschaften planen. (S. auch Bericht i. d. H., S. 106–109).

Traditionell startete *Brot für die Welt* am ersten Advent die bundesweite Spendenaktion unter dem Motto *„Land zum Leben – Grund zur Hoffnung“.* Der feierliche Eröffnungsgottesdienst am 2. Dezember 2012 fand in der Stuttgarter Stiftskirche statt. Im Mittelpunkt der 54. Aktion standen dabei die Bekämpfung des Hungers und die Sicherung der Ernährung. Beispielland ist Guatemala. Das evangelische Hilfswerk unterstützt Organisationen, die Menschen helfen, ihr Land gegen mächtige Konzerne zu verteidigen.

Das katholische Hilfswerk *Adveniat* hatte das Motto *„Mitten unter euch“.* Im Mittelpunkt standen „Kirchliche Basisgemeinden“ im Beispielland Bolivien. Der Eröffnungsgottesdienst war am ersten Advent in Hildesheim.

Rund neunzig Projekte und Initiativen bewarben sich beim *Ökumenepreis der Arbeitsgemeinschaft*

Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland 2013 und zeigten, wie kreativ und engagiert Christen über alle Konfessionsgrenzen hinweg zu einer vertieften ökumenischen Zusammenarbeit beitragen können. Als Gewinner des Ökumenepreises der ACK 2013 wurde das *Projekt „Göttinger Psalter"* der ACK Göttingen ausgewählt. Der erstmals ausgeschriebene Ökumenepreis der ACK 2013 ist mit einem Preisgeld von dreitausend Euro dotiert, das vom Versicherer im Raum der Kirchen – Bruderhilfe-Pax-Familienfürsorge, zur Verfügung gestellt wurde. Die Schirmherrschaft hat der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Pfarrer Dr. Olav Fykse Tveit, übernommen. In seiner Anwesenheit fand die Verleihung am 20. Januar 2013 in Braunschweig statt.

Am 22./23. Februar 2013 veranstaltet der Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau ein Symposion *„Religion im öffentlichen Raum",* das im Haus St. Ulrich in Augsburg stattfindet. Das Thema soll aus interreligiöser und interkonfessioneller Sicht beleuchtet werden, zudem wird die zivilgesellschaftliche und politische Perspektive eingebracht.

Der *Weltgebetstag der Frauen* wird am 1. März 2013 unter dem Thema *„Ich war fremd – ihr habt mich aufgenommen"* begangen. Der Gottesdienst wird 2013 von Frauen aus Frankreich vorbereitet.

Der *ökumenische „Tag der Schöpfung"* steht 2013 unter dem Motto *„Gottes Schöpfung – Lebenshaus für alle".* Der zentrale ökumenische Gottesdienst findet am 6. September 2013 in Hamburg statt. Die ACK plant gemeinsam mit der regionalen ACK in Hamburg mit ihren 34 Mitgliedskirchen einen ökumenischen Festgottesdienst in der Kirche der russisch-orthodoxen Gemeinde des Heiligen Johannes von Kronstadt und eine anschließende Festveranstaltung.

Das Leitwort für den *99. Deutschen Katholikentag* in Regensburg 2014 (28. Mai bis 1. Juni) wurde vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) bekannt gegeben: *„Mit Christus Brücken bauen."* Folgende Schwerpunkte sind geplant: der Brückenschlag zwischen Ost- und Westeuropa; die UN-Millenniumsziele (darunter sind die Halbierung der weltweiten extremen Armut und des Hungers sowie eine Grundschulbildung für alle Jungen und Mädchen), die bis 2015 verwirklicht sein sollen.

Von Personen

Ulrich Heckel, Oberkirchenrat der evangelischen Landeskirche Württemberg und Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, ist neuer Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg. Er ist Nachfolger von *Hubert Bour,* der der ACK drei Jahre lang vorstand.

Julika Koch ist am 9. November in ihr Amt als Referentin für Friedensbildung der Nordkirche eingeführt worden.

Reinhard Feiter, Direktor des Seminars für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster, erhielt den ökumenischen Predigtpreis 2012 in der Kategorie „Beste Predigt". Damit würdigt der Verlag für die Deutsche Wirtschaft, der den Preis verleiht, seine Predigt zum Johannes-Evangelium (20,19–23) über die Sendung der Jünger. Für dieselbe Predigt erhielt Feiter auch den Preis in der Kategorie „Beste Predigt zum Pfingstfest". Es ist die erste Doppelauszeichnung in der Geschichte des seit dem Jahr 2000 vergebenen Predigtpreises. Der langjährige methodistische Bischof in Deutschland, *Walter Klaiber,* wurde in der Kategorie „Lebenswerk" ausgezeichnet. Die undotierte Auszeichnung wurde am 18. November (Buß- und Bettag) verliehen.

Uwe Swarat, Professor für Systematische Theologie am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in Elstal bei Berlin, ist vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) erneut zum Vorsitzenden gewählt worden. Es ist seine dritte Amtsperiode.

Rastislav God, Priestermönch, wurde in der Alexander-Newski-Kathedrale des byzantinischen Kirchenzentrums Presov am 18. November zum neuen Erzbischof und orthodoxen Primas der Orthodoxen Kirche in der Slowakei geweiht.

Der neue koptische Papst und *Patriarch Tawadros II.,* 118. Amtsinhaber in der Geschichte der koptisch-orthodoxen Kirche, hat am 18. November sein Amt als Oberhaupt der größten christlichen Gemeinschaft Ägyptens angetreten. Der neue Patriarch tritt an die Stelle des im März 2012 verstorbenen Schenuda III., der die Kirche am Nil seit 1971 geleitet hatte.

Margaret Vertue, bislang leitende Pastorin in einer Elendsvorstadt von Kapstadt ist zur Bischöfin von False Bay gewählt worden. Sie war eine der ersten beiden Frauen, die Alterzbischof Desmond Tutu von Kapstadt Anfang der 1990er Jahre zu Priesterinnen weihte. Vertue soll demnächst mit der jüngst gewählten

Bischöfin von Swasiland, *Ellinah Ntombi Wamukoya,* von Südafrikas Primas Thabo Makgoba (Erzbischof von Kapstadt) zur Bischöfin geweiht werden. Die Frage der Weihe von Bischöfinnen belastet die Kircheneinheit der anglikanischen Weltgemeinschaft. Während sie in den USA, Kanada und anderen westlichen Ländern praktiziert wird, lehnen andere Nationalkirchen, vor allem in Schwarzafrika und Asien, sie als einen Verstoß gegen biblische Gebote ab.

Philoxinos Mathias Nayis ist zum neuen Metropolit und Patriarchalvikar von Deutschland der Syrisch-Orthodoxen Kirche ernannt worden. Die feierliche Festzeremonie fand im Kloster St. Jakob von Sarug in Warburg statt. Der bisherige Patriarchalvikar, *Julius Hanna Aydin,* wird künftig Aufgaben im ökumenischen Dienst übernehmen.

Wilhelm Richebächer, seit 1999 Dezernent für Ökumene, Weltmission und Entwicklungsfragen der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, hat eine Professur für Systematische Theologie an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg (Niedersachsen) übernommen. Seine Nachfolgerin ist *Ruth Gütter,* bisher Referentin für Afrika und Entwicklungspolitik am Kirchenamt der EKD in Hannover, die am 1. Februar ihren Dienst antreten wird.

Wolfgang Huber, früherer Ratsvorsitzender der EKD, wird neuer Inhaber der Mercator-Professur an der Universität Duisburg-Essen (UDE). Der Theologe hält zwei Vorträge zu Generationengerechtigkeit und Energiewende. Huber folgt auf den früheren Richter am Bundesverfassungsgericht, *Udo di Fabio.*

Markus Dröge, Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, ist Aufsichtsratsvorsitzender des neuen Evangelischen Werks für Diakonie und Entwicklung geworden.

Myriam Wijlens, Professorin für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, ist für die kommenden drei Jahre zur Honorarprofessorin an der Universität Durham (England) berufen worden. An deren Institut für Theologie und Religion wird sie die kirchenrechtliche Dimension neuer ökumenischer Ansätze erforschen. Seit 2008 vertritt sie den Vatikan im Vorstand der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Torsten Ernst, Pfarrer, wird neuer Vorsteher der Anhaltischen Diakonissenanstalt (ADA) und theologischer Geschäftsführer des Diakonissenkrankenhauses Dessau (DKD). Er tritt zum 1. Februar 2013 die Nachfolge von Pfarrer *Andreas Polzin* an, der in den Ruhestand geht.

Detlev Dieckmann von Bünau, Gemeindepastor und Privatdozent für Altes Testament an der Ruhr-Universität Bochum, wurde von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zum neuen Rektor des Theologischen Studienseminars in Pullach ernannt. Er

tritt seinen Dienst voraussichtlich im März 2013 an.

Charles Morerod, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, wird neuer Vizepräsident der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK-CH) für die Jahre 2013 und 2014. In der Schweizer Bischofskonferenz (SBK) ist er für den ökumenischen Dialog und das Glaubensleben (Individualethik) zuständig. *Rita Famos*, bisher Vizepräsidentin, ist für 2013 und 2014 zur Präsidentin der AGCK-CH gewählt worden. Sie löst die Anglikanerin *Adèle Kelham* ab.

Richard Clarke, bislang anglikanischer Bischof von Meath und Kildare, wurde am 15. Dezember in sein Amt als neuer Primas der anglikanischen Kirche von Irland eingeführt. Er ist Nachfolger von *Alan Harper* als „Erzbischof von Armagh und Primas von ganz Irland". Harper, der die Leitung der anglikanischen Kirche Irlands seit 2007 innehatte, trat in den Ruhestand.

Rudolf Voderholzer, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier, ist von Papst Benedikt XVI. zum Bischof von Regensburg ernannt worden. Die Bischofsweihe war am 26. Januar im Regensbuger Dom.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Hans Christian Knuth, langjähriger Bischof der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und Leitender Bischof der VELKD, am 6. September;

das 75. Lebensjahr:

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

das 90. Lebensjahr:

Jörg Zink, Pfarrer und Publizist, ehemaliger Fernsehbeauftragter der Württembergischen Landeskirche im Süddeutschen Rundfunk, am 22. November.

Verstorben sind:

Maxim, Patriarch der bulgarisch-orthodoxen Kirche seit 1971, im Alter von 98 Jahren, am 6. November;

Kenneth Cragg, anglikanischer Kleriker und emeritierter Weihbischof, einer der Pioniere im christlich-islamischen Dialog, im Alter von 99 Jahren, am 13. November;

Ulrich Kühn, evangelischer Theologe, Experte in Ökumenefragen, von 1968 bis 1991 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, im Alter von 80 Jahren am 29. November. (S. Nachruf i. d. H., S. 114–116);

Hans-Dieter Döpmann, Professor für Kirchenkunde der Orthodoxie und Kirchengeschichte im Alter von 83 Jahren, am 1. Dezember. (S. Nachruf i. d. H., S. 112–113).

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der ökumenischen Bewegung

Elisabeth Dieckmann, Mit Pluralität umgehen lernen. Der Beitrag der multilateralen Ökumene für die Kirche der Zukunft, KNA-ÖKI 41/12, Dokumentation, I–VII;

Wolfgang Thönissen, Die Wahrheit im Wort Gottes. Nicht neue Spaltungen provozieren, die Einheit im Alltag gestalten, ebd. 47/12, Dokumentation, I–VIII;

Barbara Hallensleben, Schwesterkirchen. Hermeneutisches Prinzip in den Beziehungen zwischen christlichen Kirchen ad intra und ad extra, ebd. 49/12, Dokumentation, I–VI.

II. Gebet um die Einheit der Kirche

Walter Schöpsdau, Betend Gott Gott sein lassen als Weg der Einheit, UnSa 4/12, 260–270;

Marianus Bieber, Beten und Gebet – Suche des Menschen und Antwort Gottes, ebd., 271–285;

Johannes Hauck, „In dieses überlichte Dunkel zu gelangen, darum beten wir". Gebet und Einung mit Gott nach dem Traktat *Über die Mystische Theologie* des Dionysios Areopagites, ebd., 286–307;

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Im Geist und in der Wahrheit anbeten. Zu Grundformen des Gebets, auch auf den Spuren Guardinis, ebd., 308–324;

Wolfgang Klausnitzer, Kontinuität oder Bruch? Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Konzils, KNA-ÖKI 48/12, Dokumentation, I–XI.

III. Heidelberger Katechismus

Christoph Strohm, Entstehung des Heidelberger Katechismus, theologisches Profil und Forschungsgeschichte, EvTheol 6/12, 406–419;

Frank Crüsemann, Theologische Engführung und biblische Weite. Ein Beitrag zum Bibelgebrauch des Heidelberger Katechismus, ebd., 419–431;

Johannes Ehmann, Zwischen Konfession und Union. Zur Diskussion über die Vereinbarkeit von Heidelberger Katechismus und Augsburger Bekenntnis, ebd., 457–466;

Christian Link, Trost und Gewissheit. Beobachtungen zur Theologie des Heidelberger Katechismus, ebd., 467–480.

IV. Dogmatik

Jürgen Moltmann, Ist die Welt unfertig? Über die Wechselwirkungen von Naturwissenschaften und Theologie in den Konzepten der Natur, der Zeit und der Zukunft, EvTheol 5/12, 326–336;

Marco Hofheinz, Der geistgesalbte Christus. Trinitätstheologische Erwägungen zur umstrittenen Geistchristologie, ebd., 337–356;

Markus Höfner, Zurück in die Zukunft? Zu Heideggers früher Auseinandersetzung mit der paulinischen Eschatologie, ebd., 356–374;

Jürgen Seim, Verheißung – Hoffnung – Gedenken. Geschichtstheologie zwischen Walter Benjamin und Hans-Georg Geyer, ebd., 375–386;

Thomas Fornet-Ponse, Für eine arme Kirche! Der Katakombenpakt von 1965 als Beispiel der Entweltlichung, StimdZ 10/12, 651–661;

Kurt Kardinal Koch, Die Kirchenfrage im Licht der Gottesfrage, IKZ 3/12, 458–463;

Johannes Schelhas, Kirchengemeinschaft als historisches Problem. Die Fortschreibung der Leuenberger Konkordie in interkonfessionellen Erklärungen IKZ Communio 3/12, 464–474.

V. Weitere empfehlenswerte Beiträge

Jan Heiner Tück, Ein „reines Pastoralkonzil"? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II, IKZ Communio 3/12, 441–457;

Kurt Kardinal Koch, Reformation und Tradition. Reform oder Traditionsbruch – das ist die Frage, KNA-ÖKI 46/12, Dokumentation, I–IV;

Ulrich Ruh, Mutige Weichenstellungen. Ein theologischer Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil, HerKorr 11/12, 560–564;

Wolfgang Beinert, Theologie zur Zeit, StimdZ 12/12, 837–847;

Michael Sievernich SJ, 460 Jahre Menschenrechte, StimdZ 12/12, 816–826;

Hansjörg Schmid, Sozialethik interreligiös. Christlich-islamischer Dialog angesichts der Fragen moderner Gesellschaften, HerKorr 11/12, 564–569.

VI. Dokumentationen

Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum. HerKorr Spezial 2/12.

„Die christliche Rede von Gott in fundamentaltheologischer, homiletischer und liturgischer Perspektive", Dokumentation der Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD 2012, hg. v. Mareile Lasogga und Eberhard Blanke, mit Beiträgen u. a. von Reinhold Bernhardt, Martin Laube, Gerhard Ulrich, Ilse Junkermann und Mareile Lasogga, zu bestellen zum Preis von 7,00 EUR im Buchhandel oder per E-Mail unter versand@ velkd.de.

Verloren im Vatikan. Ein Reformkonzil wird 50, Publik-Forum 17/12. Die acht wichtigsten Beschlüsse werden kommentiert von Otto Hermann Pesch und Hans Küng, der beklagt, dass diese zu weiten Teilen noch nicht vollständig und nur halbherzig umgesetzt sind.

„Hände-Reichung", Arbeitshilfe der Dialogkommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Alt-Katholischen Kirche in

Deutschland (AKD). Die 20-seitige Broschüre gibt einen Einblick in die Geschichte des alt-katholisch/evangelischen Dialogs, Preis 1,50 EUR. Bestelladresse: Alt-Katholisches Ordinariat, Gregor-Mendel-Straße 28, 53115 Bonn, ordinariat@alt-katholisch.de. Download unter: www.velkd.de/downloads/Haende-Reichung.pdf.

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 EUR.

„Mit Wurzeln und Flügeln", Predigten und Ansprachen des Magdeburger Bischofs Gerhard Feige. Das 61-seitige Heft ist über die Internetseite des Bistums Magdeburg abrufbar. Zudem ist es kostenlos per E-Mail über lidwina.hahn@bistum-magdeburg.de und telefonisch unter der Nummer (03 91) 59 61-134 zu beziehen.

Unter dem Titel *„Gelobtes Land? Land und Staat Israel in der Diskussion" ist eine „Orientierungshilfe"* im Auftrag der evangelischen Kirche erschienen. Das 128-seitige Taschenbuch wurde von den Mitgliedern des gemeinsamen Ausschusses „Kirche und Judentum" erarbeitet. In dem Ausschuss sind die EKD sowie die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) vertreten. Die „Orientierungshilfe" knüpft nach den Angaben mit ihren theologischen Grundaussagen ausdrücklich an die in den vergangenen Jahrzehnten im Dialog von Christen und Juden gewonnenen Einsichten an. Diese sind in den drei Studien „Christen und Juden" der EKD aus den Jahren 1975, 1991 und 2000 sowie in der Studie „Kirche und Israel" der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) aus dem Jahr 2001 formuliert.

„Lutherische Kirchen auf dem Weg: Zugänge zum Reformationsjubiläum 2017", Berichte, Beiträge und Beschlüsse von der 5. Tagung der 11. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche sind in der Ausgabe 165 der „Texte aus der VELKD" dokumentiert. Download unter www.velkd.de/downloads/ Texte_165_Catholica_Leibi_Thema_download.pdf.

Aus dem Reformprozess *„Kirche im Aufbruch"* der EKD liegen zwei neue Publikationen vor. Zum einen ein Sammelband mit „Schlüsseltexten aus dem Reformprozess", die den Bogen nachzeichnen vom Impulspapier „Kirche der Freiheit" (2006) und seiner intensiven Diskussion über die Arbeit der *Zentren*, die Zukunftswerkstatt in Kassel 2009 und die verschiedenen Schwerpunktthemen bis hin zu *per-*

spektivischen Überlegungen für das Reformationsjubiläum 2017. Zum anderen gibt es eine Dokumentation von „Beispielen guter Praxis". Die Bände sind bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erschienen und im Buchhandel erhältlich.

Mit den Titeln *„Von der Beichte leben"* und *„Vom Abendmahl her leben"* hat die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) eine Reihe von drei Heften zu zentralen Themen lutherischer Spiritualität vervollständigt. Bereits Ende September war das Heft „Aus der Taufe leben" erschienen. Die rund 50-seitigen Broschüren richten sich an theologisch Interessierte und kirchlich Verbundene. Das Bildkonzept greift Motive des Triptychons des Reformationsaltars von Lucas Cranach d. Ä. in der Stadtkirche St. Marien in Wittenberg auf.

Das Landeskomitee der Katholiken in Bayern hat ein *ökumenisches Gebetbuch* herausgegeben. Unter dem Titel *„Miteinander beten wir"* enthält das Heft Texte und Lieder für das Morgen- und Abendlob. Erstellt wurde das Gebetbuch von den Mitgliedern der Arbeitsgruppe aus den sieben bayerischen Bistümern unter Mitwirkung von Maria Stettner, Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern. Das Gebetbuch kann als Vorlage für ökumenische Liturgiefeiern bei Versammlungen von katholischen Laienräten und Verbänden dienen. Das Gebetsheft „Miteinander beten wir" kann bei der Geschäftsstelle des Landeskomitees der Katholiken in Bayern, Schäfflerstraße 9, 80333 München, bestellt werden.

Neue Bücher

WILLENSFREIHEIT

Andreas Klein, „Ich bin so frei". Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2012. 144 Seiten. Kt. EUR 19,99.

Der Autor hat sich die begrüßenswerte und ambitionierte Aufgabe gestellt, einen interdisziplinären Beitrag für die wünschenswerte Klärung der Positionen zur Frage der Willensfreiheit in Philosophie, Neurobiologie und Theologie zu leisten. Kann ein solches großformatiges Unterfangen auf 141 Taschenbuchseiten gelingen? Kleins Buch gliedert sich in drei Teile, einen philosophischen (74 Seiten), einen neurobiologischen (14 Seiten) und einen theologischen Teil (32 Seiten). Es kommt Klein darauf an, die philosophische Debatte für die Theologie fruchtbar zu machen, ohne die Besonderheit der theologischen Diskussion zu leugnen. Im ersten philosophischen – dem besten Teil des Buches – stellt Klein nach einem einleitenden Kapitel über Determinismus/Kausalität/Naturgesetz und deren jeweilige philosophische Problematik und physikalischen Verortung die zwei Positionen der philosophischen Diskussion dar (Inkompatibilismus, Kompatibilismus) und geht differenziert auf ihre jeweiligen Stärken und Schwächen ein. Es geht in der philosophischen Diskussion um die Frage, wie angesichts der Idee der Determiniertheit, einer auf Naturgesetzen aufruhenden Weltsicht, von einer Freiheit des menschlichen Willens gesprochen werden kann – oder auch nicht. Der Inkompatibilismus behauptet die zunächst naheliegende Unvereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus und zwar in den Varianten des Libertarismus, der Willensfreiheit behauptet und Determinismus leugnet und des Impossibilismus, der umgekehrt an der strengen Geltung des Determinismus/der Kausalität festhält und daher Willensfreiheit ausschließt. Hier zeigt sich die große Bedeutung philosophischer Distinktionen. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Akteurskausalität und Eventkausalität kann nämlich die libertarische Position den Willen als einen besonderen Akteur verstehen, selbst generierte freie Aktionen (sog. „self-forming-willings", SFWs) auf der Grundlage von Überlegen, Nachdenken in indeterminierter Weise hervorzubringen. Klein macht allerdings zu Recht darauf aufmerksam, dass dann der Unterschied zum Zufall nicht mehr klar ist. Ist aber Freiheit auf Zufall gründbar? Hierin liegt zweifellos die Stärke von Kleins Buch, dass er zumindest im philosophischen Teil immer wieder auf solche Schwierigkeiten einer jeweilig isolierten Position hinweist.

Im Unterschied zum Libertarismus hält die impossibilistische Variante des Inkompatibilismus am Determinismus fest und sieht das Problem beim Willen. Eine Freiheit des Willens – so das Basis-Argument Strawsons – kann es nicht geben, weil dies eine Freiheit auch in Bezug auf die inneren Bedingungen der Freiheit notwendig machen würde, was zu einem Regress führte und letztlich damit der Idee einer causa sui, um den Regress zu verhindern, was beides keine Lösung darstelle. Klein selbst steht dem Inkompatibilismus kritisch gegenüber, sein Herz schlägt eher für den Kompatibilismus. Ausführlich geht er dem Grundgedanken des Kompatibilismus nach, dem Prinzip des „principle of alternative possibilities" (PAP), bzw. des „could do otherwise" (CDO). Einen großen Raum nimmt vor allem Harry Frankfurts Modell der „second order volitions" in Kleins Diskussion ein. In diesem Modell geht es darum, dass eine Person mit Willen die Fähigkeit hat, sich innerlich von einem Willensimpuls zu lösen zugunsten eines höherwertigen Willensimpulses. Zu Recht macht Klein auf die beiden Defizite dieses Modells aufmerksam, einerseits das Regressmodell (Wunsch immer höherer Ordnung und die Willkür des Abbruchs) und in diesem Kontext noch die Unterscheidung des Handelns aus Kausalität und das Argument des Handelns aus Gründen. Im Anschluss daran stellt Klein das Modell der Selbstbestimmung, Autonomie und Urheberschaft dar und macht in diesem Kontext vor allem auch auf die soziale Dimension des Willens aufmerksam.

Im kurzen neurobiologischen Teil nimmt Klein vor allem das berühmte Libetexperiment zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, das den Determinismus und damit die Unfreiheit des Willens demonstrieren soll, stellt allerdings Libet selbst fälschlicherweise als Gegner der Willensfreiheit dar. Außerdem wird die wichtige Gegenposition von Kornhuber/Deecke mit keinem Wort erwähnt. Ebenso übergeht Klein vollständig die nun gerade auch für die Willensaktivität wichtig werdende Idee der Neuroplastizität. Im theologischen Teil beschränkt sich Klein auf die bekannte Debatte Erasmus/Luther. Der angekündigte intellektuelle Gewinn der Theologie durch die Philosophie fällt allerdings mager aus. Neben der Etikettierung von Luther als Kompatibilist erfahren wir, dass Freiheit bei Luther geschenkte Freiheit als Durchbrechung der Selbstbestimmung ist. Aber das wussten wir auch schon unabhängig von der Philosophie. Zukunftsweisender als solche philosophischen Etikettierungen scheint mir die theologische Rezeption des Konzepts der Neuroplastizität zu sein und dessen Verknüpfung mit der Idee einer gestuften Freiheit in Verbindung mit dem Personenbegriff, um auf diese Weise Freiheit gleichermaßen als Gabe und Aufgabe theologisch und interdisziplinär konsistent denken zu können. *Wolfgang Achtner*

Fernando Enns, Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 2012. 391 Seiten. Kt. EUR 39,00.

Der Verfasser des hier anzuzeigenden Buches, Fernando Enns, ist den Lesern und Leserinnen der Ökumenischen Rundschau als Mitherausgeber und Mitglied des Redaktionsteams seit langem bekannt. Der in Hamburg und Amsterdam lehrende mennonitische Theologe ist Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates und hat seit 1998 die ökumenische Friedensdiskussion und insbesondere die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt in entscheidender Weise mitgestaltet und geprägt.

Vor zehn Jahren erschien seine Heidelberger Dissertation unter dem Titel „Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit" (Göttingen 2002). Nun legt er hier seine Habilitationsschrift vor. Sie führt seine im erst genannten Buch begonnenen Reflexionen weiter und vertieft sie an wichtigen Stellen. Anders als die Dissertation ist das vorliegende Buch nicht völlig neu konzipiert und geschrieben worden. Es hat mehr den Charakter eines Kompendiums, in dem die beeindruckende Zahl von Einzelanalysen, die er in den letzten mehr als zehn Jahren in Form von Aufsätzen veröffentlicht hat, in bearbeiteter und z. T. erweiterter Fassung zusammengestellt und systematisch geordnet sind. Die drei großen Hauptteile des Buches decken die Bereiche ab, auf die sich seine wissenschaftliche Arbeit als einer der führenden ökumenischen Theologen der jüngeren Generation konzentriert. Es sind dies: die Frage ökumenischer Theoriebildung, die ökumenische Friedenstheologie und -ethik und das theologische Profil der Mennoniten als einer der historischen Friedenskirchen.

Der 1. Hauptteil (25–137) steht unter dem Titel: „Theologie im Horizont der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung". Der Vf. geht zunächst die Grundfragen ökumenischer Theoriebildung durch, d. h. Ekklesiologie, Schrift und Tradition, Einheitsverständnis und -modelle, das Verhältnis von Wahrheit und Lehre sowie die Diskussion über einen Paradigmenwechsel. Konzeptionell schließt er sich an einen bereits 1988 vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuss vorgelegten Entwurf zur ökumenischen Theoriebildung an unter dem Stichwort „Ökumene in via": „Ökumene – als Begegnung der verschiedenen theologischen Traditionen und kirchlichen Konfessionen – lebt letztlich von der Beziehungsbildung … Ökumeniker und Ökumenikerinnen sind immer schon Teil dieser Bewegung zur Beziehungsbildung und werden an dem fortlaufenden Prozess durch Theoriebildungen, in ihren analytischen und konstruktiven Funktionen, teilnehmen. So leisten sie ihren

spezifischen Beitrag zur Theologie im Ganzen, der ein ‚Stachel im Fleisch' jeder sich selbst abschließenden und abgrenzenden Kirche und theologischen Ausrichtung bleiben wird" (50).

Es folgen dann kurze Analysen spezifischer „Bewährungsfelder" ökumenischer Theologie in Gestalt interkonfessioneller Lehrgespräche (hier bezogen auf den Dialog zwischen Katholiken und Mennoniten), themenzentrierter ökumenischer Gespräche (hier dargestellt an Hand der Diskussionen zu Taufe und Kirche), sowie der Frage nach dem Verhältnis von Mission und Ökumene. Das breite Bewährungsfeld der handlungsorientierten Ökumene ist Gegenstand des folgenden Teils. Die hier zusammengestellten Analysen zeigen eine differenzierte Kenntnis der gegenwärtigen theologischen Diskussionen in der ökumenischen Bewegung. Sie verarbeiten umfassend und überzeugend die einschlägige Literatur und bieten daher eine hilfreiche Orientierung zu den Themen ökumenischer Theologie.

Der 2. Hauptteil (138–262) ist der handlungsorientierten Ökumene gewidmet und konzentriert sich auf das ‚Bewährungsfeld' der Friedenstheologie und -ethik. Das Material der vielfältigen Untersuchungen zu diesem Thema, die der Vf. in den letzten mehr als zehn Jahren in Aufsätzen vorgelegt hat, ist in drei Abschnitte gegliedert. Er behandelt zunächst die geschichtliche Entwicklung der friedensethischen Diskussion in der ökumenischen Bewegung von den Anfängen in der vor-institutionellen Phase bis hin zum konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts und den davon angeregten Versuchen, das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik zu klären.

Dann folgt ein zweiter Abschnitt mit einer Darstellung und Analyse der Dekade zur Überwindung von Gewalt bis hin zur Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation in Kingston 2011. Hier kann der Vf. auf seine intime Kenntnis der Prozesse als Vorsitzender der internationalen Beratungsgruppe für die Dekade sowie auf seine Vertrautheit mit den entsprechenden friedensethischen Diskussionen vor allem in Deutschland zurückgreifen. Dieser Abschnitt ist zurzeit wohl die verlässlichste Darstellung und Analyse der Dekade und ihrer Auswirkungen. Von besonderem Interesse ist dabei seine sehr differenzierte Bearbeitung der Diskussionen über die Legitimität militärischer Einsätze zum Schutz bedrohter Bevölkerungen (220 ff). Die Impulse des kurz vor der Friedenskonvokation veröffentlichten „ökumenischen Aufrufes zum gerechten Frieden" sowie des Begleitdokuments (beide jetzt in deutscher Sprache vorgelegt in: Konrad Raiser, Ulrich Schmitthenner (Hg), Gerechter Friede. LIT-Verlag, Münster 2012) werden leider nur kurz behandelt.

Sie weisen freilich, wie auch die Botschaft der Konvokation, voraus

auf die für Oktober 2013 geplante X. Vollversammlung des ÖRK in Busan (Südkorea). Der Verf. stellt fest: „Es geht nach Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt um nicht weniger als das Entwerfen einer ökumenisch konsensfähigen Theologie zu Gerechtigkeit und Frieden“ (240). Daher schließt dieser Hauptteil mit einem Abschnitt, in dem der Verf. seinen bereits an verschiedenen Stellen vorgetragenen Entwurf einer trinitätstheologisch begründeten ökumenischen Friedenstheologie und Ekklesiologie in erweiterter Form vorlegt. Insgesamt ist dieser 2. Hauptteil eine Summe der friedensethischen und -theologischen Reflexionen des Verf., die in vielen Seminaren der kritischen Diskussion mit Studierenden ausgesetzt wurden. Er eignet sich daher als eine gute Einführung in die Thematik.

Der 3. Hauptteil (263–355) bietet eine Zusammenstellung der verschiedenen Beiträge, in denen der Verf. sich um eine Klärung des theologischen Profils seiner eigenen Kirche, d. h. der Mennoniten, in ökumenischer Perspektive bemüht hat. Er beginnt mit einem kürzeren konfessionskundlichen Abschnitt über die historischen Friedenskirchen und das sie verbindende Ethos der Gewaltfreiheit. Von besonderem Interesse ist der zweite Abschnitt, der die Mennoniten als eine in sich „plurale Minderheitskirche“ vorstellt, die mit ihrer Betonung der Glaubensfreiheit und ihrer Friedensethik über ein besonderes Potential verfügen, auf den Pluralismus als Herausforderung für die Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft einzugehen. Ein dritter Abschnitt greift aus täuferisch-mennonitischer Perspektive die neueren ökumenischen Dialoge über das Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens auf und unterstreicht besonders die Bedeutung der Rechtfertigung als „Ermöglichungsgrund der versöhnten, gewaltfreien Beziehung zwischen Menschen und zur Schöpfung“ (322). Den Abschluss bildet ein Abschnitt über neuere Entwürfe einer Theologie der Mennoniten als Friedenskirche. Bei aller Pluralität dieser Ansätze sieht der Verf. deutliche

Gemeinsamkeiten, die als „regulative Prinzipien“ wirken und diese theologischen Entwürfe als täuferisch-mennonitisch gegenüber anderen Traditionsströmen in der Ökumene qualifizieren. Dazu gehört, neben der engen Verschränkung von Dogmatik und Ethik, eine distinkte Ekklesiologie, d. h. „die freiwillige Friedenskirche, die in gewisser Nonkonformität eine Alternative zur herrschenden Kultur zeugnishaft lebt“ (354), sowie als drittes regulatives Prinzip die Gewaltfreiheit.

Dieser gedrängte Überblick sollte einen Eindruck von der Fülle der behandelten Themen und ihrer differenzierten Entfaltung vermitteln. In Aufnahme und sorgfältiger Verarbeitung der einschlägigen Literatur ist dem Verf. ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen ökumenisch-theologischen Diskussion gelungen. Die Lek-

türe ist wegen des Kompendien-Charakters und der Ausrichtung auf einen wissenschaftlich-akademischen Leserkreis nicht immer ganz einfach und verlangt eine gewisse Konzentration. Wer sich jedoch die Zeit dafür nimmt, wird reichlich belohnt und empfängt zahlreiche Anstöße für die eigene Weiterarbeit.

Konrad Raiser

EKKLESIOLOGIE

Gregor Maria Hoff, Ekklesiologie. Gegenwärtig Glauben Denken. Band 6. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011. 312 Seiten. Kt. EUR 39,90.

Das Buch des Salzburger Professors für Fundamentaltheologie und Ökumene besteht im Grunde aus zwei miteinander verwobenen Bänden. Zum einen legt er, den Vorgaben der Reihe entsprechend, eine Darlegung der Eckpunkte katholischer Ekklesiologie vor, und zwar in umgekehrter zeitlicher Reihenfolge. Die Darlegungen beginnen also beim gegenwärtigen Theorieangebot und führen zurück zum Zeugnis der Heiligen Schrift. Zum anderen verknüpft Hoff dies mit einer eigenständigen katholischen Ekklesiologie.

Zum ersten Aspekt: In einer ganzen Reihe luzider Analysen werden wesentliche Punkte aus der ekklesiologischen Tradition in Gegenwart und Geschichte dargelegt. So bietet Hoff eine knappe und lesenswerte Darlegung des Programms der Radical Orthodoxy und versieht dies auch mit einer knappen Kritik (143 ff). Die Nähe des eigenen Programms zu Überlegungen seines Salzburger Kollegen Hans-Joachim Sander ist dabei deutlich. Auch Bezugnahmen auf evangelische Theorien, etwa auf die Ekklesiologie Karl Barths und die Martin Luthers fehlen nicht (159 ff. 180 ff). Die historische Reihung schließt mit einer Kurzdarstellung von Augustinus' Ekklesiologie (210 ff) und nimmt dann den Übergang zur Darstellung des biblischen Programms (219–259). Bereits diese Kapitel sind in sich lesenswert, zumal sie in ökumenischer Offenheit angelegt sind.

Der eigenen systematischen Ekklesiologie des Verfassers liegen folgende Grundannahmen voraus: Zum einen ist die Kirche eingespannt zwischen einer konstitutiven Verwiesenheit auf Israel und einem nicht weniger konstitutiven Bezug auf das Christuszeugnis (50). Beide Seiten kann sie nicht vernachlässigen, sodass – besonders dies eine Neuerung des II. Vatikanums – die bleibende Erwählung Israels zur Glaubensaussage der Kirche gehört. Zweitens ist dem Vf. das Zeichen-Sein der Kirche wichtig. Kirche verweist niemals auf sich selbst (287 ff), sondern über sich hinaus, auf den ihr entzogenen Grund Christus, darüber hinaus auf diejenigen Orte, an denen Menschen verletzt und nicht wahrgenommen werden, denen aber doch die Zuwendung gilt. Schließlich, drittens, betont er ausdrücklich, dass der Blick von außen, etwa durch soziologische

oder systemtheoretische Begriffsbildung, der eigenen Theoriebildung der Kirche förderlich ist. Die Fremdwahrnehmung erschließt kritisches Potential, gerade in einem Lehrstück, das sonst zur Selbstbespiegelung tendiert (19 ff). Im systematischen Kern des Buches kommen diese Aspekte wie folgt zusammen: Die Kirche ist Zeichen Jesu Christi, also des ihr entzogenen Grundes. Das ist mit keiner geringeren Behauptung verbunden, als der, dass Kirche Raum der Präsenz Gottes sei. Damit verbindet sich für Vf. eine spezifische Auslegung der Sakramentenlehre. In den Sakramenten wird Wirklichkeit so erschlossen, dass Menschen, die an verfemten Orten, sog. Nicht-Orten, zu leben haben, wieder sichtbar werden und sich für sie die Zuwendung Gottes erschließt. So ordnet Vf. jedem der sieben katholischen Sakramente Ereigniszusammenhänge zu, die verfemten Menschen und ihren Orten gewidmet sind (261–286). Zugleich spiegeln diese verfemten Orte in die Sachlichkeit des Sakraments zurück. So kann von ihnen her vorsichtig gefragt werden, ob die gegenwärtige sakramentstheologische Theoriebildung bereits die Fülle der Möglichkeit ausgeschöpft hat. Dies gilt etwa für den Ausschluss der Frau vom kirchlichen Amt und für die Frage der Wiederzulassung von Geschiedenen und Wiederverheirateten zur Eucharistie.

„Das sakramentale katholische Kirchenverständnis macht eine Grundeigenschaft der Kirche sichtbar: Sie weist sich aus, indem sie über sich hinausweist. Sie zeigt das Reich Gottes an und aktualisiert sich als Zeichen eines Zeichens: als Zeichen für die Gegenwart Jesu Christi und jener Zeichen, die er gesetzt hat und in denen das Reich Gottes gegenwärtig wurde“ (287). Die Kirche hat keinen Anlass dazu, von sich geringer zu reden, denn als Ort der Präsenz und Wirklichkeit Gottes. Dies geschieht aber nur so, dass sie über sich hinausweist, auf den ihr räumlich entzogenen Grund, Jesus Christus, und genau aus diesem Grund vielfältig Räume anbietet für die Präsenz von anderen: der Ausgeschlossenen, der durch anderes Gotteszeugnis nicht direkt zu ihr gehörigen Menschen jüdischen Glaubens, genauso wie derjenigen Menschen, die Christus bezeugen, dies aber auf andere Weise tun und somit den ökumenischen Horizont einer katholischen Ekklesiologie darstellen.

In reichen Bezügen hat Gregor Maria Hoff hier eine Ekklesiologie vorgelegt, die die ökumenische Diskussion nachhaltig bereichert und noch lange beschäftigen sollte.

Martin Hailer

Thorsten Maaßen, Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers (Kirche – Konfession – Religion 56). V&R unipress, Göttingen 2011. 407 Seiten. Gb. EUR 53,90.

Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften 8: Kirche – Zeichen un-

ter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zwei Teilbände. Verlag Herder, Freiburg i. Br. u. a. 2010. 1487 Seiten. Gb. 50,00 + 50,00 EUR.

Die Marburger Dissertation des evangelischen Theologen Maaßen setzt sich mit dem Ökumeneverständnis in Joseph Ratzingers Schriften auseinander. Ziel der Arbeit ist es, „die ökumenischen Auffassungen des Theologen, der als Papst Benedikt XVI. der römisch-katholischen Kirche vorsteht, als zuweilen sperrigen, aber doch engagierten und partnerschaftlichen Beitrag zu einer ‚Hermeneutik der Einheit' zu verstehen, die ein ehrliches Miteinander der Kirchen in der Nachfolge Jesu Christi befördert" (25). Als Leitfragen für die Analyse des ökumenischen Œuvres Ratzingers bestimmt Maaßen (23): Wie nimmt Ratzinger das nichtrömisch-katholische Christentum wahr? Welche Perspektiven können sich aus seinem Ökumeneverständnis für weitere Verständigungsbemühungen ergeben, insbesondere zwischen evangelischem und katholischem Christentum? Lassen sich in seinem Denken Kontinuität oder eine Entwicklung feststellen? Kann man – und wenn ja: inwiefern – den Theologen Ratzinger als einen Ökumeniker bezeichnen? Die Studie folgt dabei folgendem Aufbau: Nach einer Einleitung, die u. a. den Forschungsstand beschreibt und methodologische Probleme erörtert, werden zunächst chronologisch die ökumenisch relevanten Schriften Ratzingers einzeln vorgestellt. Die drei folgenden, thematisch aufgebauten Kapitel stehen unter den Überschriften „Die Frage der Einheit", „Das Problem der Ekklesialität" und „Ungelöste Kontroverspunkte". Die Arbeit schließt mit einer kritischen Würdigung Ratzingers. Mit diesem Buch ist ein umfassender Überblick und eine detailreiche Analyse über die ökumenischen Reflexionen im Werk Ratzingers entstanden. Schriften, die auf den ersten Blick vielleicht als ökumenisch nicht ergiebig übersehen werden könnten, wie zum Beispiel Ratzingers Dissertation und Habilitation, wurden ebenso herangezogen wie Aufsätze, die zum Zeitpunkt der Erarbeitung der Dissertation nur verstreut zugänglich waren.

Mittlerweile sind jedoch die wichtigsten Texte, auf die sich Maaßen stützt, auch in den Gesammelten Schriften Ratzingers, die vom früheren Augsburger Bischof Gerhard Ludwig Müller herausgegeben werden, leicht zugänglich. Dass die Arbeiten Ratzingers zur Ökumene als zweiter Teilband den Aufsätzen zur Ekklesiologie beigestellt sind und beide Bände die gemeinsame Überschrift „Kirche – Zeichen unter den Völkern" tragen, macht deutlich, dass es für Ratzinger auch in der Ökumene letztlich um ekklesiologische Fragen geht. Die auf 1487 Seiten zusammengestellten Texte umspannen einen Zeitraum von 1956 bis 2005 und sind weitgehend entsprechend der systematischen Gliederung der Tü-

binger Ekklesiologievorlesung Ratzingers im Wintersemester 1968/69 angeordnet. Es ist festzustellen, dass die meisten der abgedruckten Texte gar nicht ökumenische Themen im engen Sinne behandeln. Von den insgesamt 118 Beiträgen der beiden Bände (Aufsätze, Predigten, Geleitworte, Rezensionen) beschäftigen sich 30 genuin mit dem Stand der innerchristlichen Ökumene; hinzu kommen noch einige Rezensionen und Predigten. Natürlich haben auch viele der im ersten Band behandelten ekklesiologischen Fragen ökumenische Relevanz, wie z. B. die Primatsfrage, und dementsprechend setzt sich Ratzinger auch in diesen Texten durchaus mit den theologischen Überzeugungen anderer Konfessionen auseinander. Doch dient der Verweis auf die anderen Kirchen dort meist eher dem apologetischen Interesse, Unterschiede herauszuarbeiten, als der Suche nach ökumenischer Verständigung.

In den ekklesiologischen Arbeiten wird immer wieder deutlich, dass für Ratzinger Jesus Christus Sakrament des Heils sowie Zentrum der Kirche ist und damit verbunden die Eucharistie Mitte und eigentliche Selbstverwirklichung der Kirche (vgl. z. B. 150 f, 164, 262 ff). Eine ökumenisch brisante Frage, die Ratzinger von Anfang an in seinen ekklesiologischen Texten umtreibt, betrifft die Kirchenzugehörigkeit: Wie ist mit den von Rom getrennten Christen umzugehen? Aufgrund ihrer Taufe sei die alte Kategorie des Häretikers keinesfalls mehr angemessen, vielmehr die Bezeichnung „getrennte Brüder“ vorzuziehen. Auch wenn aufgrund ihrer Trennung von der katholischen Kirche die *communio eucharistica* nicht besteht, können sie aufrichtig „Brüder“ genannt werden, da sie Brüderlichkeit in ihren Gemeinden praktizieren und Träger des Glaubens sind (z. B. 97–101, 302 ff, 327 ff, vgl. auch Maaßen 88 f, 307 ff).

Unter den ökumenischen Schriften hat besonders der Grazer Vortrag aus dem Jahre 1976 Gewicht, in dem der seither vielzitierte Satz steht: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“ (724) – eine Aussage, die Ratzinger in dieser Klarheit später nicht mehr wiederholte (dazu Maaßen 115 f). Anrührend und eindrücklich ist der sehr persönlich gehaltene Briefwechsel mit Metropolit Damaskinos aus dem Jahr 2000/01, in dem Ratzinger seinem „Bruder und Freund“ Dominus Iesus und die Note der Glaubenskongregation zum Begriff „Schwesterkirchen“ nahezubringen versucht (781–801). Zwei Beiträge zum evangelisch-katholischen Dialog sollen ebenfalls Erwähnung finden: zum einen Ratzingers Überlegungen zu einer möglichen Anerkennung der Confessio Augustana durch die römisch-katholische Kirche (879–891, siehe auch 727 ff; dazu Maaßen 268–280), zum anderen „Luther und die Einheit der Kirchen“, ein Interview mit der Zeitschrift Communio aus dem Jahr

1983, das hier in einer erweiterten Form abgedruckt wird, in der auf kritische Reaktionen des ursprünglichen Textes eingegangen wird (933–968). Nicht aufgenommen wurde leider z. B. der Vortrag „Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil", den Ratzinger 1966 auf einer Tagung des Ökumenischen Instituts des LWB auf dem Liebfrauenberg gehalten hat.

Insgesamt ermöglichen es die beiden Bände dem interessierten Ökumeniker, unkompliziert anhand der Originaltexte einen umfassenden Einblick in das Denken Ratzingers zu bekommen. Interessant ist zu sehen, wie sich manche Fragestellungen, aber auch Frontstellungen, die Ratzingers Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation und Papst mitprägen, bereits von früh an abzeichnen. Insgesamt gewinnt man den Eindruck, dass jenes, was Ratzinger in den 1960er Jahren noch als ökumenisch wegweisend veröffentlichen konnte (z. B. die Rede von den getrennten Brüdern), es Jahrzehnte später nicht mehr ist. Der ökumenische Diskurs ist weitergegangen, er ist sich treu geblieben – mancher wird sagen: er ist stehen geblieben. Hieran entzündet sich dann die immer wieder diskutierte Frage, ob es einen progressiven frühen und konservativ späten Ratzinger gibt.

Dies ist auch eine Frage, die Maaßen aufgreift. Er macht drei Entwicklungsphasen Ratzingers aus, ohne dass sich seine sachlichen Positionen maßgeblich verändert hätten: Während er in der Vorbereitungsphase auf das Konzil die römisch-katholische Theologie „für den nun einsetzenden ökumenischen Einbruch vorbereiten und reinigen" will, sucht er ab den 1970er Jahren „auch in den nicht-römisch-katholischen Kirchen verstärkt nach Partnern" für einen kontroverstheologischen Dialog in der Wahrheit, um gegen die von ihm diagnostizierte Krise des Glaubens anzugehen; schließlich verlagert er den Akzent dahingehend, „innerhalb wie außerhalb der eigenen Kirche für den Wahrheitsanspruch der römisch-katholischen Glaubenslehre einzutreten" (135; vgl. auch 353–358). Für Maaßen lassen sich also Perspektivenwechsel feststellen, die zu Entwicklungen sowie Veränderungen in der Ausdrucksform führen, ohne dass sich viel an der Substanz verändert hätte. Auf die Ökumene angewandt kommt Maaßen zu dem Ergebnis, dass Ratzinger in allen Schaffens-
phasen sehr wohl als ein Theologe mit ökumenischer Leidenschaft wahrzunehmen ist: „Er ist vorbildlich in seinem Bemühen, kompromisslos eine ehrliche ökumenische Theologie zu betreiben. Er hat sich aber auch immer wieder als zögerlich erwiesen, seine ökumenische Grundposition zu entfalten und ökumenisch fruchtbar werden zu lassen" (366). So belegt Maaßen z. B. überzeugend, dass für Ratzinger eine „Rückkehr-Ökumene" ausgeschlossen ist. Doch genauso deutlich macht

Maaßen, dass es Ratzinger auf dem Hintergrund seiner ekklesiologischen Überzeugungen (siehe die ausführliche Behandlung der subsistit-Formel: 214–228) nicht gelingen kann, eine wirkliche Alternative zu formulieren.

Insgesamt ist das Studium aller drei vorgestellten Bücher ein lohnendes, wenn auch – auf Grund der hohen Anschaffungskosten – teures Unterfangen. Die Doktorarbeit Maaßens ist eine gut lesbare und empfehlenswerte Arbeitshilfe für alle, die sich mit dem ökumenisch-ekklesiologischen Denken des heutigen Papstes auseinandersetzen wollen, wie es in seinen Gesammelten Schriften zusammengestellt ist. Es ist Maaßen eine sehr wohlwollende und faire Analyse der hierfür relevanten Texte gelungen. Wo nötig, kann er aber auch deutlich Kritik üben. In alledem ist immer das Anliegen des Autors zu spüren, die Interpretationshoheit der Theologie Ratzingers nicht anti-ökumenischen Kräften zu überlassen, sondern dafür Sorge zu tragen, dass die Texte des Theologen Ratzinger in der aktuellen ökumenischen Diskussion weiter bedacht werden.

Oliver Schuegraf

ORTHODOXE THEOLOGIE

Karl Christian Felmy, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart. LIT-Verlag, Berlin ^{2}2011. XX und 311 Seiten mit 8 Farbtafeln. Kt. EUR 39,90.

Das Buch des Erlanger Emeritus für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens wurde in sechs Sprachen übersetzt und ist in der deutschen Erstauflage von 1990 vergriffen. Da der ursprüngliche Verlag sich trotz dieser erheblichen Aufmerksamkeit zu einer Neuauflage nicht entschließen konnte, erscheint es überarbeitet und aktualisiert im LIT-Verlag.

Dafür ist zu danken, denn dieses Buch ist ein Solitär – und das in mehrfacher Hinsicht. Zum einen kommt sein Vf. aus der Evangelisch-lutherischen Kirche, bekennt sich jedoch seit dem Jahr 2007 zur Orthodoxie. Das zeigt sich im Buch als Miteinander zweier Perspektiven, der sympathisierenden und wohl informierten Außenperspektive wie derjenigen, in der der Angehörige einer Konfession erklärend und durchaus auch werbend für sie eintritt. Ein weiteres Alleinstellungsmerkmal ist das einer Einführung, die konsequent theologische Debatten auf der einen Seite und die liturgisch praktizierte Glaubenserfahrung orthodoxer Christen und Christinnen auf einander bezieht. Dieser Zug unterscheidet das Buch von anderen orthodoxen Selbstdarstellungen, die in westlichen Sprachen vorliegen, so etwa von dem Klassiker von Nikos Nissiotis oder den „Lectures in Christian Dogmatics“ von John D. Zizioulas (London/New York 2008), die – gleich ob das beabsichtigt ist oder nicht – viel deutlicher den Charakter

eines dogmatischen Lehrbuchs haben. Schließlich zeichnet sich der Band dadurch aus, dass er in reichem Maß Quellen aus der russischen und der griechischen Orthodoxie verarbeitet und demnach eine nicht nur nationalkirchliche Sicht einnimmt.

Der Aufbau ähnelt durchaus einem dogmatischen Lehrbuch, wobei die Eigenart der Herangehensweise zugleich deutlich wird: Der Aufriss Gotteslehre – Christologie – Pneumatologie – Rechtfertigungslehre – Ekklesiologie – Eschatologie ist auch für westliches Denken wohl vertraut. Freilich schaltet Vf. dem eine Betrachtung „Theologie der Erfahrung" (1–26) vor, beginnt die Gotteslehre mit einer grundsätzlichen Reflexion der apophatischen Theologie, räumt den Sakramenten/Mysterien im Rahmen der Ekklesiologie viel Raum ein und versteht die Eschatologie nicht als „Lehre von den letzten Dingen", sondern als Betonung des eschatologischen Grundzugs der gesamten orthodoxen Theologie und Glaubenserfahrung.

Deutlich wird die Eigenart beim Thema der religiösen Erfahrung: In orthodoxer Perspektive handelt es sich dabei um die Erfahrung der Teilhabe am Gottesdienst und an den in ihm gespendeten Mysterien. Dieser Zugang unterscheidet sich recht deutlich von im Westen gängigen Erfahrungsmodellen, die z. B. im liberalen Protestantismus häufig programmatisch individuell konzipiert sind, zugleich aber auch von mystischen Zugängen (3 u. ö.). Durchaus unterschieden zum Westen ist der orthodoxe Erfahrungsbegriff auch dadurch, dass das Moment des Wachsens und Reifens im Glauben betont wird (5.228 f).

Der Durchgang durch die einzelnen Themenfelder ist Konfessionskunde und lebendiges Gespräch in einem: Je nach Vorkenntnis begegnet hier auch Bekanntes, etwa die orthodoxe Kritik am Filioque (53 ff) oder das Unverständnis für die evangelische Ablehnung der Marienverehrung, die wesentlich Theotokologie ist, also Bewunderung dessen, dass Maria tatsächlich Gott, den Sohn zur Welt brachte (104 ff). Diese und viele andere Einzelaspekte werden im lebendigen Gespräch der Namen und Positionen entfaltet, so dass auch der Laie in Sachen Orthodoxie einen Eindruck von der inneren Vielstimmigkeit orthodoxer Theologie erhält.

Immer wieder werden Einzelzüge religiöser Erfahrung und/oder theologischer Kodifizierung an Hand liturgischer Gesänge und Gebete erläutert und so das Miteinander von Theologie und kirchlicher Erfahrung verdeutlicht. Ähnliches gilt für die acht beigegebenen Farbabbildungen von Ikonen, die Vf. für Verdeutlichungen heranzieht, so etwa für Grundzüge der Apophatik am Unterschied orthodoxer zu westlicher Christusgloriolen und Tendenzen in der Trinitätslehre mit der bekannten Ikone der Hl. Dreifaltigkeit von Andrej Rublev (27.43).

Ausführliche Literaturverweise zu Beginn (XI–XX) und in jedem Ka-

pitel unterstreichen den Charakter als Einführung und Arbeitsbuch. Zur vollen Benutzung ist allerdings neben der Kenntnis westlicher Sprachen auch die der neugriechischen und der russischen nötig. Dies wird den allermeisten Lesern/innen nicht zu Gebote stehen, das damit verbundene Signal ist dennoch sinnvoll: Wer eine Konfession kennenlernen will, muss über Einführungen hinausgehen und ihre Welt, und das heißt immer auch ihre Sprache(n) kennen lernen.

Martin Hailer

KIRCHE UND POLITIK

Renate Faerber-Husemann, Der Querdenker. Erhard Eppler. Eine Biographie. Dietz Verlag, Bonn 2010. 296 Seiten. Ln. EUR 24,90.

Erhard Eppler ist in der evangelischen Kirche durch seine langjährige Mitarbeit beim Kirchentag und in vielen Akademietagungen wohl bekannt. Über ein Dutzend Bücher hat er geschrieben, darunter auch biographische, wie die Briefe an seine Enkelin mit dem Titel „Als Wahrheit verordnet wurde". Oder die Erinnerungen „Komplettes Stückwerk". In unzähligen Artikeln hat er sich zu aktuellen Fragen der Politik geäußert, zuletzt mit dem Kommentar „Das Volk muss entscheiden" zu „Stuttgart 21". Was soll da noch eine Biographie, zumal eine so distanzlose wie die vorliegende? Die Autorin macht jedenfalls aus ihrer Bewunderung keinen Hehl. Für Kenner der Schriften Epplers ist darum wenig Neues zu entdecken. Das Beste daran ist, dass Eppler selbst sehr ausführlich zu Wort kommt. Denn jedes der zwanzig Kapitel wird durch ein Interview mit ihm eingeleitet von „Erziehung" bis „Altersweisheit". Schon in seinem Erstling 1971 „Wenig Zeit für die Dritte Welt" befürchtete er eine Dekade der Gewalt. Immer wieder hat er sich mit diesem Phänomen auseinandergesetzt. Bevor es den Begriff Globalisierung gab, hat er begriffen, dass man global denken und lokal handeln muss. Sehr früh hat er seitdem die ökologischen Herausforderungen erkannt. Allerdings ist er mit seinen Erkenntnissen in der eigenen Partei immer wieder gescheitert. Doch dies hat ihn nicht angefochten: „Eine Politik, die gar nichts anderes will als das Bestehende zu verwalten, so dass es einigermaßen funktioniert, das hat mich nie gelockt. In keiner Position hätte es mich gelockt" (129). Seine Gegner nannten ihn einen Untergangspropheten, wenn er immer wieder erklärte, dass der Markt die natürlichen Lebensgrundlagen nicht erhalten, sondern zerstören werde. Bei Willy Brandt konnte Eppler seinerzeit noch Gehör finden. Doch die gegenwärtige Führungsspitze der SPD möchte „den Fortschritt neu entdecken". Sigmar Gabriel verkündet wie ein Mantra: „Gerade eine älter werdende Gesellschaft wie die deutsche braucht eine dynamische

und wachsende Volkswirtschaft …“ Dabei ist vergessen, dass Eppler schon in frühen Landtagswahlkämpfen immer wieder darauf beharrte, dass man entscheiden muss, was denn wachsen soll: Müllberge? Psychische Krankheiten? Reparaturmaßnahmen aller Art? Wir brauchen in der Tat ein neues Modell der Gesellschaft. Dabei sind die Gedanken Erhard Epplers weiterhin unverzichtbar. Etwa zum Marktradikalismus:

„Aber im Augenblick haben wir es noch mit einer ganz anderen Ideologie zu tun, die sich als Wissenschaft dargestellt hat und teilweise immer noch darstellt. Das ist der Marktradikalismus. Der hat mit dem Marxismus-Leninismus wirklich gemein, dass er von den Kathedern als Wissenschaft verkündet wird. Jemand, der nicht von Haus aus Ökonom ist, wird ja bis heute abgekanzelt, wenn er marktradikale Theorien in Zweifel zieht. Man macht ihn mundtot, indem man erklärt, er verstehe eben zu wenig von der Wissenschaft der Ökonomie. Ich glaube, die international wirksamen und geschichtlich über Jahrzehnte bestimmenden Ideologien waren wirklich diejenigen, die sich als Wissenschaft ausgegeben haben“ (164).

Im 15. Kapitel bearbeitet die Autorin das Thema: „Christ sein in der Politik“. Eppler wehrt sich gegen das Klischee vom Pietismus, dem er zugerechnet wurde. „Das bringt nur Verwirrung. Es gibt allerdings eine ganz geringe Verbindung, nämlich, dass der Glaube auch bei mir beginnt mit der Faszination durch eine Gestalt, nämlich die Gestalt dieses Jesus von Nazareth, soweit er in den Evangelien überhaupt erkennbar ist. Ich habe es immer für ein Adelszeugnis für die Europäer gehalten, dass sie ausgerechnet in diesem jüdischen Wanderprediger das Göttliche empfunden und gefunden haben. Aber mehr Verbindung gibt es nicht“ (200).

Schon als Schüler hat er sich intensiv mit dem Christentum beschäftigt und ließ sich auch als Protest gegen die rohe Naziumwelt konfirmieren. Durch die Kirchentagsarbeit konnte er die Situation der Christen in der DDR intensiver wahrnehmen als andere. Ja, er bekennt: „Ohne den Glauben hätte ich mich längst aus den Widerwärtigkeiten und Widerlichkeiten des politischen Geschäfts davongestohlen“ (211).

Allerdings wendet er sich gegen die Rede vom allgemein gültigen christlichen Menschenbild und wundert sich, dass die Theologen sich nicht wehren, „wenn dieser Begriff zum inhaltsleeren Klischee verkommt, weil die Politik sich seiner bemächtigt“ (212).

Jüngere Menschen werden durch die vielen Zitate aus seinen früheren Büchern vielleicht angeregt, diese erstmals zu lesen. Sie lohnen die Lektüre immer noch. Wenn dieses Buch dazu beiträgt, hat sich die Mühe der Verfasserin gelohnt.

Wolfgang Wagner

Andreas Pangritz (Hg.), „Biblische Radikalitäten". Judentum, Sozialismus und Recht in der Theologie Friedrich Wilhelm Marquardts. Ergon Verlag, Würzburg 2012. 224 Seiten. Gb. EUR 35,–.

Im Juli 2008 veranstaltete das Ökumenische Institut der Universität Bonn ein Internationales Symposium unter dem Titel „Biblische Radikalitäten – Zur Aktualität der Theologie Friedrich Wilhelm Marquardts". Dabei ging es um die Theologie Karl Barths, ihre Rezeption durch Marquardt (1928–2002) und ihre Weiterentwicklung zu einer Dogmatik, die das christlich-jüdische Verhältnis ins Zentrum der theologischen Reflexion rückt. Die ursprünglich formulierte Fragestellung nach der Bedeutung von Sozialismus und Judentum für Marquardts Theologie erwies sich dabei als eine Engführung, die von einer Reihe der Beiträge aufgebrochen wurde, so dass sich der Horizont zur Frage nach Gerechtigkeit in biblischer Perspektive und Radikalität weitete. Die Teilnehmenden an der Tagung und AutorInnen des vorliegenden Bandes stammen aus Deutschland, Israel, Japan, Kanada, den Niederlanden, der Schweiz und den USA. Neben evangelischen und katholischen Theologen kommen auch jüdische Stimmen zu Wort.

Die einzelnen Beiträge beschäftigen sich zunächst unter der Überschrift „Rückblicke" mit der Theolo-

gie Karl Barths und ihrer Rezeption durch Marquardt; im Abschnitt „Rückfrage“ beleuchtet Micha Brumlik den Zusammenhang zwischen Judentum und Sozialismus; der Teil „Einblicke“ thematisiert einzelne Aspekte von Marquardts großer siebenbändiger Dogmatik; schließlich behandeln die „Ausblicke“ die Rezeption von Marquardts Theologie in außereuropäischen Kontexten (anhand der Beispiele USA, Japan und Korea).

Marquardt glaubte, in Barths „Kirchlicher Dogmatik“ eine sozialistische Prägung entdecken zu können und behauptete, dass diese in Zusammenhang mit dessen Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie stehe. Beide Annahmen sind nach wie vor umstritten und können aufgrund der hier dokumentierten Forschungsergebnisse nicht eindeutig bewertet werden. Fest steht, dass die dahinter stehende These vom Zusammenhang zwischen Judentum und Sozialismus zwar weit verbreitet ist und einiges an historischer Plausibilität aufweist, dass sie jedoch ursprünglich im Sinne eines antisemitischen Klischees gebraucht worden ist. Sie darf deshalb nicht unkritisch übernommen und unter umgekehrten Vorzeichen in den Dienst der christlich-jüdischen Verständigung gestellt werden – schon gar nicht zu einer Zeit, wo sie nach dem Ende des „real existierenden Sozialismus“ anachronistisch wirken könnte. „Andererseits bleibt doch theologisch zu fragen, ob nicht der biblischen Tradition gleichwohl

Prof. Dr. Wolfgang Achtner, Institut für Evangelische Theologie, Karl-Glöckner-Straße 21, 35394 Gießen; Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar, Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen; Johannes Brandstäter, Arbeitsfeld Migrationspolitische Grundsatzfragen bei der Diakonie, Caroline-Michaelis-Straße 1, 10115 Berlin; Prof. Dr. Georg Essen, Katholisch-Theologische Fakultät der Ruhr Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Bossey, Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Institut für Katholische Theologie, Campus Essen, Universitätsstraße 12, 45141 Essen; PD Dr. Daniel Munteanu, Lehrstuhl für Evangelische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Markusplatz 3, 96045 Bamberg; Dr. Thomas Niedballa, Tannenstraße 21, 34119 Kassel; Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, Universitätsplatz 1, A–5020 Salzburg; OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Pfarrerin Kersten Storch, Uiterwaardenstraat 306 II, NL-1079 DB Amsterdam; Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal (Fachhochschule), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll.

Titelbild: Laokoon-Gruppe

Thema des nächsten Heftes 2/2013:

„Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“

Zur X. Vollversammlung des ÖRK

mit Beiträgen von Christoph Anders, Michael Biehl, Daniel Buda, Heike Bosien, Dagmar Heller, Konrad Raiser, Park Seong-Won, Mary Tanner

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, Halle-Wittenberg (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 April 2013.

April–Juni
2/2013
62. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

„Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“

mit Beiträgen u. a. von Theodor Ahrens, Christoph Anders, Michael Biehl, Daniel Buda, Duleep Kamil de Chickera, Kim Dong-Sung, Dagmar Heller, Johanna Rahner, Mary Tanner



Inhalt

Zu diesem Heft 147

DER KONTEXT
Kim Dong-Sung, „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden." Das Motto der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als Gebet koreanischer Kirchen angesichts spezifischer Bedrohungen des Lebens 149

DAS MOTTO
Daniel Buda, Das Motto der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Vergleich zu vorangegangenen Versammlungsthemen und seine Aktualität innerhalb des gegenwärtigen ökumenischen Kontextes 158

EINHEIT
Mary Tanner, Das Gebet der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan und die Frage der Einheit der Kirchen 168

MISSION
Christoph Anders und **Michael Biehl**, Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Die neue Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen . . 185

Theodor Ahrens, Erwägungen zur neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen 200

GERECHTER FRIEDEN
Duleep Kamil de Chickera, Gerechter Frieden – jenseits der Worte. 215

Dagmar Heller und **Johanna Rahner**, Moralisch-ethische Urteilsfindung – eine neue Herausforderung für den ökumenischen Dialog 237

Zur Diskussion

Plädoyer für eine nachdenkliche Ökumene.
Die Grenzen wahrnehmen und sich selbst besinnen
(**Heinz Joachim Held**) 251

Dokumente und Berichte

Franziskus und die Ökumene (**Jutta Koslowski**) 268

Ökumenische Persönlichkeiten

Wir trauern um OH Jae-Shik (1933–2013).
Ein Nachruf (**Munetoshi Maejima**) 272

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 275

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

das auf der Titelseite dieser Ökumenischen Rundschau abgebildete Logo der vor uns liegenden Vollversammlung des ÖRK illustriert das gewählte Motto: Gott, Schöpfer allen Lebens, möge seiner Kirche – und allen, die dieses Gebet mitbeten können – den Weg aus den Ketten des Unrechts und des Unfriedens weisen und seinen befreienden, erneuernden Geist in der ganzen Schöpfung wirksam werden lassen.

Wir haben Autorinnen und Autoren aus der weltweiten Ökumene eingeladen, dieses Motto im Blick auf die verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkte der Vollversammlung hin zu entfalten. So ist eine ökumenische „Zeitansage" entstanden, die der Vorbereitung auf das ökumenische Großereignis im südkoreanischen Busan dient.

Der Kontext einer Vollversammlung hinterlässt stets seine ganz eigene Handschrift im Verlauf der Vorbereitungen wie im Ereignis selbst. Südkorea ist in ökumenischer Hinsicht ein höchst faszinierender Ort: man kann sich der Vitalität der Gemeinden kaum entziehen, seien es die eher traditionellen Kirchen, die aus den früheren Missionen hervorgingen, oder die neuen evangelikalen Mega-Gemeinden, die ihrerseits nun stark evangelistisch in aller Welt wirken. Die ökumenische Bewegung hat von hier starke Impulse empfangen, in Form von eigenen theologischen Ansätzen (vgl. etwa die Minjung-Theologie eines Ahn Byung-Mu oder die Inkulturations-Interpretationen von Chung Hyun Kyung), im politischen Kampf gegen die Militärdiktatur, oder auch in prägenden Ökumenepersönlichkeiten (vgl. den Nachruf auf Oh Jae-Shik, S. 272 f i.d.H.). Ein Meilenstein in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung war die Weltkonvokation zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1990 in Seoul.

Wenn wir in diesen Wochen durch die Medien auf die koreanische Halbinsel aufmerksam werden, dann ist allerdings vor allem eines wieder bewusst: der „kalte Krieg" ist hier noch nicht zu Ende. Wenn sich die Kirchen der Welt hier versammeln, dann wird das Gebet für einen *Gerechten Frieden* sehr konkret. Versöhnung als „Gabe und Berufung" der Kirchen – wie es die Internationale ökumenische Friedenskonvokation vor zwei Jahren in Kingston/Jamaika formulierte und das Motto für diese Vollversammlung inspirierte – wird an diesem Ort erneut gemeinsam durchbuchstabiert werden müssen. Die Kirchen in Korea hoffen auf die Ökumene,

das wird im Beitrag von Kim Dong-Sung spürbar.

Darüber hinaus ist eine Vollversammlung für die gesamte Region – Asien – ein Hoffnungszeichen. Als Minderheiten sind Christen hier gewohnt, in allen Dimensionen des kirchlichen Lebens die Beziehungen zu den Schwester-Religionen mit zu denken. Zusätzlich kommt hier eine weitere Perspektive in den Blick, von der auf ÖRK-Vollversammlungen in aller Regel viel geredet wird, die es selbst allerdings nicht leicht hat, entsprechend repräsentiert zu sein: die „Armen", die „Unterdrückten", diejenigen, die tatsächlich im *„boiling pot"* sitzen. Auf diese Herausforderung macht der ehemalige anglikanische Bischof von Colombo/Sri Lanka, Duleep Kamil de Chickera, aufmerksam, wenn es jetzt um die Weiterentwicklung eines ökumenischen Konsenses zum *Gerechten Frieden* geht.

In eine ähnliche Richtung weist auch die Vorstellung der neuen ökumenischen Missionserklärung: Christoph Anders und Michael Biehl, beide aktiv an ihrer Entwicklung beteiligt, stellen sie vor. Mission „von den Rändern" her zu denken, scheint hier zum Leitmotiv zu werden. – Den erfahrenen Missionswissenschaftler Theo Ahrens haben wir gebeten, dieses Dokument kritisch gegenzulesen.

Natürlich ist jede neue Papstwahl auch ein ökumenisches Ereignis, denn die Debatten und Differenzen zum Amtsverständnis – und den immer wieder neu auflebenden Überlegungen zu einem Dienst an der Einheit in der Kirche – setzen sich fort (Jutta Koslowski). Auch in Busan wird die zentrale ökumenische Frage der Einheit weiter geführt: Mary Tanner, Präsidentin des ÖRK für Europa, ruft uns die bisherigen Wegmarken dieser Diskussion in Erinnerung und wagt einen Ausblick, unter Berücksichtigung des neuesten Dokuments der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (*The Church: Towards A Common Vision*). Nach einem langjährigen Diskussionsprozess in und mit den Kirchen ist diese Erklärung zur Entgegennahme durch die Vollversammlung gereift. – Gerade dieser Kommission ist allerdings auch nicht verborgen geblieben, dass die eigentlichen „Zerreißproben" der weltweiten Ökumene zur Zeit eher im Bereich der „moralisch-ethischen Urteilsfindungen" zu liegen scheinen. Johanna Rahner (röm.-kath.) und Dagmar Heller (ev.) stellen einen höchst spannenden Prozess vor, der so dringend nötig ist.

Der ÖRK-Zentralausschuss hat in seiner letzten Sitzung vor der Vollversammlung empfohlen, in Busan einen gemeinsamen, siebenjährigen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" zu beginnen. Erzpriester Daniel Buda zeigt, inwiefern das Busan-Gebet auch als Zeichen eines notwendigen Neu-Aufbruchs des ÖRK gebetet werden kann.

Möge es so werden!

Im Namen der Schriftleitung, Ihr Fernando Enns

„Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden“

Das Motto der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als Gebet koreanischer Kirchen angesichts spezifischer Bedrohungen des Lebens



Kim Dong-Sung[1]

Die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2013 im südkoreanischen Busan wird die zweite auf asiatischem Boden werden. Die koreanischen Kirchen haben ein Organisationskomitee gebildet, in dem ein breites Spektrum des koreanischen Christentums vertreten ist. Auch führende Vertreter evangelikaler und pentekostaler Kirchen in Korea sowie vieler anderer evangelischer Kirchen, die nicht Mitglied des ÖRK sind, beteiligen sich an der Vorbereitung der Vollversammlung, in einem Geist der Gemeinschaft, der gemeinsames Beten und Diskussionen über gemeinsame Anliegen und Interessen befördert.

Als Teil ihrer Vorbereitungsarbeit initiierten die koreanischen Kirchen eine durch den Nationalen Kirchenrat in Korea durchgeführte gründliche Analyse des Kontexts, in dem Christen heute zum Zeugnis aufgerufen sind. Diese Studie der koreanischen Lebenswirklichlichkeit zeigte, dass die größte Bedrohung für die Menschen in Korea die Bedrohung des Lebens selbst ist. Mehr denn je zuvor in der Geschichte Koreas sind die koreanischen Kirchen herausgefordert, authentisch Zeugnis für das Evangelium, die lebenspendende Gute Nachricht vom Reich Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbart ist, abzulegen. Aus diesem Grund schlugen die koreanischen Kirchen vor, dass das Motto der 10. Vollversammlung die Schlüsselkonzepte Leben, Frieden und Heilung (Versöhnung) umfassen sollte.

[1] Pfarrer Dr. Kim Dong-Sung ist Asien-Sekretär des ÖRK in Genf.

Die Vorschläge der koreanischen Kirchen wurden auf einer Konsultation in Seoul 2010 erörtert und weiterentwickelt.[2] Die Teilnehmenden stellten viele Gemeinsamkeiten fest, die die heutige asiatische Realität kennzeichnen:

Asien ist der bevölkerungsreichste Kontinent der Erde, mit vielen Regionen, in denen eine rasante Entwicklung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Macht stattfindet. Viele Länder in Asien haben sich zu wirtschaftlichen Machtzentren entwickelt, die – trotz Wirtschaftskrisen in anderen Teilen der Welt – ein substantielles Wachstum aufweisen. Und doch ist Asien auch ein Kontinent, in dem starke Gegensätze zwischen Reich und Arm deutlich sichtbar sind. Mit dem politischen und wirtschaftlichen Erstarken asiatischer Länder ist die ganze Region wieder einmal in den Fokus hegemonialer, geopolitischer Mächte geraten, die um Land und Ressourcen konkurrieren. Die Möglichkeit des Einsatzes von militärischen Mitteln in diesem Kampf um Macht und Einfluss ist eine Bedrohung für den Frieden, die Sicherheit und das Leben der Menschen in Asien.

Asien ist eine Region, wo der christliche Glaube als eine Minderheitenreligion neben vielen anderen Religionen existiert. Die Menschen in Asien haben eine vielfältige Geschichte, die reich ist an kulturellen und religiösen Traditionen. Angesichts einer solchen Vielfalt sind die christlichen Kirchen gezwungen, authentische und wirksame Wege zu finden, um das Evangelium zu bezeugen.

Im Lichte dieses Kontextes entschieden die Teilnehmenden der Konsultation, als Vollversammlungsthema vorzuschlagen: „Zusammenleben in Gottes Gerechtigkeit und Frieden." Dieser Vorschlag spiegelt die Überzeugung wider, dass Gottes Gerechtigkeit und Frieden die Grundlage allen Lebens werden soll. Er weist auch auf die Notwendigkeit der Entwicklung einer christlichen Sensibilität hin, dass unsere Nächsten anderen Religionen angehören. Und am wichtigsten, er spiegelt die Erkenntnis wider, dass es Gottes Wille ist, dass seine ganze Schöpfung mit der Gabe der Fülle des ganzen Lebens gesegnet werde, und dass ein solches Leben in Fülle nur möglich ist, wenn Gottes gesamte Schöpfung lernt, einander zu respektieren und zu ehren, und damit in Gottes Schalom zusammenzuleben.

Vom ÖRK-Vorbereitungskomitee für die Vollversammlung wurde dieser Vorschlag zum endgültigen Thema modifiziert: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden." In seiner jetzigen Gestalt ist das Thema ein Gebet, das das Gottesvolk an Gott richtet als die Quelle allen Lebens, das erkennt, dass alle Schöpfung ihren Ursprung in Gott hat

[2] Organisiert durch das Asien-Büro des ÖRK, in Verbindung mit der Christian Conference of Asia (Asiatische Christliche Konferenz) und den koreanischen Kirchen.

und gleichermaßen von ihm gesegnet ist. Es ist ein Gebet, das auch erkennt, dass wahre Gerechtigkeit und wahrer Frieden von Gott kommen. Darum bittet es Gott, den Weg zu weisen, uns, die wir zu Gott um seine Gerechtigkeit und seinen Frieden beten. Dieses Gebet ist sowohl eine Bitte um Weisung als auch ein Bekenntnis zur Selbstverpflichtung, in dem die so Betenden bekräftigen, dass sie sich froh und ungeachtet der Folgen unter die Leitung Gottes stellen.

Was bedeutet das Gebet „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" für die koreanischen Kirchen?

Um zu verstehen, welche Implikationen das Vollversammlungsthema für die koreanischen Kirchen hat, müssen wir versuchen, das Thema aus koreanischer Perspektive zu betrachten.

a. Traditionelle koreanische Gottesbilder – und ein Gebet, das alle gemeinsam sprechen können

In Asien finden sich sehr verschiedene Auffassungen vom Wesen Gottes, die sich vom christlichen Gottesverständnis unterscheiden. Auch das traditionelle koreanische Gottesverständnis unterscheidet sich in vielem von der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung, wie sie sich im Namen Jahwe ausdrückt. Lange bevor das Christentum in Korea Fuß fasste, gab es unter der dortigen Bevölkerung bereits eine Vorstellung von Gott als transzendentem Wesen: „Die ursprüngliche Religion Koreas im 4. Jahrhundert reflektiert sowohl ihre Herkunft von dem alten sibirischen Schamanismus als auch deren Anpassungen an die Bedingungen einer Agrargesellschaft. Der schamanistische Einfluss zeigt sich in dem indigenen Glauben an einen höchsten himmlischen Geist, der im Koreanischen Hannulnim und im Sinokoreanischen Ch'onsin genannt wird, sowie an der Existenz von himmlischen Geistern, die seinen Willen ausführen."[3] Hong Sung-Wook spricht vom Konzept eines Hochgottes in der koreanischen Religion, „der mit verschiedenen Namen belegt wurde".[4]

Die Koreaner beteten zu diesem transzendenten Wesen im Himmel und befolgten die rituellen Vorschriften, nach denen sich der Gläubige vor dem Gebet zunächst körperlich und spirituell zu reinigen hatte. Nach ko-

3 *James Huntley Grayson:* Korea – A Religious History, London 2002, 19.

4 Vgl. *Hong Sung-Wook:* Naming God in Korea – The Case of Protestant Christianity, Oxford 2008, 39. „Haneullim (Herr des Himmels), Haneul (Himmel), Chun (Himmel im Sino-Koreanischen), Sangje (Himmelskaiser), Hanalnim (Herr des Himmels), Hananim (Einzigartiges Wesen oder Herr des Himmels), Chunsin (Geist des Himmels)."

reanischem Glauben stiegen aufrichtige und ehrfürchtige Gebete in den Himmel auf und bewirkten, dass der Himmel auf die Gebete antwortete. Ebenso war es allgemeiner Glaube, dass der Himmel all unsere Handlungen sehe. Wenn sich darum eine Person an seinem Nächsten verging, besonders im Falle von schwerwiegenden Körperverletzungen und Störungen der Harmonie des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, dann wurde der Übeltäter etwa mit den Worten zurechtgewiesen: „Du Narr! Du solltest vor allem den Himmel fürchten!“ Der koreanische Ursprungsmythos berichtet, wie das Volk durch drei Kinder des Korea gründenden Gottes geführt wurde.

Diese in Korea verbreiteten religiösen Anschauungen waren ein fruchtbarer Boden für die Annahme des Christentums, insbesondere des Protes-tantismus. Als die christlichen Missionare nach Korea kamen, war eines ihrer Probleme, wie das biblische Gottesverständnis adäquat in die koreanische Sprache zu übersetzen sei. Sie wollten nicht einfach die gebräuchlichen Begriffe übernehmen, weil sie fürchteten, dass diese zu stark mit religiösen und kulturellen Assoziationen behaftet waren, die die reine Vermittlung des Evangeliums erschweren könnten.[5]

Vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund kann man das Motto der Vollversammlung als eine offene Einladung an alle gläubigen Menschen in Korea ansehen. Das Gebet an den himmlischen Gott in der Höhe, den Herrn des Himmels, spricht die religiösen Gefühle und Traditionen der koreanischen Bevölkerung an und bietet Gelegenheit, selbst jene zu erreichen, die keiner bestimmten Religion angehören.

b. Die schmerzhafte Teilung Koreas – und die ökumenische Aufgabe der Versöhnung

Die Einladung, das Thema zusammen als Gebet zu sprechen, ist von besonderer Bedeutung angesichts der anhaltenden Herausforderungen und Hindernisse auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Frieden. Darunter ist die größte die weiter bestehende Teilung der koreanischen Halbinsel. Der Koreakrieg ist noch nicht beendet, sondern nur zeitweise ausgesetzt. Es gibt bislang noch kein Friedensabkommen zur offiziellen Beendigung des Krieges. Zwischen beiden Seiten besteht nur ein Waffenstillstand. Es gibt starke Spannungen und der Andere wird jeweils als Feind betrachtet. Krieg, Tod

5 Vgl. *Hong,* 96–104.

und Zerstörung sind jederzeit möglich. Durch die Teilung der koreanischen Halbinsel wird den Menschen in Nord- und Südkorea weiterhin das Recht auf die Fülle des Lebens verweigert. Gerechtigkeit und Frieden kann es auf der koreanischen Halbinsel nicht geben, solange die Teilung zwischen Nord- und Südkorea besteht.

In ihrer Geschichte waren die Koreaner oft Opfer von Ungerechtigkeiten. Die größte Ungerechtigkeit jedoch, die sie bis zum heutigen Tag erleiden müssen, ist die erzwungene Teilung von Land und Menschen. Die Teilung war eine willkürliche Entscheidung fremder Mächte. Sie war nicht etwa die Folge von durch Koreaner begangenen Unrechtstaten, sie wurde einem Land und seinen Menschen aufgezwungen, die bereits mehr als 40 Jahre unter der brutalen Kolonialherrschaft des japanischen Imperialismus gelitten hatten. Bis heute leiden die Koreaner aufgrund der ungerechten und willkürlichen Entscheidungen hegemonialer Mächte, die nur ihre eigenen Interessen verfolgen.[6]

Obwohl der „Kalte Krieg" in den meisten Teilen der Welt vorüber ist, bleibt die koreanische Halbinsel im Zentrum globaler Machtkämpfe, die die ideologischen Fronten von vor 50 Jahren widerspiegeln. Annähernd 40.000 US-Soldaten sind weiterhin in Südkorea stationiert. China hat seine militärische Präsenz in der Region verstärkt. Japan versucht fortwährend, sich wieder als regionale Großmacht zu etablieren. Der Frieden in Korea ist andauernd gefährdet und das Leben bedroht. Die jüngsten politischen Entwicklungen in China, Russland, Japan, den USA und in Südkorea haben wenig zum Abbau der Spannungen beigetragen. Es scheint eher, als ob im gesamten nordostasiatischen Raum wieder einmal ein Rüstungswettlauf stattfindet, bei dem jedes Land sich in einer flammenden nationalistischen Rhetorik ergeht und mit den andern um die geografische Dominanz in der Jagd nach natürlichen Ressourcen konkurriert.

Trotz verschiedener Versuche der Kirchen und religiöser Gemeinschaften, der Regierungen in Nord- und Südkorea und unterschiedlicher zivilgesellschaftlicher Organisationen, diese Unrechtssituation zu verändern, bleiben die Trennungsmauern hoch. Eine zu einem wahren Frieden führende Versöhnung und eine wirkliche Gerechtigkeit schaffende Veränderung der geopolitischen Lage liegen in weiter Ferne. Die ökumenische Bewegung hat das koreanische Streben nach Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung auf der koreanischen Halbinsel durch Unterstützung der Wiedervereinigungsbewegung gefördert.

6 Für einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung siehe *Bruce Cumings:* Korea's Place in the Sun – A Modern History, New York 1997, bes. Kap. 4 und 5.

Die deutsch-koreanische Kirchenkonsulation in Seoul 1981 stellte einen Wendepunkt dar. Die koreanischen Kirchen begannen, vertreten durch den Nationalen Kirchenrat von Korea, sich aktiv in der Bewegung für Frieden, Versöhnung und Wiedervereinigung der koreanischen Halbinsel zu engagieren. Am 29. Februar 1988 wurde die wichtige Erklärung "Declaration of Korean Christian Churches on the National Reunification and Peace" verabschiedet.[7]

Die Treffen im schweizerischen Glion (1986, 1988 und 1990) waren insofern von großer Bedeutung, denn erstmals begegneten Christen aus Nord- und Südkorea einander.[8] Der „Tozanso-Prozess" erwuchs aus einer internationalen Konsultation, die 1984 im YMCA Conference Center in Tozanso in der Nähe von Tokio stattfand und von der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA) des ÖRK organisiert worden war. Das Thema der Konsultation war „Frieden und Gerechtigkeit in Nordostasien: Perspektiven friedlicher Konfliktlösung". An der Konsultation beteiligten sich 65 Personen mit kirchlichen Führungsfunktionen aus allen Teilen der Erde, einschließlich solcher aus den Mitgliedskirchen des ÖRK und der Nationalen Kirchenräte von Korea, Japan, Hongkong, Taiwan und den Philippinen sowie der Christlichen Konferenz Asiens. 2009 fand in Hongkong eine internationale Konsultation zur Feier des 25. Jahrestages des ersten Treffens statt.[9]

Dies sind konkrete Beispiele dafür, wie Kirchen in der ganzen Welt die koreanischen Kirchen und Menschen in einem Geist der Solidarität für Leben, Gerechtigkeit und Frieden auf der koreanischen Halbinsel unterstützt haben. Die Vollversammlung in Busan wird der ökumenischen Bewegung die Gelegenheit bieten, sich über die Lage in Korea zu informieren und zu entscheiden, wie die Kirchen weltweit zusammenarbeiten können, um

7 In: *Reunification.* Peace and Justice in Korea. Christian Response in the 1980s. Christian Conference of Asia and International Christian Network for Democracy in Korea (ed.), ohne Orts- und Jahresangabe.

8 Einen Überblick zu den verschiedenen Treffen und auch ökumenischen Begegnungen in Korea selbst bietet *Park Kyung Seo:* Reconciliation Reunification – The Ecumenical Approach to Korean Peninsula Based on Historical Documents, Hongkong 1998. Dokumente über die ökumenischen Beziehungen zu Christen in Nordkorea aus dem Zeitraum 1972–1990 aus dem Archiv des ÖRK hat Prof. *Kim Heung Soo* herausgegeben. Sie wurden vom Institute for Korean Church History veröffentlicht: *Kim Heung Soo* (ed.): Documents of the WCC Library, Korean Christian Federation, Seoul 2003.

9 Siehe die Dokumentation unter: www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/speeches/opening-address-international-consultation-on-peace-reconciliation-reunification-of-the-koran-peninsula.html und www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-meetings/international-consultation-on-peace-reconciliation-and-reunification-of-the-korean-peninsula/tsuen-wan-communiquac.html (20.02.2013).

Frieden zu fördern, Gerechtigkeit zu schaffen und wahre Versöhnung herbeizuführen für die Wiedervereinigung des koreanischen Volkes. Die Verhältnisse haben sich geändert. Die Menschen haben sich geändert. Es bedarf einiger Arbeit durch die ökumenische Bewegung, hier neue Möglichkeiten zu erkennen. Die ökumenische Bewegung wird auch darüber nachzudenken haben, welche konkreten Ziele denn anzustreben wären, auch wie diese in einen kohärenten Prozess des Engagements der Kirchen einzubringen sind.

c. Herrschende Profitgier und Umweltzerstörung – der notwendige Wandel sozialer Strukturen

Eine weitere schwere Bedrohung für ein Leben in Gerechtigkeit, der sich das koreanische Volk gegenübersieht, stellen die Umweltzerstörung und das Streben nach endlosem wirtschaftlichem Profit dar. In den letzten Jahren litt die koreanische Gesellschaft unter den Auswirkungen einer Wirtschaftspolitik, die den Gewinn über die Menschen und den Mammon über die Moral stellt. Die Wirtschaft Koreas, die sich erfolgreich von der Wirtschaftskrise erholt hat, wird von vielen auswärtigen Analysten als eine der stärksten eingestuft. Diese Erholung hat jedoch einen hohen Preis. Sie wurde auf Kosten der Arbeitsplatzsicherheit für die Arbeiter erreicht, verbunden mit der Zerstörung von Familien- und Gemeinschaftsstrukturen und mit der Folge der Vertiefung des Grabens zwischen Reich und Arm.[10]

Nicht nur die koreanischen Arbeiter sind Opfer wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, sondern auch die vielen Arbeitsmigranten aus anderen Teilen Asiens und aus Afrika, die in Korea arbeiten. Ihre Zahl ist stetig gewachsen, daher stellt die Sorge um ihr Wohlergehen und ihre Grundrechte inzwischen ein ernsthaftes Problem für die koreanische Gesellschaft dar. Die koreanischen Kirchen und andere zivilgesellschaftliche Organisationen unterstützen sie zwar, trotzdem müssen sich die Arbeitsmigranten ständig gegen ungerechte Strukturen und politische Maßnahmen wehren. Es ist dringend notwendig, dass die Koreaner lernen, in den unter uns lebenden Arbeitsmigranten unsere Nächsten zu sehen und ihnen den Respekt zu er-

[10] Seit 2009 haben mehr als 23 Arbeiter bzw. deren Familienmitglieder von SsangYong Motor aufgrund von Entlassungen Selbstmord begangen. Ähnliche Vorfälle gab es bei früheren Beschäftigten von Hanjin Heavy Industries, die das gleiche Schicksal erlitten hatten.

weisen, der ihnen als Mitmenschen gebührt. Eine solche Anerkennung und der notwendige Wandel in den sozialen Strukturen sowie in der Regierungspolitik sind umso dringlicher, als die Arbeitsmigranten inzwischen zu einem unverzichtbaren Teil des koreanischen Wirtschaftssystems geworden sind.

Die Wirtschaft Koreas gehört zu jenen, deren Produktionssteigerung in den letzten Jahren durch Umweltzerstörung erkauft wurde. Früher wurde Korea manchmal wegen der endlosen Ausbreitung von Betonbauten und Asphaltstraßen als „Baurepublik" bezeichnet. Die Regierung von Lee Myung-Bak hat versucht, Korea ein neues Image zu verschaffen, indem sie eine Politik des „grünen Wachstums" und der „grünen Wirtschaft" propagierte. Die Ironie dieser Politik liegt allerdings darin, dass das größte Einzelprojekt der Regierung Lee ausgerechnet das umstrittene Vier-Flüsse-Projekt ist: Die Regierung behauptet, mit diesem nationalen Bauprojekt würden die vier Hauptflüsse Südkoreas mit neuem Leben erfüllt. Tatsächlich aber hat sie das Gebiet in eine riesige Baustelle voller Lärm, Staub und Abfall verwandelt. Die Regierung behauptet ferner, dass das Projekt die Überschwemmungsgefahr eindämmen würde, die Flüsse durch das Ausbaggern sauberer würden und schließlich das Fließverhalten der Flüsse optimiert würde. Die Folge all des Betons, der in die Flüsse gekippt wurde, war aber, dass der natürliche Lauf des Wassers gestört wurde. Durch die unerwartete Hitzewelle im Sommer 2012 und die anhaltende Trockenheit kam es zu einem Pilzbefall in den Flüssen, den es vor dem Projekt nicht gegeben hatte. Das Vier-Flüsse-Projekt ist eine Gefahr für das gesamte Ökosystem.

Ein anderes Beispiel für die Gefährdung des Lebens auf der koreanischen Halbinsel und die Lügen hinter den Reden von „grünem Wachstum" und „grüner Ökonomie" betreffen die Kernenergie auf der koreanischen Halbinsel. In Korea sind gegenwärtig 21 Kernkraftwerke in Betrieb, die in einer Dichte über das Land verteilt sind, die nur noch von Japan übertroffen wird. Einige der Kernkraftwerke haben eigentlich das Ende ihrer vorhergesehenen Laufzeit erreicht, aber die Regierung hat die Laufzeiten verlängert. Die Gefahr eines Reaktorunfalls in diesen alten Anlagen wächst mit jedem Tag. Kürzlich aufgetretene sogenannte „kleinere" Unfälle geben Anlass zu großer Sorge über die von der Kernenergie ausgehende potentielle Lebensbedrohung. Und doch fördert und preist die koreanische Regierung weiterhin die Kernenergie als saubere und grüne Energiequelle. Sie will diese sogar zur wichtigsten Exportbranche ausbauen. Bedenken hinsichtlich des Lebens stehen nicht an erster Stelle, wenn es um das Wirtschaftswachstum und die Ziele der koreanischen Politik geht.

Es ist hier nicht möglich, all die Herausforderungen zu benennen, vor denen die koreanischen Kirchen jetzt im Augenblick stehen, da sie sich als

Gastgeber auf die 10. Vollversammlung in Busan vorbereiten. Das Motto der Vollversammlung ist ein sehr guter Anknüpfungspunkt, um auf einige der größten Herausforderungen für Leben, Gerechtigkeit und Frieden auf der koreanischen Halbinsel aufmerksam zu machen. Die Vollversammlung bietet eine Gelegenheit für die koreanischen Kirchen, von den Erfahrungen und Erkenntnissen der weltweiten Gemeinschaft christlicher Kirchen in der einen ökumenischen Bewegung, wie sie durch den ÖRK repräsentiert wird, zu lernen. Ebenso ist es eine Gelegenheit für die koreanischen Kirchen, ihren Schmerz, ihre Hoffnungen, Träume und Kämpfe mit anderen zu teilen. Indem sie das Motto der Vollversammlung als Gebet sprechen, können die Kirchen in Korea, im Blick zurück und in die Zukunft, wachsen und reifen, denn sie sprechen das Gebet zusammen mit den vielen Gliedern des einen Leibes Christi: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden".

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Das Motto der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Vergleich zu vorangegangenen Versammlungsthemen und seine Aktualität innerhalb des gegenwärtigen ökumenischen Kontextes



Daniel Buda[1]

Einführung

Eine unkonventionelle Definition des Mottos einer ökumenischen Versammlung könnte wie folgt lauten: Es ist ein biblisch oder christlich-theologisch inspirierter Satz, der zugleich versucht, den Kontext der Versammlung zu beschreiben, die Erwartungen der Teilnehmenden auszudrücken, die erwünschte ökumenische Zukunft vorherzusagen und die Agenda der entsprechenden ökumenischen Organisation zu bestätigen.

In der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) werden die Aufgaben und die Rolle einer Vollversammlung folgendermaßen beschrieben:[2]

a) Die Vollversammlung ist das oberste legislative Organ, das an der Spitze des Ökumenischen Rates steht und in der Regel alle sieben Jahre zusammentritt.
b) Die Vollversammlung besteht aus den offiziellen Vertretern und Vertreterinnen der Mitgliedskirchen, den Delegierten. Sie werden von den Mitgliedskirchen gewählt.
c) Die Vollversammlung hat folgende Aufgaben:
    1) Wahl des Präsidenten oder der Präsidenten des Ökumenischen Rates;
    2) Wahl von höchstens 145 Mitgliedern des Zentralausschusses aus der Mitte der Delegierten, die die Mitgliedskirchen in die Vollversammlung gewählt haben;

[1] Erzpriester Dr. Daniel Buda ist Programmreferent für Kirchliche und ökumenische Beziehungen im Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf.

[2] Verfassung und Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen V,1, siehe: www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/1-erklaerungen-andere-angenommene-dokumente/institutionelle-angelegenheiten/verfassung-und-satzung-des-oerk-wie-von-der-9-vollversammlung-abgeaendert.html (letzter Zugriff: 21.01.2013)

ÖR 62 (2/2013), S. 158–167

3) Wahl von höchstens fünf Zentralausschussmitgliedern aus der Mitte der Vertreter, die von Kirchen in die Vollversammlung gewählt worden sind, die dem Kriterium der Größe nicht entsprechen und denen die Mitgliedschaft nicht aus besonderen Gründen zuerkannt wurde;
4) Festlegung der allgemeinen Arbeitsschwerpunkte des Ökumenischen Rates und Überprüfung der Programme, die zur Umsetzung der vorher festgelegten Schwerpunkte durchgeführt werden;
5) Delegierung bestimmter Aufgaben an den Zentralausschuss, ausgenommen Änderungen dieser Verfassung und der Sitzverteilung innerhalb des Zentralausschusses, die verfassungsgemäß ausschließlich der Vollversammlung vorbehalten sind.

Wenn wir die oben genannte unkonventionelle Definition des Mottos einer Vollversammlung mit der konstitutionellen Rolle einer ÖRK-Vollversammlung zusammenbringen, dann versteht man, warum von allen beteiligten Kirchen, ökumenischen Organisationen, Theologinnen und Theologen so viel Energie in die Formulierung des zentralen Themas und dessen Interpretation investiert wird.

Man kann ein ÖRK-Vollversammlungsthema aus verschiedenen Perspektiven interpretieren: regional, konfessionell, von seiner Bedeutung für die Einheit der Kirchen, von biblischen oder patristischen Perspektiven und noch vielen weiteren. In diesem Aufsatz biete ich zunächst eine Analyse des Themas der 10. Vollversammlung im Vergleich und im Kontext der vorangegangenen ÖRK-Versammlungsthemen. Diese Art der Analyse scheint mir aus mindestens zwei Gründen angemessen zu sein:

(1) Der ÖRK hat eine 65-jährige Geschichte und die Erfahrung von bereits neun Vollversammlungen. Das heißt, das 10. Vollversammlungsthema könnte auch im Kontext der vorherigen Vollversammlungsthemen interpretiert werden;

(2) Als das Motto der 10. Vollversammlung formuliert wurde, wurden die früheren Themen nochmals in Blick genommen, um entweder nach Kontinuität oder nach Diversität – oder nach beidem zu fragen.

Im zweiten Teil des Aufsatzes zeige ich an einigen Punkten die Aktualität des Themas für den heutigen ökumenischen Kontext auf. Die diesem Aufsatz zugrundeliegende Analyse basiert auch auf meinem eigenen Engagement im Vorbereiten und Entwickeln von Diskussionen zur Findung des Versammlungsthemas sowie auf Analysen und Interpretationen innerhalb verschiedenster ökumenischer Veranstaltungen. Die Entscheidung zur endgültigen Formulierung wurde schließlich vom Zentralausschuss des ÖRK (13.–20. Februar 2011 in Genf) festlegt.[3]

[3] Vgl. Minutes of the Fifty-Ninth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, 13–20 February 2011, WCC, Geneva 2012.

Zur Erinnerung und Evaluierung liste ich hier zunächst die Themen der vorherigen ÖRK-Versammlungen auf:

1. „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan"; 1948 in Amsterdam, Niederlande[4]
2. „Christus, die Hoffnung der Welt"; 1954 in Evanston, Illinois, Vereinigte Staaten von Amerika
3. „Jesus Christus, das Licht der Welt"; 1961 in Neu-Delhi, Indien
4. „Siehe, ich mache alles neu"; 1968 in Uppsala, Schweden
5. „Jesus Christus befreit und eint"; 1975 in Nairobi, Kenia
6. „Jesus Christus, das Leben der Welt"; 1983 in Vancouver, Kanada
7. „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung"; 1991 in Canberra, Australien
8. „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung"; 1998 in Harare, Simbabwe
9. „In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt"; 2006 in Porto Alegre, Brasilien
10. „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden"; 2013 in Busan, Korea

Nach der einfachen Listung dieser Themen lassen sich die folgenden Klassifizierungen vorschlagen:

A. Themen, die *von Gott sprechen:* Amsterdam 1948, Harare 1998 und Porto Alegre 2006. Es geht um das Thema der 1. ÖRK-Vollversammlung, das im Kontext des kurz zuvor beendeten II. Weltkrieges die von Menschen verursachte „Unordnung" im Kontrast zu Gottes Heilsplan interpretiert; außerdem die Themen der letzten zwei Vollversammlungen.

B. *Christologische Themen:* Evanston 1954, Neu-Delhi 1961, Nairobi 1975, Vancouver 1983. Indirekt lässt sich auch Uppsala 1968 christologisch interpretieren, denn das biblische Zitat aus dem Buch der Offenbarung (21:5), das als Motto gewählt wurde, ist selbst ein Wort Jesu Christi. Deutlich wird, dass die Themen der ÖRK-Versammlungen über 37 Jahre christologisch dominiert waren.

C. *Pneumatologische Themen:* Canberra 1991. Dies ist bisher die einzige Vollversammlung, die explizit ein pneumatologisches Motto hatte.

D. Themen nach *biblischen Zitaten:* Uppsala 1968. Es muss hier festgehalten werden, dass auch alle anderen Vollversammlungsthemen von

[4] Im Folgenden: Amsterdam 1948, entsprechend auch für die weiteren Vollversammlungen.

biblischen Formulierungen inspiriert waren oder biblische Formulierungen aufnahmen, aber von einem biblischen Zitat können wir nur im Fall von Uppsala 1968 sprechen.

E. Themen in Form einer *Aufforderung oder eines Gebets:* Canberra 1991, Harare 1998, Porto Alegre 2006. Die letzten drei Vollversammlungsthemen wählten diese Form, denn sie drücken eine starke Botschaft aus: Die Gemeinschaft der Kirchen, die sich im ÖRK zusammengeschlossen haben, kann gemeinsam beten. M. E. gibt es keinen besseren Ausdruck ökumenischer Bemühungen. Das gemeinsame Gebet bringt die Dimension der sogenannten „spirituellen Ökumene“[5] zum Ausdruck.

Die verschiedenen Gremien und Personen, die mit der Formulierung einiger Themenvorschläge für die 10. Vollversammlung begannen, konnten sich nach einigen Diskussionen einigen: Das Motto sollte die folgenden Erwartungen erfüllen:

(1) Wie alle vorigen Themen der ÖRK-Vollversammlungen auch, sollte dieses Motto im regionalen und lokalen Kontext „sprechen“ können. Mit anderen Worten: Das Thema von Busan sollte zum asiatischen und insbesondere zum koreanischen Kontext passen, in dem eine starke religiöse Diversität herrscht und das Christentum eine wachsende Minderheit in diesem multireligiösen Kontext darstellt.

(2) Es sollte an das Ende der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ (2001–2010) sowie die Botschaft der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation, die zwischen dem 17. und 25. Mai 2011 in Kingston/Jamaika zum Thema „Ehre sei Gott und Friede auf Erden“ stattfand, anknüpfen und zugunsten der ganzen ökumenischen Bewegung weiterführen. Diese Dekade hat die Agenda der Ökumene in den letzten zehn Jahren insgesamt stark beeinflusst. Die Friedenskonvokation gilt als eines der wichtigsten Ereignisse der ökumenischen Bewegung. – Allen Beteiligten war klar, dass die nächste ÖRK-Vollversammlung von diesen Ergebnissen profitieren sollte und ihre Inhalte gleichzeitig in den asiatischen und koreanischen Kontext sprechen mussten.

(3) Es sollte die Form eines Gebetes haben, um die Tradition der letzten drei Vollversammlungen weiterzuführen.

(4) Es sollte, angesichts der vorangegangenen Vollversammlungen des ÖRK, eine bestimmte Kontinuität und programmatische Kohärenz der Arbeit des ÖRK widerspiegeln.

5 Vgl. *Gwen Cashmore* and *Joan Puls:* Art. Spirituality in the Ecumenical Movement; in: Dictionary of the Ecumenical Movement, *Nicholas Lossky* u. a. (ed.), 2. Auflage, WCC Publications, Genf 2002, 1070–1073.

Die einfache Analyse deutet daraufhin, dass die vorherigen Versammlungsthemen eine gewisse theologische Entwicklung des ÖRK als Organisation und der ökumenischen Diskussionen im Gesamten erkennen lassen. Während Amsterdam 1948 von Gott, dem Vater zu sprechen scheint, waren die fünf folgenden Vollversammlungsthemen direkt oder indirekt christologisch geprägt (s. o.). Es folgte ein pneumatologisch ausgerichtetes Motto. Nach einer Versammlung, dessen Thema einfach von Gott sprach (Harare 1998), folgte ein Versammlungsthema, das zwar auch von Gott sprach, m. E. aber pneumatologisch interpretiert werden kann (Porto Alegre 2006), da der Begriff der Gnade eng mit der Person des Heiligen Geistes verbunden ist. In den Diskussionen für das Motto der 10. Vollversammlung von Busan habe ich persönlich für zwei mögliche Arten von Themen plädiert: entweder wieder ein explizit oder implizit pneumatologisches Thema zu wählen oder der erwähnten theologischen Entwicklung zu folgen und ein christologisch-pneumatologisch ausgerichtetes Thema zu wählen. Beide Möglichkeiten hätten m. E. eine logische Entwicklung der vorherigen Vollversammlungsthemen dargestellt.

Der erste Vorschlag zu einem explizit pneumatologischen Thema hätte nicht nur in Kontinuität zu den Themen von Canberra 1991 und Porto Alegre 2006 gestanden, sondern auch die wachsende Bedeutung des Heiligen Geistes für das heutige Christentum berücksichtigt: Hier ist vor allem an das enorme Wachstum der Pfingstkirchen und der charismatischen Bewegungen zu denken. Der zweite Vorschlag hätte auf besondere Weise die trinitarische „Basis" des ÖRK sichtbar machen können und als eine theologische Weiterentwicklung gelten dürfen. Gegen den zweiten Vorschlag sprachen die Argumente, dass ein christologisch-pneumatologisches Motto für viele Christinnen und Christen nur schwer zu verstehen sei und überwiegend die orthodoxen Christen anspräche. Des Weiteren sprachen sich die Vertreterinnen und Vertreter aus dem asiatischen Kontext dagegen aus. Sie hatten den Eindruck, „Gott des Lebens" sei passender für ihren Kontext.

Als dieser Vorschlag im Zentralausschuss des ÖRK diskutiert wurde, schlugen einige Mitglieder, insbesondere jene aus nicht-asiatischen Ländern vor, „Gott des Lebens" durch die Attribute „dreifaltiger Gott" oder „trinitarischer Gott" zu ersetzen, um den Bezug zur „Basis" des ÖRK deutlich hervorzuheben: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus, gemäß der Heiligen Schrift, als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."[6] Mitglieder des Zentralausschusses aus Asien

[6] Siehe Anm. 2; I. Basis.

wandten jedoch ein, dass eine solche trinitarische Formulierung des exponierten Mottos in ihrem Kontext leicht missinterpretiert werden könnte. Von Bedeutung sei hier vor allem die Hervorhebung des monotheistischen Charakters des christlichen Glaubens, in Auseinandersetzung mit den polytheistischen Religionen Asiens sowie der Auseinandersetzung mit dem Islam.

Alle Diskussionspartner waren sich darin einig, dass die Ergebnisse der Friedenskonvokation von 2011 in die nächste Versammlung aufgenommen werden sollten. Die dort diskutierten zentralen Begriffe sowie jene der „Dekade zur Überwindung von Gewalt" waren: „Gerechtigkeit", „Frieden" und „gerechter Frieden". Diese sollten in das Motto der Vollversammlung aufgenommen werden. Sie passen außerdem ausgezeichnet zu dem koreanischen Kontext, wo die Spaltungen zwischen Nord- und Süd-Korea zu heilen sind. Ebenso fand die Form des Gebetes schnell Zuspruch, da so die Tradition der letzten drei Vollversammlungen fortgesetzt werden konnte.

In Bezug auf die Prinzipien der Kontinuität und der programmatischen Kohärenz kann das Thema der 10. ÖRK-Vollversammlung ebenfalls dienen, und gleichzeitig ist es Ausdruck eines neuen Anfangs. – Vielen mag es allerdings so vorkommen, als passe die jetzt gewählte Formulierung besser in den Kontext der frühen „Life and Work"-Versammlungen der 1930er Jahre, als zu einer ÖRK-Vollversammlung im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts.

Für mich persönlich deutet dieses Thema auf einen Neuanfang hin, den der ÖRK auch nötig hat. Ich bin überzeugt, dass dieses gewählte Motto das beste der vielen vorgeschlagenen Varianten ist.[7]

II. Die Aktualität des Themas der 10. ÖRK-Vollversammlung innerhalb des ökumenischen Kontextes heute

In diesem zweiten Teil will ich aufzeigen, was das Thema „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" für den heutigen ökumenischen Kontext bedeutet.

[7] Ein Beispiel aus der Diskussion: Ein orthodoxes Mitglied des Zentralausschusses schlug „Gott des Lebens, rufe uns zu *Einheit,* Gerechtigkeit und Frieden" als Thema vor. Ein prominenter deutscher Theologe wandte mit gutem Recht dagegen ein, dass Christi Ruf zur Einheit an alle Christen bereits erfolgt sei, und man daher nicht erneut darum bitten könne. – Somit wurde eine große theologische Komplikation vermieden.

(1) Das Motto der 10. ÖRK-Vollversammlung schafft es – mindestens teilweise – andere wichtige Akteure innerhalb der einen ökumenischen Bewegung zusammenzubringen.

Im Jahr 2013 werden nicht nur der ÖRK, sondern auch vier regionale ökumenische Organisationen ihre Vollversammlungen haben. Diese Koinzidenz wurde von vielen Ökumenikerinnen und Ökumenikern als eine gute Gelegenheit erkannt, der Einheit der ökumenischen Bewegung durch die Auswahl *eines* leitenden Themas mit verschiedenen Variationen Ausdruck zu verleihen. Dies gelang zumindest bedingt, was deutlich wird, wenn wir uns die Themen der anderen Vollversammlungen ansehen:

(a) „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott" (Micha 6,8).[8] – Thema der Vollversammlung der Pazifischen Konferenz der Kirchen (Honiara, Solomon Inseln, 1.–10. März 2013);

(b) *„Afirmando un ecumenismo de gestos concretos"* (dt. „Bekräftigung einer Ökumene der konkreten Gesten"). – Thema der 6. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Rates der Kirchen (Havanna, Kuba, 20.–26. Mai 2013);

(c) „Gott des Lebens, weise Afrika den Weg zu Frieden, Gerechtigkeit und Würde". – Thema der 10. Vollversammlung der *All Africa Conference of Churches* (Kampala, Uganda, 3.–10. Juni 2013);

(d) „Und nun, worauf wartest du? (Apg 22,16). KEK und ihre Mission in einem sich wandelnden Europa". – Thema der 14. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (Budapest, Ungarn, 3.–8. Juli 2013).

Das Thema der afrikanischen ökumenischen Konferenz folgt nahezu wörtlich der ursprünglichen Idee einer Kontextualisierung des ÖRK-Mottos, und das Thema der pazifischen Konferenz knüpft deutlich an das Thema der ÖRK-Vollversammlung an. Die Themen der beiden anderen Organisationen[9] weisen in unterschiedliche Richtungen. Das zeigt, dass sich die ökumenische Bewegung und ihre Organisationen noch schwer tun, eine „Einigung in Vollversammlungsthemen" zu verwirklichen.

8 Übersetzung: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Die Bibel, Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament ökumenischer Text, Stuttgart 1980.

9 Nach einem Dialog mit dem ehemaligen Generalsekretär der KEK, Erzpriester Prof. Dr. Viorel Ioniță, wurde zu einem Treffen des Planungskomitees der 14. KEK-Vollversammlung eingeladen, um über das ambitionierte Projekt der „Einigung in Vollversammlungsthemen" zu sprechen. Dieser Vorschlag wurde auch positiv angenommen, führte aber später leider zu keinem konkreten Ergebnis.

(2) Der Anruf „Gott des Lebens“ vermag in verschiedenen Kontexten eine tiefe theologische Botschaft auszudrücken.

Diese Beobachtung basiert auf meiner Erfahrung in verschiedenen ökumenischen Veranstaltungen in unterschiedlichen Kontexten, die das Thema der 10. ÖRK-Vollversammlung zu interpretieren suchten. „Gott des Lebens“ lässt sich aus biblischen Perspektiven gut interpretieren und ist auch innerhalb der Patristik stark vertreten.[10] Orthodoxe Theologinnen und Theologen trafen sich in der vom ÖRK organisierten Versammlung in Kos, Griechenland (11.–18. Oktober 2012) und stellten fest: „In der orthodoxen Theologie wird ‚Gott des Lebens‘ trinitarisch verstanden. Der dreifaltige Gott ist der Gott des Lebens für die ganze Schöpfung, denn er hat die Welt geschaffen, er erhält und schützt sie als Ausdruck seiner Liebe. Der höchste Akt der Liebe Gottes ist die Ökonomie des Heils (der Erlösung), die als Neu-Schöpfung (*re-creation*) und Restauration der Menschheit zu verstehen ist. Der Ruf nach Einheit, Gerechtigkeit und Frieden bleibt unsere Berufung für das Heute, wie unser menschgewordener Herr vor seiner Passion betete (Joh 17). Als Orthodoxe sind wir verpflichtet, mit allen Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Einheit zusammenzuarbeiten, auf der Basis der Botschaft Christi und der Liebe Gottes für die Menschen und die ganze Schöpfung. Während wir für Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt zusammenarbeiten, ist uns bewusst, dass die vollkommene Gerechtigkeit und der vollkommene Frieden erst im Eschaton erreicht werden, wo Christus ‚alles in allem erfüllt‘ (Eph 1,23).[11]

Auch für die Pflingstkirchen stellt der Ausdruck „Gott des Lebens“ eine wichtige theologische Erkenntnis dar. Der peruanische pentekostale Theologe Darío López Rodríguez spricht vom „Gott des Lebens“, ohne das ÖRK-Vollversammlungsthema zu erwähnen.[12] Er interpretiert es aber auf eine Weise, die deutlich zeigt, dass es auch für diese Tradition bedeutend sein kann. Zunächst schreibt Rodríguez eher allgemein: „Wir behaupten, dass Gott ein Gott des Lebens ist, der das Leben liebt und verteidigt und der die Menschen von allen Unterdrückungen befreit.“[13] Ausgehend vom „Tod und Gewalt“ im peruanischen Kontext behauptet Rodríguez, dass

10 Vgl. meinen Beitrag über „Gott des Lebens“ bei Augustinus und dem Hl. Johannes Chrysostomus. Erscheint in Kürze in *Ecumenical Review* Nr. 2, 2013.

11 Siehe: www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/member-churches/inter-orthodox-pre-assembly-consultation.html (letzter Zugriff: 22.01.2013); hier: eine eigene Übersetzung aus dem Englischen ins Deutsche.

12 The God of Life and the Spirit of Life: The Social and Political Dimension of Life in the Spirit, in: *Studies in World Christianity* 17.1 (2011), 1–11.

13 Ebd., 1.

Pfingstler sich durch den „Gott des Lebens … von den Ketten der Unterdrückung“ befreit fühlten und diese Befreiung allen predigen sollten, so dass alle Mitmenschen die Chance erhielten, an dieser durch den Gott des Lebens geschenkten Befreiung zu partizipieren.[14] Als Konklusion behauptet Rodríguez, dass „eine Person, die durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wurde, sich der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet wisse, da diejenigen, die durch den Glauben Gerechtfertigten zu Agenten der sozialen Veränderungen aktiv würden, in dem historischen Kontext, indem sie als Missionare durch den Gott des Lebens verortet wurden.“[15]

Ich halte es zudem für wünschenswert, dass das Thema „Gott des Lebens“ auch eine theologisch-anthropologische sowie ökologische Debatte darüber auslöst, was Leben als Geschenk Gottes bedeutet. Dies würde vor allem auch für die orthodoxe Theologie von großer Bedeutung sein.[16]

(3) „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ im Zentrum der ökumenischen Debatte und Agenda.

Es wurde bereits angedeutet, wie diese Begriffe ins Zentrum des ökumenischen Interesses gerückt sind. Das Motto bringt zum Ausdruck, dass Gott um Frieden und Gerechtigkeit und den Weg dorthin gebeten wird. Einige waren der Meinung, dass der ÖRK, dessen Ziel ja die Sichtbarmachung der Einheit der Kirchen ist, auch noch diesen Aspekt aufnehmen sollte. So würde das Einheitsideal im Zentrum gehalten und alle Gerüchte, die ökumenische Bewegung habe das Ziel der Einheit aus mangelndem Fortschritt aufgegeben, würden sichtbar entkräftet. Dieser Vorschlag wurde allerdings mit folgenden Argumenten abgelehnt: (1) Wir wissen, dass Einheit unser Ziel ist und bleibt; (2) Authentischer „Frieden“ und authentische „Gerechtigkeit“ sind ohne Einheit nicht möglich.

Ich glaube, dass diese Argumentation nur richtig ist, wenn die Kirchen: (1) über Frieden und Gerechtigkeit in aller Demut reflektieren und sie mit Gottes Hilfe zu implementieren versuchen. Die Gebetsformel dieses Vollversammlungsthemas deutet solche Bescheidenheit an: Wir bitten Gott, uns zu Frieden und Gerechtigkeit zu weisen. Es ist nicht *unser* Friede und *unsere* Gerechtigkeit, die wir zu erreichen versuchen, sondern der Friede und die Gerechtigkeit *Gottes.* Wir geben zu, dass wir sie ohne Gottes Hilfe nicht erreichen können. Die deutsche Übersetzung des Mottos spricht über „den *Weg* zu Frieden und Gerechtigkeit“ und macht diesen Aspekt so deutlich – im Gegensatz zur englischen Formulierung („God of Life, lead us to Justice and Peace“).

14 Ebd., 3.
15 Ebd., 6.
16 Vgl. *Kallistos Ware:* Orthodox Theology in the Twentyfirst Century, WCC Publications, Geneva 2012, besonders 31.

(2) Die Themen „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ sind vor dem Hintergrund der biblischen Zeugnisse und der Tradition zu reflektieren. Als Kirchen und ökumenische Organisationen können wir nicht schlicht wiederholen, was säkulare Initiativen oder Nichtregierungsorganisationen darüber zu sagen haben. Wir sollten unsere kirchlichen Spezifika behalten und für die heutige Gesellschaft deutend übersetzen. In diesem Prozess müssen die Kirchen und die ökumenischen Organisationen ihr prophetisches Amt ausüben. Der Akzent auf dem Kirchlichen und Theologischen bedeutet nicht notwendig eine Opposition gegenüber säkularen NGOs. Es muss, wann immer möglich, die Komplementarität gesucht werden.

In der Tat, authentisch-christlicher Frieden und Gerechtigkeit bedeuten auch Fortschritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit.

Das Gebet der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan und die Frage der Einheit der Kirchen



Mary Tanner[1]

Das Thema der Vollversammlung in Busan 2013

Christen aus aller Welt reisen nach Busan in Südkorea zur nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und beten auf ihrer Reise: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden." Täglich berichten die Medien vom Mangel an Frieden und Gerechtigkeit und konfrontieren uns mit Bildern von hungernden Kindern, von durch Bomben zerstörten Städten und Strömen notleidender Menschen, die Rettung jenseits der Grenzen ihrer Heimatländer suchen. Die krasse Realität der globalen Wirtschaftskrise, die entsetzliche Ungleichheit und die Bedrohung des Gleichgewichts der Schöpfung verleihen dem Busan-Gebet Relevanz und Dringlichkeit. Aber es gibt auch Politiker, die auf ihrem Gebiet gegen Ungleichheit kämpfen, Gläubige, die mit Großmut den Leidenden helfen, und diejenigen, die inmitten allen Leidens gegen alle Hoffnung eine Botschaft der Hoffnung verkünden. Angesichts der Gebrochenheit der Welt ist das Gebet „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" sowohl ein Schmerzensschrei als auch ein Schrei der trotzigen Hoffnung auf Gott, der will, dass wir mit Gerechtigkeit in Frieden leben: ohne Gerechtigkeit kann es keinen Frieden geben und ohne Frieden keine Gerechtigkeit.

Das Vollversammlungsgebet ist ein zutiefst biblisches Gebet. Der Ruf nach Gerechtigkeit und Frieden ist überall in der Schrift zu hören und nirgendwo mehr als in der Botschaft der hebräischen Propheten, die ihr Echo

[1] Dr. Mary Tanner, Kirche von England, ist Präsidentin des Ökumenischen Rates der Kirchen für Europa. Sie ist seit 1974 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, deren Vorsitzende sie von 1991 bis 1998 war.

ÖR 62 (2/2013), S. 168–184

in der ersten Predigt Jesu in der Synagoge in Nazareth findet, als er die Botschaft des Propheten Jesaja auslegt: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4,18–19). Die Sehnsucht nach Frieden und Gerechtigkeit äußerte sich nicht nur in Worten, sondern wurde gleichsam eingewoben in die Textur des Landes, in die Stadt Jerusalem, die Stadt des Friedens und der Gerechtigkeit. Die endzeitliche Vollendung von Gottes Reich der Gerechtigkeit und des Friedens wird bestätigt durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu und im Bild des Neuen Jerusalem vergegenwärtigt, das aus dem Himmel herniederkommt und dessen Baumes Blätter zur Heilung der Völker dienen. Das Busan-Gebet ist ein zutiefst biblisches Gebet: seine Botschaft enthält in nuce die Botschaft des Bundesvolkes Gottes durch die Jahrhunderte.

Die Entscheidung für das Thema der Vollversammlung kam jedoch nicht ohne Auseinandersetzung zustande. Manche wollten ein Thema, das auf die Einheit der Kirche abzielte: „Herr des Lebens, führe uns zur Einheit“ oder „Herr des Lebens, führe uns zusammen zu Gerechtigkeit und Frieden“, wobei das kleine Wort „zusammen“ auf die Einheit des Gottesvolkes hinweisen würde. Wenn auch manche den Wegfall einer ausdrücklichen Erwähnung der Einheit im Busan-Gebet bedauern mögen, bleibt es doch eine Tatsache, dass das Streben nach Einheit seit der Gründung des ÖRK untrennbar mit dem Engagement für Gerechtigkeit und Frieden verbunden war und ist. Beide Bestrebungen bleiben untrennbar verbunden in der Berufung dieser Gemeinschaft von Kirchen, so wie schon 1948, als die beiden ökumenischen Strömungen „Glauben und Kirchenverfassung“ (*Faith and Order*) und „Praktisches Christentum“ (*Life and Work*) sich vereinigten – nicht einfach aus praktischen Gründen, sondern aus der tiefen Überzeugung heraus, beide Teil einer untrennbaren Agenda zu sein. Sichtbare Einheit in dem einen Glauben, eucharistische Gemeinschaft im gemeinsamen Leben, Zeugnis und Diakonie bleiben das Hauptziel und die Berufung dieser Gemeinschaft:

> Das Hauptziel der Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen besteht darin, einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.[2]

[2] Verfassung des ÖRK, III. Ziele und Funktionen; in: In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre, hg. v. *Klaus Wilkens,* Frankfurt a.M. 2007, 449.

Einheit, die nicht Frieden und Gerechtigkeit einbezieht, ist keine echte Einheit; und das Gebet um Gerechtigkeit und Frieden schließt das Verlangen nach Einheit ein.

Das Bekenntnis zum Ziel der sichtbaren Einheit auf Vollversammlungen der vergangenen 50 Jahre

Frühere Vollversammlungen haben verschiedentlich Erklärungen zur sichtbaren Einheit der Kirche verabschiedet. Sie waren für jede der nachfolgenden Generationen Kennzeichen, wie die Kirchen in dieser Gemeinschaft ein gemeinsames Verständnis der Einheit entwickelt haben, zu der uns Gott beruft, um in Gemeinschaft als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu leben. Die Erklärungen der Vollversammlungen wurden manchmal durch die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, dem theologischen Arm des ÖRK, vorbereitet, insbesondere durch die Studien der Kommission zur Ekklesiologie.

Neu-Delhi 1961

Die Erklärung der Vollversammlung in Neu-Delhi ist die bekannteste und am häufigsten zitierte:

> Wir glauben, dass die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herren und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, dass Amt und Glieder von allen anerkannt werden und dass alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.[3]

Diese klassische Aussage der 1960er Jahre ist Teil eines Sektionsberichtes, in dem es auch hieß: „Einheit, welche der dreieinige Gott für alle Menschen [im Englischen: '*men*'] und die ganze Schöpfung will." Die öku-

[3] Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. *Willem A. Visser 't Hooft*, Stuttgart 1962, 130.

menische Gemeinschaft war sich damals der Notwendigkeit eines sorgfältigen Sprachgebrauchs noch nicht bewusst; erst die Studie „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ Ende der 1970er Jahre machte deutlich, welche Kraft im inklusiven Sprachgebrauch liegt, um eine inklusive Gemeinschaft zu formen. Neu-Delhi benannte die konstitutiven Elemente der sichtbaren Einheit: apostolischer Glaube, Sakramente, gemeinschaftliches Leben in Zeugnis und Dienst, das Amt und die Möglichkeit gemeinsamen Sprechens und Handelns. Der Kontext der Erklärung zeigt deutlich, dass der Versammlung in Neu-Delhi der integrale Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche, der Einheit der menschlichen Gemeinschaft und der Einheit der Schöpfung bereits bewusst war.

Uppsala 1968

Auf der Versammlung in Uppsala, sieben Jahre später, war vor allem die globale Perspektive der Einheit von Bedeutung. Dies war eine Folge der zunehmenden Ausrichtung der ÖRK-Arbeit auf die Frage der Einheit der Menschheit im Zusammenhang mit der zunehmenden Säkularisierung und seines Engagements für die antikolonialistischen Bewegungen in Lateinamerika, Afrika und Asien. Die Versammlung in Uppsala fasste Einheit unter dem Begriff der Katholizität auf und zeigte, wie Kirchen überall zusammengehören und aufgerufen sind, gemeinsam zu handeln. Eine Kirche in sichtbarer Einheit würde eine „konziliare Gemeinschaft“ sein, ein Zeichen der kommenden Einheit der Menschheit für die Welt. Die Kirchen waren aufgerufen, für eine Zeit zu arbeiten, in der ein wahrhaft Ökumenischer Rat für alle sprechen würde.[4]

Das Konzept einer „konziliaren Gemeinschaft“ wurde in den darauf folgenden Jahren durch die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiterentwickelt.

Nairobi 1975

Die Vollversammlung in Nairobi konnte darauf aufbauend mehr fordern:

> Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (*local churches*) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemein-

4 Bericht aus Uppsala 1968, hg. v. *Norman Goodall,* Genf 1968, 3–18.

> schaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. … [Sie gehören] zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.[5]

Nairobi stellte kein Alternativmodell zu Neu-Delhi dar, sondern baute darauf auf. Christen wissen, dass sie wahrhaft vereint sind in der einen Kirche und durch denselben Geist geleitet werden, wenn sie die grundlegenden Kennzeichen der „konziliaren Gemeinschaft" verwirklichen: ein gemeinsames Bekenntnis zum apostolischen Glauben, eine Taufe und Eucharistie, die gegenseitige Anerkennung der Glieder und Ämter, konziliare Treffen zum Zwecke gemeinsamer Beratung und Entscheidungsfindung.

Für viele stellte die Nairobi-Erklärung einen Durchbruch dar, aufgrund ihrer klaren Benennung der wesentlichen Kennzeichen für die sichtbare Einheit der Kirche. Andere empfanden sie eher als verwirrend, weil in ihr derselbe Begriff „konziliar" verwendet wurde, zum einen um eine der drei strukturellen Erfordernisse für die Verwirklichung der Sichtbarkeit der einen Kirche (konziliare Versammlungen) zu bezeichnen, und zum anderen um das Wesen der Kirche selbst zu beschreiben, als „konziliare Gemeinschaft". Die Vision einer „konziliaren Gemeinschaft" war schwer zu vermitteln. Sie wurde von einigen als etwas *Geringeres* im Vergleich zur „organischen Einheit" verstanden, als Akzeptanz eines Ersatzes, wie sie bereits in verschiedenen Kirchenräten und im Ökumenischen Rat der Kirchen selbst verwirklicht worden war. Obwohl die Nairobi-Erklärung ganz klar feststellte, dass der Begriff „konziliare Gemeinschaft" *keine* gegenwärtige Realität beschreibe und trotz wiederholter Erklärungen von Theologen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, dass „konziliare Gemeinschaft" *keine* Alternative, sondern vielmehr eine nähere Bestimmung von „organischer Einheit" sei, fand das Konzept keine breite Aufnahme.

5 Bericht aus Nairobi 1975, hg. v. *Hanfried Krüger* und *Walter Müller-Römheld,* Frankfurt a. M. 1976, 26.

Die Vollversammlung in Vancouver verabschiedete keine Erklärung zur Frage der Einheit. Kurz vorher, im selben Jahr, war allerdings die Studie *Taufe, Eucharistie und Amt* der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erschienen und deren Konvergenzerklärungen bildeten den Hintergrund für die Benennung der drei Merkmale der Kirche im Bericht der Sektion 2 der Vollversammlung:

> Zunächst würden die Kirchen ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens miteinander teilen und wären fähig, diese Botschaft den Menschen ihrer Zeit zusammen auf verständliche, versöhnende und befreiende Weise zu bekennen. Wenn sie diesen apostolischen Glauben zusammen leben, helfen die Kirchen der Welt, Gottes Heilsplan für die Schöpfung zu verwirklichen.
> Zweitens würden die Kirchen mit einem gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens Taufe, Eucharistie und Amt gegenseitig voll anerkennen und durch ihre sichtbare Gemeinschaft in der Lage sein, die heilende und einende Kraft dieser Gaben inmitten der Spaltungen der Menschheit deutlicher werden zu lassen.
> Drittens würden die Kirchen sich über gemeinsame Formen von Entscheidungen und verbindlicher Lehre einigen und in der Lage sein, Gemeinschaft, Partizipation und gemeinsame Verantwortung zu zeigen, die ein heilendes Licht in eine konfliktbeladene Welt werfen könnte.[6]

Es ist ein bemerkenswerter Fortschritt, wie hier die drei „charakteristischen Merkmale" der Kirche, nämlich Glaube, Sakramente, Amt sowie die Strukturen der Entscheidungsfindung und der verbindlichen Lehre untrennbar mit dem Dienst und Zeugnis der Kirche verbunden sind: den Glauben bekennen in einem Leben, das der Welt hilft, Gottes Willen für die Schöpfung zu verwirklichen. Durch ein Leben des gemeinsamen Empfangs der Sakramente und der gegenseitigen Anerkennung der Ämter sollen die Kirchen Heilung inmitten der Spaltungen der Welt bringen; durch gemeinsame Wege der Entscheidungsfindung sollen sie Licht bringen in eine konfliktbeladene Welt. In dieser kurzen zusammenfassenden Erklärung sind die Ziele von Glauben und Kirchenverfassung, Praktisches Christentum und Mission zu einer untrennbaren Einheit verbunden, im Verständnis dessen, was sichtbare Einheit als Folge in sich schließt.

Die Vollversammlung in Vancouver betonte zugleich die Beziehung, die zwischen der Einheit der Kirche und der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft besteht, und nahm damit Bezug auf die besondere Bedeutung, die die Versammlung in Uppsala der Kirche als „Zeichen" beigelegt

[6] Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. *Walter Müller-Römheld,* Frankfurt a. M. 1983, 71 f.

hatte. „Die Kirche ist berufen, ein prophetisches ‚Zeichen', eine prophetische Gemeinschaft zu sein, durch die die Welt verwandelt werden kann."[7] Den Hintergrund für diese Schwerpunktsetzung bildete die hervorragende Arbeit der ÖRK-Programme zur Bekämpfung von Rassismus und für Menschen mit Behinderungen sowie die Studie „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche". Diese Programme hatten sehr deutlich aufgezeigt, wie die Trennungen und die Zerrissenheit der menschlichen Gemeinschaft tiefgreifend auch im Leben der Kirchen wirken und die Glaubwürdigkeit des Glaubensbekenntnisses, die Weise der Feier der Sakramente, die Ausübung der Ämter und die Weise der Macht- und Autoritätsausübung beeinträchtigen. Die menschliche Gemeinschaft der Kirche bedarf einer ständigen Reform und Erneuerung zur Einheit hin. Auch in Vancouver sind Einheit, Gerechtigkeit und Frieden verbunden, sowohl im Blick darauf, wie die Kirche ihr eigenes, inneres Leben gestaltet, als auch darauf, wie sie ihrer Berufung in der Welt nachkommt.

Canberra 1991

Zur Vorbereitung auf die Vollversammlung in Canberra bat der ÖRK-Zentralausschuss die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, eine Studie über die Einheit zu erstellen. Diese von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegte Studie wurde dann aber von der Versammlung selbst noch in wichtigen Punkten abgeändert. Selbst der Titel wurde korrigiert von „Die Einheit der Kirche als Gabe und Berufung" in „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung". Der Begriff der *koinonia* (communio) kehrt in der Erklärung immer wieder, ein Hinweis darauf, welch zentrale Bedeutung dieser Begriff in den ekklesiologischen Diskussionen der nachfolgenden Zeit bekommen sollte, nicht zuletzt in den bilateralen Dialogen. *Koinonia* ist die Gabe von Gottes eigenem trinitarischem Leben: „die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes." Der Begriff der *koinonia* ist grundlegend für ein Verständnis des Seins der Kirche und ihrer Berufung, der Bestimmung der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Das Ende aller Dinge, das Ende der ganzen Schöpfung, führt zur Gemeinschaft mit Gott. Die getrennten Kirchen sind aufgerufen, in „voller Gemeinschaft" zu leben, Gottes Willen zur Gemeinschaft aller zu bezeugen und auf die Gemeinschaft aller mit Gott hinzuarbeiten. In der Canberrra-Erklärung bindet der Begriff der *koinonia* die Bestimmung der Menschheit und

[6] A. a. O., 77.

der gesamten Schöpfung mit der Berufung der Kirche zusammen, jetzt bereits in voller sichtbarer Gemeinschaft dienend und Zeugnis gebend zu leben, nach dem Willen des Schöpfers für alle.

Auch hier werden die Merkmale der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche hervorgehoben: das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens; ein gemeinsames sakramentales Leben, das mit der einen Taufe seinen Anfang nimmt und zusammen gefeiert wird in der einen eucharistischen Gemeinschaft; ein gemeinsames Leben, in welchem die Glieder der Kirche und ihre Ämter gegenseitig anerkannt und miteinander versöhnt sind, und eine gemeinsame Mission, die allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung dient. In der Erklärung heißt es weiter: „Das Ziel der Suche nach der vollen Gemeinschaft ist verwirklicht, wenn alle Kirchen fähig sind, einander als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anzuerkennen. Diese volle Gemeinschaft wird sich auf der örtlichen und universalen Ebene durch ‚konziliare Formen des Lebens und des Handelns' ausdrücken."

Dieses von Canberra gezeichnete Bild einer sichtbaren Einheit, der „vollen Gemeinschaft", verdankt den Erklärungen früherer Vollversammlungen viel, nicht zuletzt im Hinblick auf den Nachdruck, den es auf die grundlegenden Merkmale der Einheit und auf das „konziliare Leben" legt. Jedoch war die Erklärung nicht ohne Mehrdeutigkeiten, worauf in der Zeit nach Canberra hingewiesen wurde. Manche verstanden den Ausdruck „alle Kirchen", die durch die Merkmale des Glaubens, der Sakramente, des Amtes und des konziliaren Lebens miteinander verbunden sein sollten, als Bezugnahme auf vollständig vereinigte Ortskirchen. Andere interpretierten ihn als Beschreibung von konfessionell unterschiedlichen Kirchen. Wie man dies nun auffasst, ist entscheidend für das Verständnis der sichtbaren Einheit. Die eine Lesart verbindet sie mit dem Weiterbestehen erkennbar unterschiedlicher Konfessionen, die andere sieht sie im Schwinden.

Ein anderes wichtiges Thema, das von der Versammlung in die Erklärung eingebracht wurde, bezieht sich auf die Vielfalt im Leben der Kirche (2:2). Manche Delegierten wollten diese Bezugnahme als Reaktion auf die nach ihrer Ansicht unstatthaften Ausführungen über das Wesen und das Handeln des Heiligen Geistes, die während der Plenarsitzungen der Versammlung selbst vorgetragen worden waren. Die Erklärung ist deutlich: Vielfalt, die in den theologischen Traditionen und den kulturellen, ethnischen oder geschichtlichen Kontexten wurzelt, ist mit dem Wesen der Gemeinschaft vereinbar. Einheit beinhaltet Vielfalt. Es ist jedoch auch klar, dass es für die Vielfalt „Grenzen der Toleranz" gibt; die Erklärung ist aber eher zurückhaltend in ihren Überlegungen, was diese Grenzen sein könnten:

> Vielfalt ist illegitim, wenn sie z. B. das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebr 13:8) unmöglich macht; Heil und letztliche Bestimmung der Menschen wie in der Heiligen Schrift verkündet und von der apostolischen Gemeinschaft predigt.

Neu war an dieser Erklärung die deutlich ausgesprochene Aufforderung an die Kirchen, jeden nur möglichen Schritt mit jedem nur möglichen Partner auf dem Weg zur sichtbaren Einheit zu tun: „zur Verwirklichung der vollen Gemeinschaft". Sie drängte die Kirchen, „für Gerechtigkeit und Frieden zusammenzuarbeiten und für Gottes Schöpfung Sorge zu tragen und die Suche nach der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche enger mit dem Kampf für Gerechtigkeit und Frieden zu verbinden".

Harare 1998

Die Vollversammlung in Harare verabschiedete keine vergleichbare Erklärung zur Einheit, obwohl die Grundsatzerklärung *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen* Passagen enthielt, die dann in die liturgische Feier am Schluss der Versammlung einflossen.[8]

Porto Alegre 2006

Die letzte Vollversammlung in Porto Alegre verabschiedete wieder eine formelle Erklärung zur Frage der Einheit: *Berufen, die eine Kirche zu sein.* Es war wiederum die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die vom Zentralausschuss um „ein kurzes Statement zur Ekklesiologie und Konziliarität" gebeten wurde, einen ersten Entwurf vorlegte, der wiederum von der Versammlung im Lichte der Erfahrungen und der Themen der Vollversammlung überarbeitet wurde.[9]

Die Erklärung beginnt mit einem Dank an Gott dafür, dass die Kirchen beieinander geblieben sind, „selbst wenn dies nicht immer einfach war". Dieses Eingeständnis zielt auf die Zeit zwischen den Vollversammlungen von Harare und Porto Alegre, in der versucht worden war, sich mit den An-

[8] www.oikoumene.org/de/wer-sind-wir/selbstverstaendnis-vision/cuv.html (20.03.2013).

[9] In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre, hg. v. *Klaus Wilkens,* Frankfurt a. M. 2007, 234–241.

liegen der Orthodoxen Kirchen in einer Sonderkommission zu befassen und auf die Annahme des von der Sonderkommission empfohlenen Konsensverfahrens durch die Vollversammlung. Die *Basis* des Ökumenischen Rates der Kirchen und sein vorrangiges Ziel der sichtbaren Einheit wurden erneut bestätigt. Überlegungen zu den vier Wesensmerkmalen der Kirche – Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität – bilden den Hauptteil der Erklärung, und viele der ekklesiologischen Themen früherer Versammlungserklärungen werden wieder aufgenommen. So heißt es etwa, die Kirche sei berufen, ihre Einheit in Verschiedenheit zu manifestieren, jede Kirche sei katholische Kirche, aber nicht in deren Ganzheit. Jede Kirche vollzieht ihre Katholizität, indem sie in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen steht. Ihre Katholizität findet einen sichtbarsten Ausdruck im gemeinsamen Abendmahl und in einem gegenseitig anerkannten Amt. Mit bewegendem Nachdruck wird die Notwendigkeit gegenseitiger Rechenschaft und gegenseitiger Verantwortung betont und aufs Neue die Bedeutung der gemeinsamen Taufe hervorgehoben, durch die sichtbar wird, dass wir zueinander gehören und die uns dazu aufruft, uns zusammen auf den Weg zu machen, auch wenn wir uneins sind.

Die Kirche ist „ein Mysterium, ein Zeichen, und ein Werkzeug“ des Willens Gottes zur Erlösung der Welt. Mission ist fester Bestandteil des Lebens der Kirche, und in ihrer Mission ist die Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit Menschen anderen Glaubens und anderer Weltanschauungen aufgerufen sowie dazu, die Sünde in all ihren Erscheinungsformen zu bekämpfen. Wie die Canberra-Erklärung, so fordert auch diese Erklärung die Kirchen in klaren Worten auf, jetzt miteinander „konkrete Schritte“ zu tun. Ein Gefühl der Dringlichkeit eines Fortschritts ist deutlich spürbar.

Nach der Vollversammlung sandte der ÖRK-Zentralausschuss die Erklärung *Berufen, die eine Kirche zu sein* an die Kirchen und lud sie „zu neuen Gesprächen über die Qualität ihrer Gemeinschaft und über die Fragen ein, die sie weiterhin trennen. Diese Gespräche sollen im Geist des Miteinanders, aber auch der Offenheit und kritischen Auseinandersetzung erfolgen“.

Dieser kurze Rückblick auf die Erklärungen der Vollversammlungen zur Frage der Einheit zeigt deutlich die Kontinuität des Bekenntnisses der offiziellen Delegierten dieser Versammlungen in 50 Jahren zur sichtbaren Einheit der Kirche als dem Hauptziel dieser Gemeinschaft von Kirchen. Die Erklärungen sind ekklesiologisch ausgerichtet, jedoch wird die Kirche stets in der Perspektive der Welt und der ganzen Schöpfung gesehen. Das Streben nach christlicher Einheit ist untrennbar verbunden mit dem Kampf der Kirche für Gerechtigkeit und Frieden und die Heilung der Schöpfung.

In wachsendem Maße wird die Bedeutung des Dialogs und der Zusammenarbeit mit Menschen anderen Glaubens und anderer Weltanschauungen erkannt. Obwohl durch die ekklesiologische Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beeinflusst, stützen sich die Erklärungen in kreativer Weise auf die Arbeit aller Programme des ÖRK und greifen die neuen Einsichten jeder Dekade auf. So haben die Einheits-Erklärungen die Arbeit der vergangenen Jahre zusammengefasst und zugleich die Grundlage für die Arbeit der nächsten Generation gelegt. Sie bieten eine anspornende Vision der Einheit, in der das Hauptziel des ÖRK zum Ausdruck kommt. Für viele Kirchen haben sich diese Versammlungserklärungen von Bedeutung erwiesen. Einige Kirchen haben sie für sich nutzbar gemacht, indem sie sie als Basis zur Formulierung einer gemeinsamen Vision der sichtbaren Einheit in regionalen Vereinbarungen einer engeren Gemeinschaft nutzten; Beispiele sind die *Porvoo-Erklärung*[10] zwischen den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen und den anglikanischen Kirchen Britanniens und Irlands oder die *Meissener Erklärung*[11] zwischen der EKD und der Kirche von England.

Die Vollversammlung in Busan 2013 und die Ekklesiologie

Was können wir nun in Fragen der Ekklesiologie von der Versammlung in Busan erwarten?

Eines der Dokumente, das die Delegierten nach Busan mitnehmen werden, ist die neue Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Ekklesiologie, *The Church: Towards a Common Vision,* der Höhepunkt einer mehr als 20-jährigen Arbeit.[12] Sie fasst die Erkenntnisse vieler vorangegangener Studien der Kommission zusammen, wie etwa *Taufe, Eucharistie und Amt, Gemeinsam den einen Glauben bekennen* und *Kirche und Welt.* Sie ist eine Ausgestaltung der Vision von Kirche, wie sie im Thema der fünften Weltkonferenz von Glauben und Kirchenver-

[10] The Porvoo Common Statement. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches, published by the Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England, Occasional Paper No. 3, third impression 1994.

[11] Die Meissener Erklärung. Eine Dokumentation. Bearbeitet von *Klaus Kremkau.* EKD-Texte 47, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 1993.

[12] www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/i-einheit-die-kirche-und-ihr-auftrag/the-church-towards-a-common-vision.html (20.03.2013).

fassung 1993 zusammengefasst wurde: *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis.* Dieses neue Dokument berücksichtigt ebenso die Reaktionen der Kirchen auf diese früheren Arbeitsergebnisse wie die Ergebnisse der internationalen bilateralen Dialoge und auch die Arbeitsergebnisse anderer Programme des ÖRK. An vielen Stellen bezieht es sich auf die Aussagen zur Einheit in den Vollversammlungserklärungen, insbesondere die von Neu-Delhi, Canberra und Porto Alegre. Zwei Fassungen dieses Dokuments sind den Kirchen zur Stellungnahme vorgelegt und danach entsprechend überarbeitet worden. Wie bei *Taufe, Eucharistie und Amt* handelt es sich hier um einen Konvergenztext, der verdeutlicht, wo bereits eine Übereinstimmung über die Kirche, ihre Einheit und ihre Mission erzielt worden ist und was noch zu tun bleibt.

Es gibt bemerkenswerte Fortschritte im Verständnis des Wesens und des Auftrags der Kirche und was die sichtbare Einheit der Kirche ausmacht. Es handelt sich dabei aber nicht um ein thematisch eng eingegrenztes Dokument. Vielmehr sind die Reflexionen über die Kirche eingebettet in den Kontext der Berufung der Kirche, die lebenspendende Mission Christi in prophetischem und mitfühlendem Dienst fortzuführen und so an Gottes eigenem Werk der Heilung in einer gebrochenen Welt teilzuhaben. Das erste Kapitel zeigt, wie positiv sich die enge Zusammenarbeit in den letzten Jahren zwischen den Kommissionen Glauben und Kirchenverfassung und jener für Weltmission und Evangelisation ausgewirkt hat. Das Abschlusskapitel mit der Überschrift „Die Kirche: In der Welt und für die Welt" stellt in ähnlicher Weise die Reflexionen über die Kirche in einen weiteren Zusammenhang. Dieses neue ekklesiologische Dokument sieht die Kirche und ihren Auftrag in Beziehung zu Gottes Willen für die ganze Welt und die gesamte Schöpfung.

In diese umfassende, missionarische Perspektive gestellt, blickt das zweite Kapitel auf die „Kirche des dreieinen Gottes". Der Begriff der *koinonia* ist entscheidend für das Verständnis des Wesens der Kirche und von Gottes Willen für die gesamte Schöpfung. Damit werden die Erkenntnisse der Vollversammlungserklärungen von Canberra und Porto Alegre aufgenommen und bestätigt. Die Kirche wird als „Zeichen" und „Dienerin" von Gottes Willen für diese Welt betrachtet. Es ist hier eine Abwendung von dem Begriff „Werkzeug" festzustellen, der im neueren ekklesiologischen Denken als zu intrumentell kritisiert worden ist. Es gibt in diesem Kapitel auch Fortschritte hinsichtlich der Thematik von Gemeinschaft und Vielfalt. Canberra hatte die Bedeutung der Vielfalt als Gabe hervorgehoben und die Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums in den für bestimmte Lebensformen und -orten relevanten Sprachen, Symbolen und Bildern betont. Die Studie nimmt das auf und stellt klar, dass legitime Vielfalt eine

Gabe ist. Es gibt jedoch „Grenzen der Vielfalt; wenn sie die akzeptablen Grenzen überschreitet, kann sie zerstörerisch für die Gabe der Einheit sein“ (§ 30). Die Studie weist weiterhin darauf hin, dass zur Bestimmung legitimer Vielfalt sowohl gemeinsame Kriterien für eine solche Unterscheidung als auch gegenseitig anerkannte Strukturen der Urteilsbildung benötigt werden – ein Thema, das dann im folgenden Kapitel erörtert wird.

In diesem dritten Kapitel – „Die Kirche: Wachsen in Gemeinschaft“ – finden sich die meisten neuen Gesichtspunkte der Studie. Die „drei wesentlichen Elemente der Einheit“ – Glauben, Sakramente und Amt – die immer wieder in den Vollversammlungserklärungen auftauchen, bleiben fundamentale und konstitutive Elemente einer sichtbaren Einheit. Einheit im Glauben ist keine einfache Frage des Wortgebrauchs, sondern muss sich in Gottesdienst, Leben, Dienst und Mission bezeugen und je nach sich verändernden zeitlichen und räumlichen Umständen interpretiert werden, dabei aber stets in Kontinuität zum ursprünglichen Zeugnis bleiben. Der Glaube muss gelebt werden angesichts verschiedener „persönlicher und sozialer Situationen, auch Situationen von Ungerechtigkeit, Verletzung der menschlichen Würde und der Erniedrigung der Schöpfung“ (§ 38). Hinsichtlich der Sakramente werden die bedeutenden Konvergenzen, die bisher in ökumenischen Dialogen erreicht und in den Antworten der Kirchen auf *Taufe, Eucharistie und Amt* bestätigt worden sind, zusammengefasst und wichtige Themenkomplexe hervorgehoben, darunter die Notwendigkeit eines „volleren gegenseitigen Verständnisses der christlichen Gemeinschaften, in der Überzeugung, dass ein gemeinsames Leben in Christus nicht das gemeinsame Feiern der Sakramente oder anderer Riten voraussetzt“ (§ 44). Damit werden Fragen aufgenommen, die von Teilnehmern in Canberra und Porto Alegre in die Diskussion eingebracht worden waren. Es wird festgestellt, dass trotz jahrelanger Arbeit zum Amtsverständnis Fragen des ordinierten Amtes weiterhin „herausfordernde Hindernisse auf dem Pfad zur Einheit“ bilden. Vor allem bleiben Fragen hinsichtlich des dreifach gegliederten Amtes, des Episkopats und der apostolischen Sukzession.

Das Thema Autorität wird im Abschnitt „Die Gabe der Autorität im Dienst der Kirche“ behandelt. Hier wird ein sehr wichtiger Fortschritt erreicht. In Anlehnung an die internationale anglikanisch/römisch-katholische Erklärung *Die Gabe der Autorität* erfolgt das Herangehen an das kontroverse Thema Autorität in der Kirche auf eine heilsame Weise, indem Autorität vor allem als Gabe aufgefasst wird.[13] Es ist die Autorität des ge-

[13] Die Gabe der Autorität, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung I, Frankfurt a. M./Paderborn 1983.

kreuzigten Christus, die der Kirche einwohnt, eine vom Wesen und der Ausübung weltlicher Autorität unterschiedene Autorität. Dies bereitet den Boden für das, was dann über den „Dienst" der Autorität gesagt wird und erlaubt ein sehr viel verständnisvolleres Herangehen an die Rolle des Amtes der Aufsicht: ein Dienst der Koordination, eine Aufgabe, die Kontinuität des apostolischen Glaubens und die Einheit des Lebens aufrechtzuerhalten, Aufsicht über den Dienst (*ministry*) der Kirche, die als *diakonia* verstanden wird. Das Amt der Aufsicht sollte niemals getrennt von anderen ausgeübt werden, sondern „kollegial und gemeinschaftlich". Um der rechten Ordnung willen ist es allerdings nötig, dass eine Person die Versammlungen zusammenruft und ihnen vorsitzt. Dies führt zu der Frage, wie „ein Dienst zur Förderung der Einheit der Kirche auf weltweiter Ebene zu verstehen und auszuüben sein könnte" (§ 57). Der Text behandelt die Frage eines Amtes der Aufsicht auf weltweiter Ebene weitergehender als alle früheren multilateralen gemeinsamen Erklärungen. Ohne entsprechende Antworten der Kirchen auf diese Frage der Autorität kann natürlich nicht gesagt werden, dass eine entscheidende Konvergenz zu diesem Thema erzielt worden wäre. Indem aber Autorität als eine Gabe zum Dienst begriffen wird, ist ein Weg eröffnet für eine kreative zukünftige Diskussion. Durch sein Aufgreifen der Frage der Autorität und der Frage eines dienenden Amtes der Aufsicht hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einen vollständigeren ekklesiologischen Rahmen für ein Nachdenken über die wesentlichen Voraussetzungen der Einheit aufgestellt, der es erlaubt, in den kommenden Jahren die Diskussion zu einem Thema voranzubringen, das in den Vollversammlungserklärungen der letzten 50 Jahre regelmäßig zur Sprache gekommen ist.

Das letzte Kapitel „Die Kirche: In und für die Welt" ist ebenfalls bahnbrechend in seiner Aussage, dass die Einheit der Kirche nicht nur einen gemeinsamen Glauben und gemeinsame Sakramente erfordert, sondern auch gemeinsame, auf dem Evangelium beruhende Werte. Die Studie lädt die Kirchen ein, gemeinsam den Herausforderungen durch die heutigen Moralvorstellungen auf persönlicher wie gemeinschaftlicher Ebene zu begegnen und sie im Geiste gegenseitiger Aufmerksamkeit und Unterstützung zu bedenken. Die abschließenden Überlegungen über Kirche und Gesellschaft sind Beiträge zu einem ganzheitlichen Text, in dem die Einheit und die Mission der Kirche, ihr Dienst in und für die Welt, in der weiten Perspektive der Gemeinschaft, die Gott für die Kirche, für die Menschheit und für die ganze Schöpfung will, zusammengefasst werden. Dieses neue Dokument hat einen durchgehend einladenden Charakter. Vorschläge und Fragen laden die Kirchen ein, sich Themenbereichen, in denen Unterschiede bestehen, zuzuwenden und zu bedenken, ob diese Unterschiede kirchen-

trennend sind oder womöglich Ausdruck einer legitimen Verschiedenheit, die zum Reichtum und der Vielfalt eines Lebens in Einheit beitragen könnte. Diese neue ekklesiologische Studie sollte ein bedeutender Meilenstein der ökumenischen Arbeit zum Verständnis des Wesens und des Auftrags der Kirche sein und helfen, in den kommenden Jahren die fundamentalen Fragen zu beantworten, die am Anfang des Dokuments gestellt werden: „Wie können wir die Kirche erkennen, die das Glaubensbekenntnis die eine, heilige, katholische und apostolische nennt?“ und „Was ist Gottes Wille für die Einheit dieser Kirche?“

Die nach Busan Reisenden werden dieses ekklesiologische Dokument auf ihre Reise mitnehmen. Obwohl die Studie dort vorgestellt wird, wäre es unrealistisch zu erwarten, dass die Vollversammlung eine solche Studie in allen Details bedenken oder eine fundierte Reaktion darauf geben kann. Möglicherweise werden die Delegierten jedoch dieses Dokument den Kirchen zu einem ernsthaften Studium und einer offiziellen Stellungnahme empfehlen, in Unterstützung der Initiative, die der ÖRK-Zentralausschuss bereits im September 2012 ergriffen hat.

Eine Erklärung über die Einheit für die kommenden Jahre?

Es ist wichtig, dieses neue ekklesiologische Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht mit einer Erklärung der Vollversammlung über die Einheit zu verwechseln, die möglicherweise von der Versammlung selbst abgegeben werden wird. Auf Anregung des Generalsekretärs des ÖRK hin ist nämlich eine Erklärung in Vorbereitung, die von einer Gruppe vorbereitet wird, deren Mitglieder ein breites Altersspektrum umfassen, verschiedene ekklesiologische Traditionen repräsentieren und in die Arbeit ihre unterschiedliche Sachkenntnis und Beteiligung an den verschiedenen ÖRK-Programmen einbringen. Es gibt vieles, auf das bei der Formulierung dieser Erklärung zurückzugreifen ist: Die Einheitserklärungen früherer Vollversammlungen, die neue Studie zur Ekklesiologie sowie weitere Arbeitsergebnisse anderer Programme und Studien des ÖRK im letzten Jahrzehnt: die Erkenntnisse aus dem Projekt *Gerechte und integrative Gemeinschaften;* die Ergebnisse der Missionskonferenz zur Feier von Edinburgh 1910; die Erfahrungen aus dem Ökumenischen Begleitprogramm; die Botschaft der Friedenskonvokation und nicht zuletzt die Lernerfahrungen der letzten Jahre im Zusammenleben als eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich bemüht, das Konsensverfahren in die Praxis umzusetzen.

Was können wir von einer solchen neuen Erklärung erwarten? Sicher ein Bewusstsein dafür, in welchem Kontext Christen heute von der Einheit

sprechen: der unmittelbare Kontext von Südkorea und der globale Kontext, in dem die Menschen in der Spannung zwischen der größten Hoffnung und der tiefsten Verzweiflung leben. Die Reflexionen über das Thema der Versammlung werden uns gewiss den Machtmissbrauch ins Bewusstsein rufen, die Gefühllosigkeit gegenüber denjenigen, die selbst in ihrem Alltagsleben keine Privilegien und keine Einflussmöglichkeiten haben, den Missbrauch der Schöpfung und unsere Weigerung, nach Gerechtigkeit zu streben und für den Frieden einzustehen. Durch das Zusammentreffen mit Christen aus vielen verschiedenen und uns manchmal fremden Traditionen wird uns bewusst werden, dass Christen selbst in dieser Spannung zwischen Freude und Sorge leben. Seit der letzten Vollversammlung haben einige Kirchen neue Initiativen ergriffen auf dem Weg zur sichtbaren Einheit; in vielen Teilen der Welt arbeiten Christen zusammen in ihren örtlichen Gemeinschaften, sorgen für die Armen, speisen die Hungrigen und versammeln sich zum Gottesdienst. Aber es gibt auch Misserfolge: wir können uns nicht um den einen Abendmahlstisch versammeln; neue Spaltungen treten zwischen und in den Kirchen auf, während sie sich bemühen, auf verwirrende moralische Probleme eine Antwort zu finden; die anfängliche Begeisterung für die Einheit aller Christen scheint sich verflüchtigt zu haben und manche ziehen sich in ihre eigene Konfessionalität zurück. Unsere Zusammenkunft sollte uns Anlass geben zur Klage über unser Versagen sowie unsere Sehnsucht nach dem gemeinsamen Dienst für unseren einen Herrn erneuern. Jede kontextbewusste Erklärung zur Einheit muss sowohl Buße wie Sehnsucht ausdrücken.

Die aufregende Erfahrung des Zusammenseins, gemeinsam Gottesdienst zu feiern und einander über die Grenzen der kirchlichen Traditionen und die Kontinente hinweg kennenzulernen, mag uns helfen, die unlösbare Verbindung zwischen der sichtbaren Einheit der Kirche, der Einheit der menschlichen Gemeinschaft und der Einheit der ganzen Schöpfung wiederzuentdecken. In Gottes Willen sind sie untrennbar. Die Kirche ist aufgerufen, ausgerichtet auf das Leben und die Liebe des dreieinen Gottes zu leben und dabei stets nach außen zu wirken und in Treue zu ihrer Berufung die gute Nachricht von Gottes Reich der Gerechtigkeit und des Friedens in die Welt zu tragen. Jede Erklärung sollte nicht nur das bedenken, was bereits über die sichtbare Einheit in früheren Erklärungen gesagt worden ist, sondern auch einige der neuen Erkenntnisse aus der Arbeit zur Ekklesiologie aufnehmen. In einer Erklärung sollte das Thema Gerechtigkeit und Frieden nicht wie ein leeres Schlagwort klingen, das aus einer privilegierten Position heraus und mit leidenschaftslosem universalistischem Impetus gesprochen wird. Es sollte so angegangen werden, dass diejenigen, die an der Macht sind, sich herausgefordert fühlen, und diejenigen,

die inmitten von Ungerechtigkeit um ihr Leben kämpfen, die Frauen, die Opfer von Missbrauch sind, und alle, die in Gewalt verstrickt sind, die nicht von ihnen selbst ausgeht, Hoffnung schöpfen können.

Wir sollten eine Erklärung erwarten, die deutlich die Herausforderungen der nächsten Jahre benennt: jetzt für Gerechtigkeit, Frieden und die Heilung der Schöpfung einzutreten, für die dringenden, schmerzenden Nöte der heutigen Welt; zusammenzubleiben in der Gemeinschaft der Kirchen, die auch heute noch dem vorrangigen Ziel der Gemeinschaft verpflichtet ist, nämlich einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und in der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und gemeinsamen Leben in Christus findet; gemeinsam den uns alle betreffenden moralischen, sozialen, politischen und nicht zuletzt ökologischen Bedrohungen entgegenzustehen.

Es wird Aufgabe der Vollversammlung sein, jedem Erklärungsentwurf zur Einheit ihre eigene Prägung zu geben: im Lichte der Erfahrungen und der Sehnsüchte der Teilnehmenden und in dem Maße, wie sie zu einer Gemeinschaft der Reflexion zusammenwächst und lernt, zusammen zu beten – Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden. Eine Erklärung, die die Erfahrung des Zusammenseins und ein gründliches Nachdenken über die Lage der Welt und der Kirchen widerspiegelt und dabei stets fragt, was der Herr von uns fordert, könnte in den nächsten Jahren eine große Wirkung haben. Sie könnte eine stützende Vision für die ganze Arbeit, die umfassende Agenda des ÖRK im nächsten Jahrzehnt sein. Sie könnte eine motivierende Vision sein, die die Leidenschaft für die Einheit wieder entfacht und uns zu einem erneuerten Engagement in der gemeinsamen ökumenischen Reise führt – um Gottes und der Welt willen.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Gemeinsam für das Leben:

Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten

Die neue Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Christoph Anders[1] und Michael Biehl[2]





1. Verortung

Trotz einer Fülle von Dokumenten zum Thema Mission aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) stammt dessen einzige offizielle Grundsatzerklärung bereits aus dem Jahr 1982: Mission und Evangelisation.[3] Beiträge der nachfolgenden Weltmissionskonferenzen wiesen auf epochale Veränderungen in der politischen, religiösen und kulturellen Landschaft hin, markierten neue Herausforderungen der Missionstheologie und bildeten so den Bezugsrahmen anderer Texte über Mission aus dem Umfeld der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des ÖRK.[4] Vor diesem Hintergrund hatte die Kommission 2006 damit begonnen, eine neue Erklärung zu erarbeiten.[5] Die 2012 durch den ÖRK-Zentralausschuss per Konsensentscheidung einmütig ange-

1 Pfarrer Christoph Anders ist Direktor des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW), außerdem ist er der für Latein-Amerika zuständige Referent.

2 Dr. Michael Biehl ist im EMW zuständig für die Referate Theologische Ausbildung und Grundsatzfragen. Von 2001 bis 2012 arbeitete er als Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg und war seit 2003 ihr Geschäftsführender Studienleiter. Er ist Lehrbeauftragter am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

3 Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung; in: „Ihr seid das Licht der Welt". Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1980–2005, Genf 2005.

4 Vgl. „Ihr seid das Licht der Welt", a. a. O., passim.

5 Der Themenkomplex Mission hatte bei den Vollversammlungen in Harare (1998) und Porto Alegre (2006) keine relevante Rolle gespielt.

nommene neue Missionserklärung (ME)[6] soll jene von 1982 nicht ersetzen, sondern ergänzen. Der neue Text greift Themen auf, die damals noch nicht so virulent waren und verortet sie in der Welt des 21. Jahrhunderts: Mission und Evangelisation in veränderten Kontexten.

Neuere Debatten im ÖRK und in ökumenischen Netzwerken haben sich in einer Reihe von Missions-Dokumenten niedergeschlagen, die zugleich über das Spektrum der Mitgliedskirchen des ÖRK und deren theologische Prägungen hinausweisen.[7] Einige der Anliegen hat die ME aufgegriffen und gehört damit in den Zusammenhang der Jubiläums-Konferenz von Edinburgh 2010[8], des 3. Kongresses für Weltevangelisation in Kapstadt von 2010[9] und nicht zuletzt der viel beachteten ÖRK-Erklärung „Das Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex".[10] Die Qualität der Diskussion über die neue ME wird sich auch daran zeigen, inwieweit sie diese grenzüberschreitenden Bezüge zu anderen theologischen „Landschaften" fokussieren kann.[11]

2. Entstehung und Aufbau der Erklärung

2.1 Vorentwürfe der ME entstanden auf der Grundlage von acht Studiendokumenten aus vier CWME-Arbeitsgruppen und drei ökumenischen Netzwerken.[12] Der von einer CWME-Redaktionsgruppe auf dieser Basis erstellte Text wurde nach weiteren Überarbeitungen beim sog. „Mission-Pre-

6 www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/weltmission-und-evangelisation/gemeinsam-fuer-das-leben-mission-und-evangelisation-in-sich-wandelnden-kontexten.html (20.02.2013).

7 Insbesondere für das hundertjährige Jubiläum der ersten Weltmissionskonferenz Edinburgh 2010 (und dann auch für die ME) haben sich neben den ÖRK-Mitgliedskirchen die Römisch-katholische Kirche, Vertreter der Pfingstbewegung, der Lausanner Bewegung, der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) und eine Reihe ökumenischer Netzwerke engagiert.

8 Vgl. insbesondere *Daryl Balia* and *Kirsteen Kim* (eds.): Witnessing to Christ Today. Edinburgh 2010, Vol. II, Oxford 2010, sowie *Kirsteen Kim and Andrew Anderson* (eds.): Mission Today and Tomorrow. Edinburgh 2010 (Regnum Edinburgh 2010 Series), Oxford 2011 (eine deutsche Dokumentation ist beim EMW in Vorbereitung).

9 Zum Text: *Birgit Winterhoff, Michael Herbst und Ulf Harder* (Hg.): Von Lausanne nach Kapstadt. Der dritte Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vluyn 2012, 224–286.

10 www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/das-christliche-zeugnis-in-einer-multireligioesen-welt.html.

11 In die ME sind vielfach Verweise auf die oben genannten Dokumente aufgenommen.

12 Diese Studiendokumente sind: Companions in the Spirit – Companions in Mission. Re-

Event", einer Konsultation in Manila (März 2012), vorgelegt.[13] Kommentare und Anregungen wurden gesammelt, der Text überarbeitet[14] und mit wenigen Veränderungen verabschiedet.

2.2. Die offizielle Fassung der ME enthält vier Hauptteile, die gerahmt werden von einem eröffnenden Abschnitt „Gemeinsam zum Leben", der zehn zentrale Herausforderungen nennt (1–11)[15] sowie einem Schlusskapitel „Fest des Lebens" mit zehn Grundüberzeugungen, die die Eingangsfragen aufnehmen (101–112).

2.2.1 Das erste Kapitel „Geist der Mission: Atem des Lebens" (12–35) entfaltet in vier Abschnitten die Grundlagen einer „Mission des Geistes", unter Berücksichtigung unterschiedlicher pneumatologischer Verständnisse in der Mission des dreieinigen Gottes. Deren Beginn wird in der Schöpfung verortet. Zu den Gaben des Geistes zählt die Unterscheidung zwischen solchen Kräften, die dem Leben dienen, und jenen, die es bedrohen oder zerstören. Deshalb ist auch Mission in Kämpfe verwickelt, aber zugleich dazu verpflichtet, die Leben spendende Weisheit des Geistes in allen Kulturen anzuerkennen. In solchen Bemühungen spielt eine verwandelnde (transformative) Spiritualität eine zentrale Rolle, die missionarisch ist, wenn sie auf ein Leben in Fülle ausgerichtet ist.

2.2.2 Im zweiten Kapitel „Geist der Befreiung: Mission von den Rändern her" (26–54) wird eine Gegenüberstellung von Menschen an den Rändern der Gesellschaften, den Marginalisierten, und jenen in den Zentren eingeführt. Ungerechte Machtverhältnisse führen dazu, dass ersteren Gerechtigkeit und Menschenwürde vorenthalten werden, während letztere über Zugang zu Rechten und Freiheiten verfügen. Mission hat diese Exklusions-Strukturen zu kritisieren, sich ihnen zu widersetzen und sie mit dem Ziel von Gerechtigkeit und Achtung der Würde aller Menschen zu verändern. Ein kämpferischer Einsatz für Befreiung und Versöhnung ist verbunden mit der Entlarvung von Mächten und menschenfeindlichen Ideologien. Mission steht im Dienst von Gerechtigkeit und Inklusion und

flections on Mission and Spirituality; God's Transforming Spirit: Reflections on Mission, Spirituality and Creation; Evangelism: Witnessing to the Hope in Christ; The Church as Mission in Its Very Life: Toward Common Witness to Christ and Visible Unity; Witnessing to Christ today: Promoting Health and Wholeness for All; Mission from the Margins: Toward a Just World; Churches in Ecumenical Transition: Toward Multicultural Ministry and Mission; Mission in the Context of Empire: Putting Justice at the Heart of Faith. Vgl. International Review of Mission (IRM) 101, 2012.

13 Zu den ca. 220 Teilnehmenden zählten Kirchenvertreter/innen, Missionspraktiker/innen, Vertreter/innen von ökumenischen Netzwerken und Missionstheologen/innen.

14 Allerdings wurde dabei eine Reihe von markanten Änderungswünschen nicht aufgenommen. Die wesentlichen Texte der Konsultation sind dokumentiert in: New WCC Ecumenical Affirmation on Mission and Evangelism, IRM 101, 2012, v. a. Report of Listeners Group, 422–436.

will durch proklamierte und praktizierte Gastfreundschaft und Gewaltfreiheit jegliche Diskriminierung überwinden. Gemeinden sollen gemeinschaftszentrierte Gegenkulturen entwickeln, in denen es zu Heilungen und Erfahrungen von Ganzheit kommt, und keine Allianzen mit den Zentren der Macht eingehen. Mission verbindet die prophetische Kritik an den Ursachen menschlichen Leids mit Gebet, Seelsorge und dem Eintreten für eine umfassende Gesundheitsversorgung.

2.2.3 Im dritten Kapitel „Geist der Gemeinschaft: Kirche unterwegs" (55–79) wird Mission im Leben der Kirche verortet. Die überfließende Liebe Gottes ist Quelle der Kirche, die „um der Mission willen ins Leben gerufen" wurde. Ohne Mission hört Kirche auf, sich an der Verwirklichung von Gottes Heilsplan für die Welt zu beteiligen. Ihr Zeugnis ruft die Kirchen zur Einheit in der Mission, die jedes Machtstreben über andere, jedes Konkurrenzdenken und insbesondere jede Form von Proselytismus ausschließt. Selbstentäußerung und Demut sind angemessene Haltungen in einer partnerschaftlich verstandenen Mission. CWME steht für die Einheit von Mission und Kirche, wonach die „ganze Kirche vom ganzen Evangelium der ganzen Welt Zeugnis geben soll" (65). Dies ist nur möglich, wenn der Geist Christen und Christinnen vielfältig zur aktiven Teilnahme an einer Mission bevollmächtigt, die für Einheit wirbt, auf Inklusivität und Respekt gegenüber anderen gegründet ist und an Prozessen von Heilung und Versöhnung teilnimmt. Sie überschreitet Grenzen durch Schaffung gastfreundlicher Räume und macht sich die Anliegen von Menschen in Migrationssituationen zu eigen. Vor allem lokale Gemeinden werden als „Pioniere" und als Orte mit besonderer Kreativität für Formen kontextualisierter Mission betrachtet.[16] Gottesdienst, Sakramente und kontextuelle Bibellektüre sind entscheidend wichtige Erfahrungsräume für Transformationen. Lokale Gemeinden haben das Potential, Barrieren zu überwinden, etwa durch ihre multikulturelle Zusammensetzung oder durch international verflochtene Partnerschaften.[17]

2.2.4 Im vierten Kapitel „Geist von Pfingsten: Gute Nachricht für alle" (80–100) wird Evangelisation als die Hinwendung der Kirche zur Welt entfaltet. Der alle betreffende Aufruf zu einer Evangelisation „nach der Weise Christi" muss sich auch im interreligiösen Dialog und einer gelebten Wertschätzung gegenüber anderen Kulturen praktisch bewähren. In der Vergangenheit habe es allerdings auch Formen von Evangelisation gegeben, die

15 Die Ziffern beziehen sich auf die jeweiligen Abschnitte in der ME.

16 Genannt werden u. a. neues Klosterleben, missionarische Pilotprojekte, Versammlungen in Kneipen, Cafés und umfunktionierten Kinos.

17 Hier erfolgt eine aufschlussreiche Betrachtung zu den ambivalenten Folgen von missio-

das Evangelium verraten hätten. „Authentische Evangelisation“ dient dagegen dem Aufbau von tragfähigen Beziehungen, die die Grundlage einer „Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl“ legen.[18] Wer die Praxis einer sich verwundbar haltenden und sich selbst entäußernden Christusnachfolge lebt, muss mit Verfolgung durch unterdrückerische Kräfte, mit Leid und Martyrium rechnen.

Christen bringen nicht Gott in einen Kontext, sondern haben den zu bezeugen, „der bereits da ist“ (vgl. 93 f). Evangelisation bedeutet in einer pluralistischen Welt Dialog zwischen Partnern, im Wissen, dass Gottes Geist auch in anderen Kulturen erfahrbar ist. Wiewohl Evangelisation nicht der Zweck des Dialogs ist, hat „das Miteinanderteilen der guten Nachricht von Jesus Christus“ dort seinen legitimen Ort (95). Weil Dialog stets mit Respekt verbunden ist, ermöglicht er ein Sich-Einlassen auf die Verwurzelungen des Evangeliums in verschiedenen Kulturen, das sich allen Versuchen der hegemonialen Durchsetzung von Uniformität und Normen entgegenstellt.

„Die Pluralität von Kulturen ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens und gegenseitigen Verständnisses“ (100), und deshalb ist die Aufforderung, „bis an die Enden der Erde zu gehen“, auch der Ruf Jesu heraus aus allen Formen des Eigeninteresses.

Der Durchgang durch den Text macht die Vielfalt der behandelten Themen deutlich. Auch in ihrer mehrfach überarbeiteten Endgestalt wirkt die Erklärung über weite Strecken wie eine Momentaufnahme in einem laufenden Dialog. Viele ökumenische Schlüsselthemen werden eher nebeneinander gestellt als stringent verbunden oder aufeinander bezogen. Kritische Stimmen bemerken, dass das Dokument eher missiologische Reflexionen biete als eine Erklärung auf der Grundlage eines missionstheologischen Ansatzes.[19]

3. Ausgewählte Themen

Im Folgenden stellen wir vier Themenstränge vor, die durch besondere Akzente zur Diskussion einladen.

narischen Kurzeinsätzen, vgl. 76.

18 Vgl. 89 f. Hier wie in den folgenden Abschnitten wird explizit Bezug genommen auf die ÖRK-Erklärung „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“, a. a. O.

19 Der erste Entwurf der Erklärung von 1982 war im Wesentlichen vom damaligen CWME-Direktor, Emilio Castro, 1976 formuliert und dann mehrfach überarbeitet worden. Vgl.:

Als einer der neuen und weiterführenden Aspekte der ME wird der pneumatologische Ansatz hervorgehoben.[20]

Mission beginnt im Herzen des dreieinigen Gottes: „Wir glauben an den dreieinigen Gott, den Schöpfer, Erlöser und Bewahrer allen Lebens. Gott hat die ganze oikoumene nach seinem Bild geschaffen und ist in der Welt unablässig am Werk, um sich für das Leben einzusetzen und es zu schützen. Wir glauben an Jesus Christus, das Leben der Welt und die Inkarnation von Gottes Liebe für die Welt (Johannes 3,16). Für das Leben in seiner ganzen Fülle einzutreten, ist Jesu Christi höchste Aufgabe und Sendung (Johannes 10,10)."

Hier klingen bereits die Motive an, die die ME prägen: Geist, Liebe, Schöpfung und Fülle des Lebens. „Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes" (19, vgl. 37, 101). Der Geist wird als die Kraft eingeführt, die die Kirche bevollmächtigt, das Leben zu feiern und Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Kräfte zu leisten.[21] Diese pneumatologische Grundierung scheint in vielen Passagen durch, in der eine menschliche Mission dem alles durchdringenden Geist Gottes begegnet: nicht nur in der Gemeinschaft der Glaubenden, sondern in der ganzen Schöpfung und in der Weisheit, sowie der Wertschätzung des Lebens von indigenen Gemeinschaften oder unter Menschen mit anderen Glaubensweisen. Gottes Liebe, die Fülle des Lebens und die Botschaft der Versöhnung gilt allen. Das Gottesvolk wird durch die Begegnung mit diesen Zeichen und Wirkungen des Geistes verwandelt, der immer und überall präsent ist. Mission ist, geleitet durch den Geist, ein Entdecken der Präsenz Gottes, gemeinsam mit anderen. Das Entdecken der Fülle des Lebens und der Widerstand gegen Kräfte, die sie bedrohen, sind Aufgaben, die Christen und Christinnen gemeinsam mit Menschen anderen Glaubens und anderer Traditionen auf sich nehmen.

Hinter diesem weiten Ansatz tritt das Geschenk der Versöhnung Gottes mit seinen Geschöpfen zurück. Als „höchste Aufgabe" Jesu Christi wird hier sein Eintreten für die diesseitig verstandene Fülle des Lebens bestimmt. Während der Konsultation in Manila vermissten einige die Rede von Heil und Versöhnung, die in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi versprochen sind.

„Ihr seid das Licht der Welt", a. a. O., 4.

20 *Jooseop S. Keum,* Editorial, IRM 101, 2012, 1–5, hier: 3. Die Erklärung von 1982 argumentierte im Wesentlichen christologisch.

21 Dazu wird folgende Frage gestellt: „Wie gelangen wir ausgehend von einer neuen Wahrnehmung der Mission des Geistes zu einer neuen Vision von Gottes Mission in einer

In der ME werden verschiedene Verhältnisbestimmungen von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist vorgenommen und ihre Konsequenzen für das Missionsverständnis als Perspektiven unterschiedlicher kirchlicher Traditionen benannt. Zum einen wird der Geist beschrieben als an Christi Stelle tretend, nachdem dieser zum Vater aufgefahren ist. Dem entspricht Mission als Aussendung durch Christus.[22] Eine andere Richtung preist den Geist, der die Wahrheit ist und den ganzen Kosmos umfasst, als den Ursprung Jesu Christi. Die vom Geist gesammelte Gemeinde erfährt in der Feier der Liturgie den Vorgeschmack des Reiches Gottes und macht sich anschließend auf den Weg, die Botschaft in die Welt zu tragen. Mission ist hier nicht Ursprung, sondern Folge der Existenz der Kirche.

Beide Perspektiven lassen sich in unterschiedlichen Passagen der Missionserklärungen entdecken. Erstere betont den Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung oder die aktive Evangelisation als Sendung von Menschen. Die andere hebt eher die Mission Gottes, sein verwandelndes Handeln an Geschöpf und Schöpfung, das Wesen der Kirche und die Feier der Liturgie hervor, in der Menschen von Gott eingeladen, angesprochen oder beschenkt sind: ein Fest des Lebens.

Der pneumatologische Ansatz führt zum Nachdenken über eine missionarische Spiritualität (s. u.). Gegen einen oft anzutreffenden Anthropozentrismus in der Mission werden die Erde und die gesamte Schöpfung in den göttlichen Heilsplan einbezogen. Somit besteht ein enger Zusammenhang zwischen einer kosmischen Dimension der Mission Gottes und der Gabe einer verwandelnden Spiritualität an die Menschen. Andererseits scheinen manche Passagen die Transformation der Schöpfung fast in den Bereich menschlichen Handelns zu rücken. Dies führt zu einer missionarischen Orientierung „nach der Weise Christi", hinter der Mission als Verkündigung des Heilswerks Christi oft zurücktritt.

Welt, die heute von Wandel und Vielfalt geprägt ist?" (2)

22 Vgl. 16 u.17; diesem Abs. 16 wurde als Folge der Beratungen im Zentralausschuss der qualifizierende Satz hinzugefügt: „Eine pneumatologische Sichtweise der christlichen Mission erkennt also an, dass die Mission im Wesentlichen auf der Christologie basiert und das Wirken des Heiligen Geistes in Beziehung setzt zu der Erlösung durch Jesus

„Leben" ist der Begriff, der nach „Geist" am häufigsten genannt wird.[23] Die „Fülle des Lebens" gewinnt ihre Konturen vor allem aus der Gegenüberstellung zu Bedrohungen,[24] wird also indirekt bestimmt durch die Abwesenheit dieser Gefährdungen.

Dass in dieser Welt die diesseitige Fülle des Lebens nur an einigen Orten erlebt und an anderen verweigert wird, wird besonders in der Rede von den „Zentren" und „Rändern" deutlich.[25] Dieser Ansatz wurde hinterfragt, ebenso wie die damit verbundene Kritik an den „Zentren".[26] In dem diesen Passagen zugrunde liegenden Studiendokument[27] sagen einige Gemeinschaften über sich selbst, dass sie sich an die Ränder ihrer jeweiligen Umwelt und Gesellschaft gestoßen sehen (Dalits, Indigene Völker, Minderheiten).[28] Durch die Aufnahme in das größere Dokument vermischt sich das „wir" ihrer Selbstaussagen mit dem „wir" des Gesamttextes. So wird an manchen Stellen undeutlich, wer vom „Rand" her und wer aus dem „Zentrum" spricht, bzw. wo das jeweilige Zentrum zu lokalisieren ist, das von den Rändern her angefragt wird. Sind es Machtzentren innerhalb von Gesellschaften, die zu Exklusionen und Unterdrückung führen?[29] Hervorzuheben ist, dass die Rede von den „Rändern" und „Zentren" die Einsicht umsetzen will, dass wir längst nicht mehr von einem „Norden" oder „Süden" sprechen können. Sie weist hin auf Machtkonzentrationen, bringt marginalisierte Stimmen selbst zu Gehör und beharrt darauf, dass die Lebenserfahrungen der Menschen an den Rändern für die weltweite Mission von entscheidender Bedeutung sind. Trotz kritischer Anfragen müssen die Potentiale dieses Ansatzes geprüft werden.

Christus."

23 Verheißung des Lebens in Fülle, das bedrohte Leben, Leben in Einklang mit der Schöpfung, ganzheitliches Leben etc. "The statement affirms that the goal of mission is affirming Life in all its fullness. As God's mission is life-giving mission, it attempts constantly to discern how we can together participate in *missio spiritus* through our common witness. Particularly, the new affirmation aims at developing further the so-called 'San Antonio Position' by including 'wisdom of life'." *Keum,* Editorial, a. a. O., 3.

24 Unterdrückung, Verfolgung, Hunger, Verweigerung von Würde; die Gebrochenheit, die Behinderte oder HIV/Aids-Erkrankte als Folge ihrer Ausgrenzung erfahren.

25 S. o. zu Abs. 36–49, und in weiteren Passagen.

26 Vgl. dazu besonders den Abschnitt in: Listeners Report, a. a. O., 428–430.

27 Vom Netzwerk für „Gerechte und inklusive Gemeinschaften".

28 Vgl. dazu: Mission from the Margins: Toward a Just World, in: IRM 101.1 (394), 2012, 170 ff.

29 Außerdem würden zwar die „Ränder" (margins) betont, jedoch nicht ausreichend die

Diese Abschnitte stehen in einer gewissen Spannung zu Passagen, in denen das diesseitige „Leben in Fülle“ als Gabe Gottes interpretiert wird: Wann sind Wohlstand oder sogar Reichtum Ergebnis der ausgeübten Macht der Zentren und wann Segen Gottes?

3.3 Transformative Spiritualität

„Missionarische, verwandelnde Spiritualität“ (*transformative spirituality*) wird als Antwort auf das Wirken des Geistes in Mission, Kirche und Welt beschrieben.[30] Sie wird gelebt, sie verwandelt und stärkt als „Energie für ein Leben in Fülle“, für den Widerstand gegen alle Kräfte, die Leben „verweigern, zerstören und einschränken“ (29). Wenn ungerechte Systeme endloser Ausbeutung absolute Gefolgschaft verlangen, fordern sie zum Götzendienst auf, dem im Sinne einer Ökonomie des Lebens Widerstand zu leisten ist.[31] Hier und an anderen Stellen der Erklärung werden Überlegungen der „Imperium-Theologie“ aufgenommen, die seit einigen Jahren die weltweite ökumenische Diskussion heftig bewegen.[32] Zentraler Gegenstand der Kritik ist die „Ideologie des Marktes“ (7), die den Gott des Lebens durch „Mammon“ ersetzt hat und die mit unmäßigem Wohlstand für wenige die gesamte Menschheit und Schöpfung bedroht. Deshalb wird zentral danach gefragt, wie der „Geist des Marktes“ besiegt werden kann. In den Schlussthesen wird bekräftigt, dass Mission prophetisch die „Ökonomie der Habgier“ anzuprangern und eine „Gegenkultur“ anzubieten habe, die aus der „göttlichen Ökonomie der Liebe, des Miteinanderteilens und der Gerechtigkeit“ lebt (108).

Die Rede von der vom Geist gewirkten, verwandelnden Spiritualität prägt die Erklärung. Dahinter tritt die verwandelnde Kraft des Kreuzes Christi, gerade im Licht des Ostergeheimnisses (32, 33), zurück. Das Kreuz kann Menschen in Situationen von Unterdrückung und Verwundung stärken, ihren Überzeugungen treu zu bleiben, auch in Verfolgung und Martyrium. Allerdings ruft uns das Kreuz Christi im Kern zur Buße, zum Verzicht auf Privilegien zugunsten derer auf, die entmachtet worden sind (33). So treibt uns die Neues schaffende und Veränderung bringende Kraft des Geistes auf Wege der Solidarität.

missionarische Macht der Marginalisierten – so weitere kritische Rückfragen.

30 Hier werden die Einsichten aus einem der genannten Studiendokumente zu Mission und Spiritualität und der Manila-Konferenz aufgenommen. Vgl. IRM 101.1 (394), 2012, 43 ff; vgl. dazu IRM 101.2 (395), 2012, 322 ff.

31 Vgl. IRM 101.1 (394), April 2012, 43 ff.

32 In diesem Zusammenhang wird verschiedentlich auf Texte aus dem AGAPE-Prozess oder

Markant werden die transformierenden Aufgaben und Kräfte der christlichen Mission gegenüber ungerechten Machtverhältnissen beschrieben – sowohl in prophetischer Kritik als auch durch das Entwickeln und Vorleben einer Gegenkultur. Dies ist in dieser Form für eine ökumenische Missionserklärung beachtlich, gelingt es doch, Gemeinsamkeiten mit anderen Bereichen der ökumenischen Bewegung (Konziliarer Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung) zu verdeutlichen.

Zwei Rückfragen: In den kontroversen ökumenischen Globalisierungsdebatten stellt die „Imperium-Theologie" eine profilierte Position, jedoch nicht das gesamte Spektrum der von den Kirchen im Norden und Süden vertretenen Auffassungen dar. Ist die hier vorgenommene Gewichtung weiterführend für innerökumenische Debatten? Und: Wäre die Kennzeichnung spezifischer Charakteristika einer gelebten christlichen Spiritualität in Form (Kommunitäten, Basisgruppen) oder Inhalt (Leben aus der Vergebung) nicht auch ein lohnendes Unterfangen?

3.4 Evangelisation

Das Kapitel zu „Evangelisation" (80–100)[33] greift Vorarbeiten aus einem Studiendokument der CWME-Arbeitsgruppe „Mission and Evangelism" auf.[34] Der Abschnitt unterstreicht, dass auch ein weites Missionsverständnis nicht ohne die „ausdrückliche und absichtsvolle Bezeugung des Evangeliums" (81) auskommt. Hier wird in christologischer Konzentration betont, dass Evangelisation die „zentrale Bedeutung der Inkarnation, des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi eindeutig zum Ausdruck bringt, ohne der erlösenden Gnade Gottes Grenzen zu setzen" (80).

Die „Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge" wird betont, ohne andere Dimensionen von Mission auszuschließen:[35] „In einer Atmosphäre von Vertrauen, Dialog,

auf das Accra-Bekenntnis des Reformierten Weltbundes (30, 31) und deren harte Kritik der Folgen der Globalisierung Bezug genommen; das OIKOTREE-Forum hatte ein Studiendokument „Mission in the Context of Empire" für die Erklärung beigesteuert. Vgl. IRM 101.1 (394), April 2012.

33 Alle vier Unterabschnitte sind im Titel mit Evangelisation verbunden; ähnlich bereits in der Erklärung von 1982 und im CWME-Studiendokument „Mission und Evangelisation in Einheit heute" aus dem Jahr 2000. Vgl. „Ihr seid das Licht der Welt", a. a. O., 65 ff.

34 Vgl. Evangelism. Witnessing to Our Hope in Christ; in: IRM 101.1 (394), 2012, 79 ff; s. auch die entsprechenden Beiträge der Manila-Konferenz, in: IRM 101.2. (395), 2012, 376 ff.

35 Dies erfolgt mit ausdrücklichem Hinweis darauf, dass die Verhältnisbestimmungen von

Demut, Respekt und Solidarität, die Proselytismus und jede Form der Gewalt ausschließen, soll die Frohe Botschaft auch mit denen geteilt werden, die anderen religiösen Traditionen angehören (…), weil wir unseren Mitmenschen kein größeres Geschenk machen können."[36]

In der entsprechenden Eingangsfrage der ME wurde Evangelisation als wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Auftrages gesehen und eine zentrale Herausforderung darin erkannt, wie Gottes Liebe und Gerechtigkeit einer Generation nahe gebracht werden könne, „die in einer individualisierten, säkularisierten und materialistischen Welt lebt" (8). Darauf finden die vorgestellten Passagen allerdings kaum Antworten und auch die zusammenfassende Grundüberzeugung begnügt sich neben den christologischen Akzenten mit Hinweisen auf methodische Erneuerungen, „um die gute Nachricht mit Überzeugung, Überzeugungskraft und Inspiration kommunizieren zu können" (109). Aufschlussreich ist allerdings der Versuch, den Auftrag zur Evangelisation als Zentralbereich von Mission profiliert festzuhalten und durch die Verankerung im interreligiösen Dialog zugleich einer potentiell ausgrenzenden Dynamik zu entwinden.

4. Zusammenfassende Beobachtungen

Die ME ergänzt bestehende ÖRK-Erklärungen zur Mission um wichtige neue Entwicklungen und Themen der Weltchristenheit: Vielfalt, Transformation, Gerechtigkeit, Verändernde Spiritualität, Mission von den Rändern, ökonomische Globalisierung, Migration und multikulturelle Gemeinschaften. Der Vielgestaltigkeit der neuen „Landschaften" versucht die inklusive Vorgehensweise bei der Textentstehung zu entsprechen. Zum einen sind auch Einsichten aus bislang kaum akzentuierten theologisch-kirchlichen Traditionen eingebracht worden. Zum andern wurden Themenweite und inhaltliche Spannungen stehen gelassen und – auch in abschließenden redaktionellen Bearbeitungen der CWME Akteure – nicht harmonisiert.

Die vorgestellten Akzentuierungen lassen sich in folgenden Beobachtungen synthetisieren:

Mission und Evangelisation in verschiedenen Traditionen unterschiedlich sind.

36 Vgl. 81, 83 und 85; mit expliziter Aufnahme einer Formulierung aus dem Studiendoku-

Ein zentrales Thema ist – wie gezeigt – die Inklusion. Die Akzentuierung der Pneumatologie, der *missio spiritus* innerhalb der trinitarischen *missio dei,* bietet dafür den theologischen Rahmen. Die Fokussierung auf eine grenzüberschreitende, transformierende Kraft des Geistes Gottes und eine ihr entsprechende Spiritualität bietet ebenso innerchristliche Dialogpotentiale, wie sie Brücken baut für Gespräche mit Menschen anderer Religionen und nicht-religiösen Weltsichten. Solche entgrenzenden Denkfiguren sind zudem erkennbar anschlussfähig zu vieldimensionalen Diskursen der Globalisierung.

So ist es konsequent, dass jene christologischen Aspekte zurücktreten, die seit den Anfängen der Ausbreitung des Christentums bekenntnisbezogene Grenzziehungen mit sich gebracht haben. Wo – wie beim Thema Evangelisation – Christologie explizit zur Sprache kommt, wird sie eingebunden in Empfehlungen für angemessene, dialogische Formen, in denen das Evangelium miteinander geteilt werden soll. Von Jesus Christus wird vorzugsweise im Blick auf sein vorbildliches Leben gesprochen.

Innerhalb dieses Rahmens finden sich allerdings Themenstränge, die markant Grenzen ziehen. Dies gilt zum einen für die analytisch eher unscharfe und polarisierende Rede von Menschen, die entweder an den Rändern oder in den Zentren leben und unterschiedliche Aufgaben in der Mission der Kirche übernehmen sollen (*empowerment*/Teilhabe versus Machtverzicht/Umkehr). Zum anderen ist prophetische Kritik am Götzendienst von Mammon, Habgier und Leben zerstörenden Logiken des Weltmarktes ebenso angezeigt wie die Bildung von Gegenkulturen, die den Kräften des „Imperiums" standhalten und dieses transformieren sollen. Ökumenische Debatten in den zurückliegenden Jahren haben gezeigt, dass dieser dualistische Akzent in der kirchlichen Globalisierungskritik erhebliche Anstrengungen nötig macht, um gemeinsam getragene Positionen zu entwickeln. Die Frage, ob es – jenseits der vom Geist ermöglichten Umkehr – eine Gute Nachricht für die Menschen in den Zentren gibt, erfährt keine überzeugende Antwort.

Die Spannungen von Inklusion und Grenzziehungen zielen im Kern auf Fragen nach Teilhabe und Ausschluss, nach dem „wir" in der ME: Wo und wann sitzen „wir" ‚in einem Boot' und wo dezidiert nicht?

Joh 10,10 ist der wiederholt direkt oder implizit aufgenommene biblische Referenzpunkt der Erklärung. Deutlichen Beschreibungen von Leben zerstörenden Kräften stehen kaum konturierte Hinweise gegenüber, was diese Fülle des Lebens positiv ausmachen soll. So entsteht der Eindruck, als ginge es im Sinne einer umfassenden Teilhabe darum, Lebensbedingungen in den Zentren auch den Menschen an den Rändern zukommen zu lassen. Zugleich sind diese Bedingungen jedoch negativ konnotiert durch Begriffe wie Individualismus, Säkularismus und Materialismus. Zugespitzt ließe sich fragen: Wäre christliche Mission an ihr Ziel gekommen, wenn ein Leben in Fülle durch geisterfüllte gemeinsame Anstrengungen aller Menschen guten Willens im Hier und Jetzt verwirklicht wäre?

Der hier deutlich werdende, weitgehende Verzicht auf die eschatologischen Dimensionen christlicher Existenz ist auffällig.[37] Selbst in den Abschnitten zur Evangelisation unterbleiben Hinweise darauf, wie sich irdische Lebensfülle zur biblischen Rede vom ewigen Leben verhält. Gegenüber der transformierenden, allerorten wirkenden Kraft des Geistes treten eschatologische Vorbehalte und das Nachdenken über die Realität der Sünde mit ihren Auswirkungen in den Hintergrund. Dem entspricht ein Akzent auf dem „wie" der Mission, auf (un)angemessenen Formen von Mission und Evangelisation. Sie scheinen dann angemessen, wenn sie lebensdienlich sind. Doch was genau dies ist, wird eher vorausgesetzt, andere spezifisch christliche Elemente fehlen weitgehend. Hinweise etwa auf die Unverfügbarkeit des Lebens, auf seine durch Gentechnologie gegebene Bedrohtheit gerade am Anfang und Ende, auf die Aufgabe, empfangene Vergebung weiterzugeben, oder auf die Grenzen der Rede vom „gelingenden Leben" aufgrund seines grundsätzlich unvollendet, fragmentarisch bleibenden Charakters. Solche Akzente haben in diesem Ansatz keinen Platz gefunden.

Hier bietet der Text weitere Gesprächsmöglichkeiten, denn in Kirchen und darüber hinaus werden Fragen nach den Bedingungen eines „Guten Lebens" (buen vivir) oder die Verzerrungen eines „Wohlstandsevangeliums" heftig diskutiert. Und dennoch wäre genauer zu bestimmen, wie präzise Abgrenzungen möglich sind zwischen einer biblisch begründbaren Rede von Segen und Fülle auf der einen und einer irreführenden Verherrlichung von Gottes Wirken bei sozialem Aufstieg und wachsendem Wohl-

ment aus dem Jahr 2000.

37 Daran ändert auch der erst in der Einführung zu den abschließenden Grundüberzeugungen auftauchende Hinweis auf Mission als „vorbereitender Einladung zum Festmahl im

stand auf der anderen Seite. Es wird sich zeigen, inwieweit der hier gewählte Ansatz auch in anderen kirchlichen Debattensträngen Aufmerksamkeit finden kann. Aufgrund der engen Verflochtenheit von Mission, Spiritualität und Schöpfung legen sich z. B. Überlegungen zur Klimagerechtigkeit oder dem vorgeschlagenen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" nahe.[38]

5. Ausblicke

Die Verbreitung der ME hat begonnen. Übersetzungen und Bekanntmachung in den Mitgliedskirchen und darüber hinaus sind ebenso gewünscht wie kontextualisierende Beiträge.[39] Während der kommenden ÖRK-Vollversammlung in Busan sind verschiedene Foren vorgesehen, wo Konturen der zukünftigen ÖRK-Programmarbeit für Mission und Evangelisation erarbeitet werden sollen. Der ÖRK-Zentralausschuss hat die CWME bereits beauftragt, eine missionstheologische Einordnung anderer Religionen – über die wertschätzende Würdigung hinaus – zu vertiefen. Für die multireligiösen Konstellationen, in denen sich viele Kirchen weltweit befinden, ist das von großer Bedeutung.

In den letzten Jahren hat sich die Zusammenarbeit zwischen CWME und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung intensiviert.[40] Im Rahmen des skizzierten inklusiven Ansatzes werden weder kontroverstheologische Aspekte über Mission und Einheit der Kirchen, noch Bemühungen um theologische Konsense in diesen Fragen näher beleuchtet. Es finden sich eher Aussagen über die missionarische Dimension der Kirche und die vorgegebene, aber in der kirchlichen Praxis häufig unangemessen umgesetzte Untrennbarkeit von Mission und Kirche. Die Einheit in der Mission wird als Grundlage gesehen für eine sichtbare Einheit der Kirchen (vgl. 67–71). Bei aller Hochschätzung der Ortsgemeinden und ihrer missionarischen Möglichkeiten (vgl. 72 ff) ist nicht deutlich, wie das Verhältnis dieser Ortsgemeinden zu Kirchen im übergreifenden Verständnis zu sehen ist und worin ihr Beitrag zur wachsenden Einheit zwischen den Kirchen tatsächlich bestehen soll. Die vom Zentralausschuss empfohlene Fortset-

Reich Gottes" (101) nichts.

38 Vgl. Central Committee of the World Council of Churches; in: Minutes, WCC, Geneva 2012.

39 Mitglieder von CWME und die mit ihr verbundenen Netzwerke begannen deshalb Anfang 2013 mit der Erarbeitung von Begleitmaterialien für die Arbeit vor Ort.

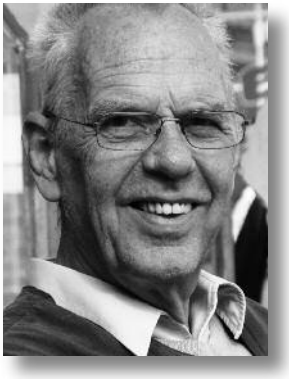
zung der Zusammenarbeit von CWME und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu den Fragen von Mission und Einheit ist deshalb folgerichtig.

Die Situation von Menschen und Kirchen im „Globalen Norden" wird verschiedentlich mit einer harschen Macht- und Ökonomiekritik verbunden. Neue Formen kontextueller Mission, z. B. in Europa, werden kaum erwähnt.[41] Dies ist gerade angesichts der Betonung von Themen wie Spiritualität, Schöpfungsbewahrung und Inklusion auch in diesen Kontexten wenig befriedigend. Wir sollten deshalb in unseren hiesigen Debatten mit gelassenem Nachdruck darauf beharren, dass die missionarischen Impulse unserer Gemeinden und Kirchen qualifizierter zur Kenntnis genommen werden – als Antworten auf die Realitäten von Individualisierung, neuen Medien und Säkularisierung. Wenn hierzu weiterführende Impulse erarbeitet werden, wird die ME auch bei uns ihren Sitz im Leben von Kirchen und Gemeinden finden. Die dafür notwendige sorgfältige Aufmerksamkeit hat sie allemal verdient.

40 Diese Bemühungen haben einen Niederschlag vor allem im 3. Kapitel der ME gefunden.

41 Vgl. aber die Überlegungen zu Ortsgemeinden und zu *emerging churches, fresh ex-*

Erwägungen zur neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen[1]



Theodor Ahrens[2]

Das Papier

Die „Landschaften" verändern sich weltweit. Nicht nur wirtschaftlich, finanzpolitisch oder ökologisch. Als Teil dieser Wandlungsprozesse und zugleich als Antwort auf sie legt die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK (CWME) – rechtzeitig vor der kommenden Vollversammlung des ÖRK Jahr in Busan, Südkorea – den Entwurf einer neuen Erklärung zum Verständnis und zur Praxis von Mission vor. Allerdings bestehen unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) unterschiedliche Auffassungen im Blick auf das Thema. Bei den protestantischen Kirchen des Nordens hat Mission als Zeugnisauftrag der Kirchen an ihrem jeweiligen Ort und bis an die Enden der Erde ihre Selbstverständlichkeit weitgehend eingebüßt. In vielen Kirchen des Südens hingegen gehört sie zum Kern ihres Auftragsbewusstseins und ihrer gelebten Praxis. Der Text hält fest, was die ÖRK-Kirchen im Jahr 2013 über Grund, Ziel und Sinn ihres Weltbezuges gemeinsam sollten sagen können.

1 Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. Proposal for a new Affirmation on Mission and Evangelism Submitted by the Commission on World Mission and Evangelism (CWME). Deutsche Übersetzung: Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten; in: www.oikoumene.org/de/ dokumentation/documents/oerk-kommissionen/weltmission-und-evangelisation/gemeinsam-fuer-das-leben-mission-und-evangelisation-in-sich-wandelnden-kontexten.html (20.02.2013).

2 Prof. Dr. Theodor Ahrens (em.) hatte den Lehrstuhl für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg inne.

ÖR 62 (2/2013), S. 200–214

Die Erklärung zielt darauf, „… eine enge anthropozentrische Sichtweise [scil. der Mission] zu überwinden und uns auf Formen der Mission einzulassen, die unsere versöhnte Beziehung mit allem geschaffenen Leben zum Ausdruck bringen“ (19).[3] Der Text greift theologische Motive partikularer kirchlicher Traditionen auf, z. B. der Orthodoxie, des Zweiten Vatikanums, insbesondere befreiungstheologische und ökologische Anliegen, und nimmt sich aus wie ein Kaleidoskop des Inhaltsverzeichnisses der im *International Review of Mission* während der beiden letzten Jahrzehnte geführten missionstheologischen Debatte,[4] um sie zu einem neuen Leitbild christlicher Mission zu verknüpfen, das unter den Mitgliedskirchen zustimmungsfähig zu sein verspricht. Dieses Leitbild geht einher mit einem universalistischen und normativen Anspruch.

Missio Dei: Der universalistische Anspruch

Der universalistische Anspruch (15, 17) ist mit dem hier vorgeschlagenen Grundverständnis von Mission gegeben: Es besagt, dass das Schöpfungshandeln Gottes und sein fortdauerndes Wirken in der Geschichte das eigentliche Geschehen der Mission sind – die Transformation seiner Schöpfung in das Reich Gottes (105). Gott ist sein eigener Missionar. Die missionarische Aktivität der Kirchen wird nicht (mehr) über den Sendungsauftrag der 2. oder 3. Person der Trinität mit der göttlichen Mission verbunden, sondern – innertrinitarisch – mit dem Leben Gottes selbst.[5] Die Mission des dreieinigen Gottes zieht die Menschheit und die ganze Schöpfung in die Gemeinschaft mit Gottes eigenem Leben. Es wird also jenes Leben, das die innertrinitarischen Beziehungen erfüllt, in die Schöpfung vermittelt. Der ‚Gott des Lebens‘ ist Ursprung, Inhalt und Legitimation lebensdienlicher Mission. Mit der Verankerung des Missionsverständnisses in den innertrinitarischen Beziehungen wird ein normativer Ansatz für die Bestimmung des Weltverhältnisses der Kirchen gewählt und eine universalis-tische, heilsgeschichtliche Perspektive zur Geltung gebracht. Alles, was einem ‚Leben in Fülle‘ förderlich ist, insbesondere der Befreiung

[3] Die Ziffern in Klammern verweisen jeweils auf den entsprechend nummerierten Absatz im Dokument.

[4] Merkwürdigerweise wird der Genderdiskurs überhaupt nicht aufgenommen, ebenso wenig die Debatte um distanzierte Kirchlichkeit in Europa.

[5] Der trinitarische Ansatz nimmt Anliegen der orthodoxen Tradition auf und hat Parallelen in der Missionserklärung des Zweiten Vatikanums. Allerdings zielt *Ad Gentes* zufolge die Missio Dei auf Evangelisierung und Einpflanzung der Kirche (AG 5).

unterdrückter Völker, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften, einer ‚Überwindung des Marktes' und der Wiederherstellung der Schöpfung, ist Mission (102, 105) – eine enorme Ausweitung des Missionsbegriffs.[6] Die Missionspraxis der Kirchen ist als Beitrag zu dem weltweiten Wirken Gottes als Schöpfer und Heiliger Geist zu erhellen (24, 27). Der dreieinige Gott beteiligt alle Menschen, insbesondere die Kirchen, als geistbewegte, entschiedene Aktivisten an dem, was Gott in seinem Wirken als Heiliger Geist zugunsten eines Lebens in Frieden und Gerechtigkeit und letztendlich der Transformation seiner Schöpfung in sein Reich wirkt.

Es bleibt ein „gewagtes Unterfangen aus Sätzen über die immanente Trinität direkte Sätze über das Zusammenleben der Menschen abzuleiten. … Es fragt sich, ob hier nicht aufs Neue eine ‚deduktive' Theologie, sozus. eine Trinitätslehre ‚von oben' entworfen wird"[7] – nicht weniger triumphal als vorherige Entwürfe.

Der Text privilegiert eine direkte Verknüpfung von Schöpfungstheologie und Pneumatologie. Der zweite Glaubensartikel tritt in den Hintergrund. Damit wird der trinitarische Ansatz ein Stück weit zurückgenommen und Raum geschaffen für mystische Weltfrömmigkeit (23) und, auf der Basis der Annahme einer göttlichen Inspiration aller Kulturen,[8] ein Gefälle in Richtung auf eine Theologie der Kulturen angelegt.

Was die Verortung des Geistwirkens im Zusammenhang eines trinitarischen Ansatzes angeht, fasst der Text zwei Optionen ins Auge: Wird der Heilige Geist als Geist „von Christus" (16), mithin als Vergegenwärtigung des abwesenden Jesus verstanden, führt das, der Erklärung zufolge, „zu einer Missiologie, die sich auf die Aussendung und das Hinausgehen in die Welt konzentriert" (16). Wird hingegen auf das kosmische Wirken des Geistes abgehoben, das auch als „Ursprung Jesu Christi verkündet" wird (17), dann lässt sich von einer relativen Selbstständigkeit des Geistes reden. – Im Hintergrund steht die alte *filioque* Problematik.[9] – Im weltweiten Wir-

6 Diese war schon angelegt in der Missionserklärung des ÖRK von 1982. Vgl. *Joachim Wietzke,* in: Auswertender Rückblick, in: *Ders.* (Hg.): Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, Leipzig 1993, 425–443, dort 427.

7 *Dietrich Ritschl/Werner Ustorf:* Ökumenische Theologie. Missionswissenschaft, Stuttgart 1994, 39, vgl. 37–43. Vgl. Kritische Erwägungen zum Missio-Dei-Theologumenon bei *Theodor Ahrens:* Mission unter Missionen, in: *Ders.:* Zwischen Regionalität und Globalisierung, Studien zu Mission, Ökumene und Religion, Ammersbek/Hamburg 1997, 15–51, dort 25–30.

8 Vgl. z. B. 27: „Der Geist inspiriert menschliche Kulturen und weckt Kreativität; daher ist es Teil unserer Mission in jeder Kultur und in jedem Kontext Leben spendende Weisheit anzuerkennen. …"

9 Sie wird in 16 und 17 angesprochen. Die orthodoxe Tradition bestreitet nicht, dass der Geist innerhalb der Heilsgeschichte auch vom Sohn gesandt wird, „bestreitet aber, dass

ken des Geistes kündigt sich das Reich Gottes an. Missiologie wird von der Pneumatologie her aufgebaut.[10] Das ist die Option, die unser Text favorisiert. Mit Hinweis auf Joh 16,13 wird der Geist Christus vorgeordnet – „der Heilige Geist als Ursprung Christi", die Fortsetzung in 16,14 hingegen – „aus dem Meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen" ignoriert (17).[11]

Die damit vollzogene Weichenstellung ist m. E. von folgenden Prämissen getragen: Es wird stillschweigend vorausgesetzt, dass eine Variante, die den Verkündigungsauftrag ins Zentrum rückt, unzureichend ist, um in den Krisen der globalisierten Welt adäquate Antworten zu erarbeiten, und dass eine christologisch fokussierte, kerygmatisch geprägte Mission der Kirchen geeignet sein dürfte, religiöse Konflikte zu verschärfen.[12] Das ist selbstver-

dieser ‚ökonomische' Sachverhalt ebenfalls für die immanent-ewige Trinität gelte". (*Wolf-Dieter Hauschild:* Art. Geist/Heiliger Geist, in: TRE 12, 203). Zur Orientierung vgl. Ökumenisch den Glauben bekennen. Das Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 als verbindendes Glaubensbekenntnis. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses (ÖSTA) des DNK/VELKD, in: *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands,* Texte aus der VELKD 139/2007, Amt der VELKD, Hannover. *Henning Wrogemann* hat in seinen „Überlegungen zur Notwendigkeit und Problematik einer trinitarischen Begründung der Mission" gezeigt (ZMiss 23, H. 3, 1997, 151–165), wie unterschiedlich das orthodoxe Anliegen in der protestantischen Tradition missionstheologisch aufgenommen worden ist. *Jürgen Moltmann* (Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 69–73) argumentiert, dass die innertrinitarischen Verhältnisbestimmungen auch für die Trinität *ad extra* gelten. So auch der Text der VELKD, 23. *Dietrich Werner* (Mission für das Leben – Mission im Kontext, Rothenburg 1993) sieht das weltweite Wirken des Geistes im Schrei der Geschaffenen nach Leben, während das Wirken des Sohnes Gottes Zukunft in Wort, Sakrament und Gemeinschaft konkrete Gestalt werden lässt (*Werner,* 451). Wrogemann plädiert dafür, das Wirken des Geistes nicht nur negativ im Schrei der unerlösten Schöpfung zu orten, sondern, im Anschluss an Claus Westermanns Unterscheidung vom stetigen, segnenden Handeln und dem in Ereignissen konkret werdendem Rettungshandeln Gottes, auch positiv zu fassen. Der Geist wirke in ‚relativer Eigenständigkeit' (163) auch in den Religionen Segen und ermögliche „dadurch Menschen Leben, Frieden und konviviales Miteinander" (163). „In anderer Weise" wirke der Geist jedoch, „indem er das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus vergegenwärtigt und zu erkennen lehrt" (163). Das läuft auf die vertraute Unterscheidung von *creatio continua* und *gubernatio* einerseits und Erlösung und Vollendung andererseits hinaus.

10 Für solche Ansätze vgl. z. B. *Anna Maria Aagaard:* Missiones Dei. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis von Mission, in: *Vilmos Vatja* (Hg.): Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche, Göttingen 1973; *Hendrikus Berkhof:* Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1988; *John V. Taylor:* Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt, Düsseldorf 1977.

11 Dieses Beispiel veranschaulicht zugleich den durchgängig merkwürdigen Schriftgebrauch der Erklärung.

12 Vgl. 80 ff. Dem Plädoyer für eine kerygmatisch orientierte Missionspraxis, das im wesentlich evangelikale Anliegen und Terminologie aufgreift, folgt 86–90 ein entsprechendes Caveat, das die Gefahren und Gefährdungen dieses Zugriffs benennt.

ständlich immer möglich, aber keineswegs unvermeidlich. Sodann: Die Interdependenzen der global vernetzten Gesellschaften zwingen alle Menschen in eine Schicksalsgemeinschaft. Von christlicher Seite erfordert dies eine Antwort, die auf übergeordnete, am gemeinsamen Überlebensinteresse aller ausgerichtete Werte abstellt. Statt *einer* religiösen Tradition die Kompetenz zuzuschreiben, die von Gott gewährte Versöhnung der Welt zu bezeugen (2Kor 5), geht es in dieser erweiterten Missio-Dei-Perspektive um eine Spiritualität und Ethik, die im Verein mit den Beiträgen aus anderen Religionen dem gemeinsamen Leben dient.

Wenn Mission „mit Gottes Schöpfungsakt beginnt und in der Neu-Schöpfung durch die lebendig machende Kraft des Heiligen Geistes *fortgesetzt* wird" (103, Hervorhebung TA), dann wirft diese Formulierung die Frage nach dem Stellenwert des Gekommenseins Jesu auf. Wenn um das Kommen des Reiches Gottes nicht gebetet werden kann ohne Rückbezug auf das Reich, das mit Jesus gekommen bzw. auf die Fülle des Lebens, die im Glauben an ihn schon erschlossen ist (vgl. Joh 3,15.36; 6,47 *‚Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben',* 20,31), dann bleibt das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie wechselseitig und die Kirche – als Glaubensgemeinschaft – eine von der Welt unterschiedene Gemeinschaft.

Die unterschiedlichen sozialen und intellektuellen Gestalten des Christentums beziehen sich alle auf ein- und dasselbe Ereignis, durch das es begründet wurde: das Gekommensein Jesu Christi. In der Formulierung eines ebenso evangeliums- wie zeitgemäßen Missionsverständnisses geht es um Treue und Differenz gegenüber *diesem* Gründungsereignis. Das unter den Bedingungen des Bösen vor Gott und zugunsten aller Menschen gelebte Leben Jesu, seit Ostern Wort geworden, seit Pfingsten in allen Sprachen vermittelbar, verändert das Arsenal eingespielter Wahrnehmungen und des Verstehens und lässt einen anderen Typ des Weltbezugs zu. Ein Leben im Geiste Jesu steht allen Menschen offen – als ‚Angeld'. In der Offenheit und Unbestimmtheit einer gegebenen Situation, in der Zeichen des Reiches Gottes in Natur und Geschichte keineswegs offenkundig sind, lenkt der Geist die Aufmerksamkeit auf den inkarnierten Logos, den Sohn. In der Arbeit am Erzählzusammenhang der Evangelien, insbesondere der Passionsgeschichte, geht den Gläubigen auf, was ein Leben im Geiste Jesu bedeuten und wie es Gestalt gewinnen könnte. Die Grenzen der Teilhabe am Geist werden reflektiert in den Polaritäten von ‚Geist' und ‚Fleisch', ‚neuem Leben' und ‚altem Adam', ‚schon' und ‚noch nicht', Gesetz und Evangelium. Dem Entwurf fehlt eine Reflexion auf den Glaubensbegriff, um klarzustellen, dass der Messias gekommen ist, und in welcher Hinsicht sein Kampf mit den Mächten der Finsternis den Gläubigen zugutekommt. Der Begriff wird zwar angesprochen (8, 84) und im Gegensatz zum Glau-

ben an den Mammon gestellt (7), allerdings bleibt dies ohne Konsequenzen für die Erklärung insgesamt. Die Besonderheit des christlichen Glaubens ist die Bezogenheit auf Jesus als seinen Grund. Das Leben wird dadurch radikal verändert, dass es seine Ortsbestimmung außerhalb seiner selbst erhält als Teilhabe am Leben, das in Christus erschienen ist (Phil 1,21). Der mitten im zeitlichen Leben gelebte Glaube ist die Partizipation am Ewigen Leben Gottes.[13] Das zu bezeugen ist das Alleinstellungsmerkmal christlicher Mission.

An die Stelle des für die Vermittlung von Pneumatologie und Christologie zentralen Glaubensbegriffs rückt das Wort Spiritualität – begreiflich, wenn das Wirken des Geistes in die Polarität von Schöpfungstheologie und Eschatologie eingestellt wird. Was die Verfasser unter Spiritualität verstehen wollen, bleibt unbestimmt. Spiritualität wird zu einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Kategorie. Mit dieser terminologischen Verschiebung wird Missionstheologie zu einer Hermeneutik gelebter Religiosität, die die Antworten auslotet, die in anderen Kulturen auf den Anruf des Geistes gegeben wurden (27, 94) – doch von welchem Erkenntniszentrum herkommend? Die Alternative wäre eine Hermeneutik der Kommunikation des Evangeliums. Wie findet ein Mensch in seinen Beziehungsfeldern und mit seinen Lebensgeschichten zu einem verantwortlichen ‚Ja' zum Leben, zur Beziehung mit Gott und anderen Menschen? Was ist Glaube? Die Fähigkeit zu einer eigenen Antwort und damit zu einem eigenen Wort kann aus der gegenseitigen Resonanz der eigenen Lebensgeschichten und der biblischen Erzählungen erwachsen![14] Das Verhältnis von Pneumatologie und Christologie ist nicht zu explizieren ohne Rekurs auf den Begriff des Glaubens.

Fülle des Lebens

Die Mission des dreieinigen Gottes zielt auf ein Leben in Fülle für alle und alles. Das ist der Cantus Firmus der Erklärung. Welche Voraussetzungen werden gemacht, um der Frage nach einem ‚richtigen Leben im falschen' (Theodor Adorno) Substanz zu verleihen? Zunächst wird der Begriff des Lebens im Spannungsfeld des ersten und des dritten Glaubensartikels

13 Vgl. dazu *Gerhard Ebeling:* Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen 1979, 105–110; und *Traugott Koch:* Das ewige Leben und der Tod, Stuttgart 2009, 71 ff.

14 Ich greife zurück auf Formulierungen von *Elisabeth Parmentier,* vgl. *Dies.:* Praktische Theologie als Resonanz auf die Wirkungsmacht der biblischen Offenbarung. Ein Beitrag aus der französischsprachigen Theologie; in: EvTh 72, 4/2012, 306–320, 307, vgl. bes. 313 f.

verortet. „Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes. Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt alle … ein“ (19). Sodann wird die Metapher ‚Fülle des Lebens‘ fast ausschließlich ausgerichtet an ethischen Themen wie Befreiung der Unterdrückten, Gerechtigkeit und Umweltethik. Die Erklärung nimmt damit Fäden des seit Vancouver 1983 angestoßenen Studienprozesses des ÖRK ‚Theologie des Lebens‘ und des Konziliaren Prozesses ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ auf. Damit sind die Kernbegriffe bezeichnet, auf die hin ein ‚Leben in Fülle‘ gelebt werden sollte.[15] Der Fokus liegt auf einem Leben in solidarischen Gemeinschaften und mit ihrer Umwelt. Das ist insofern begreiflich, als menschliche Zivilisationen ein lebensdienliches Miteinander und ihr Verhältnis zur Natur in einem bislang nicht erreichten Ausmaß beschädigen. Vor der dunklen Kontrastfolie exzessiven Konsumverhaltens, der Ausbeutung der Schöpfung (23) und der globalisierten Marktwirtschaft (31) verweist das Dokument auf das Wirken des Heiligen Geistes in den Kulturen (27) bzw. Gottes in den Religionen (94).[16] Demnach ist die Welt anscheinend voller für unzweideutig gehaltenen ‚Zeichen‘ dafür, dass alle miteinander unterwegs sind in das Reich Gottes: „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle und in all seinen Dimensionen eintreten, einschließlich der Befreiung der Unterdrückten, der Heilung und Versöhnung zerbrochener Gemeinschaften und der Wiederherstellung der Schöpfung“ (24, vgl. 21). Dies erkannt, gilt es, „gemeinsam mit dem Heiligen Geist daran zu arbeiten, Gottes Reich der Gerechtigkeit herbeizuführen“ (25). Die Erklärung spricht mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit von den Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes in der Welt. Doch welche Kriterien gibt es für die Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes? Das Papier verweist auf „Gottes Vision für die Welt, wie sie in Jesus Christus offenbart wurde“ (49). Reicht dieser Hinweis? Welche Gründe gibt es für die Annahme, Gott wirke schöpferisch und versöhnend in Natur und Geschichte? Die Schrecken dieser Welt stützen jedenfalls nicht ohne Wei-

15 Vgl. dazu *Uta Andrée:* Theologie des Lebens. Die lutherische Kirche in El Salvador auf dem Weg des Friedens und der Gerechtigkeit, Frankfurt 2005, 19 ff, 294 ff.

16 Im interreligiösen Dialog gilt es „Gott zu bezeugen, der bereits da ist“ (94). Das ist vorderhand die Aufgabe der Dialogpartner. Es wird nicht deutlich, ob die Erklärung den trinitarischen Ansatz auch religionstheologisch in Anschlag bringen will. Zur Leistungsfähigkeit trinitarisch orientierter Religionstheorien vgl. *Michael Hüttenhoff:* Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie? Kritische Überlegungen; in: *Christian Danz/Friedrich Hermann* (Hg.): Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen 2006, 67–92.

teres die Annahme, dass in und über allem ein Gott waltet, der dabei ist, Natur und Zivilisationen in sein Reich zu überführen. Wenn Glaubende in den genannten ‚Zeichen' Hinweise auf das Wirken Gottes meinen erkennen zu dürfen, ist das – vorderhand – ein kontrafaktisches Urteil. Die Neuheit eines Lebens im Geiste Jesu erweist seine Neuheit jedoch wohl zuerst am alten – als Freiheit von Selbstsucht, Gewalt und Gier. Das ist die eine Seite der Medaille. Die andere: Die Macht eingespielter Beziehungen, Verpflichtungen und Gewohnheiten und die Macht der monetären Zwänge lassen das Neue wiederum verkümmern. Paulus spricht diese Erfahrung in Röm 8,4–11 als Konflikt zwischen Geist und Fleisch an, ein Konflikt, der schließlich – so hoffen wir mit Paulus – aufgehoben werden wird. Alles, was wir jetzt sehen, bleibt im Zwielicht, auch die veränderten Zustände. Wer sich einlässt auf die vom Geist gewährten Gaben des Glaubens, der Liebe und der Zuversicht, bekennt, dass die Zukunft dem Wirken des Geistes gehört und wird künftig gerechtfertigt werden. Bis dahin bleibt dieser Konflikt bestehen – in jeder christlichen Existenz.[17]

Die Metapher ‚Fülle des Lebens' legt ein Verständnis von Mission nahe, das die Beiträge, die andere aus ihren kulturellen und religiösen Ressourcen zu einem guten Leben miteinander beisteuern, als Teil der weltweit versöhnenden Mission des Dreieinigen Gottes anerkennen kann. Dabei konkretisiert sich diese Versöhnung insbesondere durch die Verwirklichung der Zielvorgaben des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte der Vereinten Nationen vom 19.12.1966. Allein, die Menschenrechte, der „geistige Kern der westlichen Kultur", wiewohl aufgenommen in das ‚westliche Entwicklungsprojekt' und mittlerweile vollständig integriert in das Auftragsbewusstsein westlicher Kirchen, stehen in einem andauernden globalen Geltungskonflikt.[18] Nicht nur, was ein gutes Leben miteinander ausmacht, sondern auch, was die Würde des Menschen ausmacht, ist nicht von vornherein klar, sondern interkulturell und interreligiös strittig. Die kontextuell zuhandenen alltagsweltlichen Selbstverständlichkeiten unterscheiden sich. Die anthropologischen Grundbestimmungen werden unterschiedlich getroffen. Die Sinnhorizonte decken sich nicht. Die Fixpunkte kultureller Prägungen und eventuell auch religiöser Überzeugungen rahmen die Vorstellungen, auf die hin das menschliche Leben gelebt und Konflikte ausgefochten werden. Es mag, insbesondere wenn wir Biologie, Kulturanthropologie und

17 Dazu *Theodor Ahrens:* Geistesgegenwart, FS Joachim Wietzke, Missionissima. Beiträge zur Zukunft von Mission, Ökumene und Entwicklung, Frankfurt a.M. 2005, 19–46.

18 Vgl. *Aloysius Pieris:* Die Sprache der Menschenrechte und die Theologie der Befreiung, in: *Ders.:* Feuer und Wasser, Freiburg 1994, 51–68, 57.

Theologien befragen, schwierig sein, zu einer gemeinsamen Definition von ‚Leben' zu kommen. Dennoch ist es ebenso vernünftig wie evangeliumsgemäß, das soziale Handeln, das menschliche Miteinander, den Austausch also, für die Frage offen zu halten, was andere glauben, hoffen und lieben. ‚Deine Wahrheit könnte auch meine sein' – und umgekehrt! Ab und zu durchbrechen wir im persönlichen Austausch eingespielte alte Gewohnheiten in Richtung auf neue Möglichkeiten des Miteinanders.[19] Lebenswelten, Kulturkreise, Milieus sind gewiss nicht völlig gegeneinander abgeschottet; es sollte wohl möglich sein, einander mitzuteilen, was das eigene Leben schwer oder gut macht und woraufhin gelebt wird. Dann kann etwas Verbindendes entstehen, das alte Beziehungsmuster verwandelt. Die Frage, was ein gutes Leben miteinander in Wahrheit ausmacht, lebt neu auf.

Authentisches Zeugnis

Statt den Zusammenhang von ‚Glauben und Bekennen' zu explizieren, spricht die Erklärung von ‚missionarischer Spiritualität' und ‚authentischem christlichen Zeugnis' (29 ff)[20] „Missionarische Spiritualität ist immer verwandelnd". Sie leistet „Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer" – in Wirtschaft, Politik „und selbst in unseren Kirchen" (30). „Die Kirche ist aufgerufen, Gottes Vision für die Welt … und seinem heiligen, lebensbejahenden Willen Raum zu geben. Das bedeutet, Werte und Praktiken, die zur Zerstörung von Gemeinschaft führen, zurückzuweisen" (49, vgl. 30). Es gilt, die Werte des Reiches Gottes, die der Herrschaft des Mammons diametral entgegenstehen, „zu verkörpern" (47, 31). Die Kirchen sind „herausgefordert" bzw. „aufgerufen" – ein stereotypes Sprachmuster des Textes – „Machtstrukturen zu *verändern*" (49). Diese Forderungen stehen unverbunden neben einem Hinweis auf die Un-

19 Dazu *Hans G. Ulrich:* An den Grenzen der Verständigung. Oder: Was heißt es, den Anderen einzubeziehen?, in: *Horst Steinmann et al.* (Hg.): Zwischen Universalismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1998, 221–239, 221 ff, 227 ff; *Theodor Ahrens:* Vom Charme der Gabe, Theologie interkulturell, Frankfurt a.M. 2008, 11–40.

20 Das kerygmatische Anliegen wird – in der Diktion der Lausanner Bewegung – in einer als Einschub wirkenden Passage zwar noch festgehalten (80 ff), aber umgehend (86–92) mit so vielen Kautelen versehen, dass deutlich wird: Der kerygmatische Grundkonsens, der die ökumenische Bewegung bis in die 1960er Jahre getragen hatte, hat sich aufgelöst.

21 „Die Realität ist … dass Mission, Geld und politische Macht in strategischer Allianz verbunden sind. Obwohl wir in unserem theologischen und missiologischen Diskurs viel

zulänglichkeiten kirchlichen Lebens.[21] Statt diesen Hiatus auszuloten und sich gegen das im Text immer wieder durchscheinende Missverständnis der Kirche als *sacramentum mundi* abzusichern, tritt der Appell. „Das Kreuz ‚ruft auf zur Buße' angesichts von Machtmissbrauch und „zum kritischen Nachdenken über Machtsysteme" (33).

Kernbegriffe, die in reformatorisch geprägten Missionstheologien tragende Bedeutung hatten, verblassen, z. T. werden sie, etwa das Umkehrmotiv, in der Passage, die evangelikale Missionsanliegen anspricht (80–84), noch mitgeschleppt und als Anliegen der ‚einen' verbucht (85), durchgängig aber – das ist der Cantus Firmus – abgekoppelt von ihrem ursprünglichen Bezug auf das Evangelium als das Wort vom Kreuz, das die Freiheit des Glaubens eröffnet, und eingestellt in die Appellstruktur des Textes – die Herausforderung zu Ökogerechtigkeit, nachhaltiger Lebensweise, Eintreten für eine neue Weltwirtschaftsordnung etc. – als der Option der ‚anderen'. Man muss kein Evangelikaler sein, um das bedenklich zu finden. Wir suchen nach und arbeiten an einem Wandel der christlichen Sprache. Soweit kann ich die Stoßrichtung der Erklärung nachvollziehen. Eine aktuelle christliche Sprache wird aber nicht dadurch gewonnen, dass der Religion im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen die Rolle zugewiesen wird, alle möglichen gesellschaftlichen Bedürfnisse aufzugreifen und mit einer religiösen Kolorierung zu versehen, während eben diese Bedürfnisse von vielen anderen Gruppen und Institutionen ohne Rekurs auf religiöse Begründungen plausibel vertreten werden. *Was* also will man sagen? Da die Reformationskirchen an der Erarbeitung dieses Textes beteiligt gewesen sind, kann es ja durchaus sein, dass deren Delegierte nicht zur Geltung zu bringen vermochten oder vielleicht auch selbst nicht zu sagen wussten, was denn die zentralen Aspekte der Reformation für die Zukunft sein könnten.

Die Auskünfte zur Frage, was ein „authentisches christliches Zeugnis" ausmacht, bleiben appellativ und daher notwendig folgenlos. Die Vorstellung von einer Missio Dei als Transformation der Schöpfung und der menschlichen Lebenswelten muss ebenso scheitern wie zuvor die früher leitende Vorstellung einer Verchristlichung der Welt. Die Realität des Bösen wird reduziert auf die globale Marktwirtschaft, die Fragen nach der Zwielichtigkeit jeder menschlichen und jeder christlichen Existenz wie auch jeder kirchlichen Lebensform werden gar nicht erst angesprochen.

über das solidarische Engagement für die Armen als Mission der Kirche sagen, geht es in der Praxis manchmal sehr viel mehr darum, in den Zentren der Macht präsent zu sein" (48).

Ist es nicht so, dass das Glaubenszeugnis der Einzelnen und der Kirchen, auch die sog. Werte des Reiches Gottes, immer wieder verraten werden durch Unaufmerksamkeit, Befasstheiten mit sich selbst, durch Selbstdarstellungen, Ringen um Machtgewinne, Macht auch des Klerus über das Gottesvolk? Dennoch: Das skandalöse Verhalten anderer – seien dies nun Missbrauchs- oder Korruptionsskandale – unterminiert wohl deren Zeugnis, aber es unterminiert nicht den Wert des Glaubens, den sie bezeugen. Wir machen also unseren Glauben letztlich nicht abhängig von der Lebensführung anderer, sondern davon, ob das Wort die Lesbarkeit der Grundgegebenheiten des Lebens erschließt – mit Erfahrung gegen Erfahrung. Die Kirchen und ihre missionarischen Aktivitäten sind immer Zeichen und zugleich Gegenzeichen des Reiches Gottes.

Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Es kann keine Frage sein, dass Solidarität und Mitarbeit an der Verwirklichung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein unabdingbarer Teil christlicher Mission und nicht nur kirchlicher Wohlfahrtspolitik sind. Eine andere Frage ist allerdings, ob die Zielvorgaben der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den Verifikationshorizont für die Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses abstecken. Wäre das so, dann würde Missionswissenschaft bzw. Interkulturelle Theologie zu einem Teilgebiet politischer Hermeneutik. Wir können uns nicht auf den Standpunkt zurückziehen, mit einem Einsatz für eine gerechtere Welt/Gesellschaft, der Schalomatisierung sozialer Beziehungen, hätten die Kirchen ihre Verantwortung für eine ebenso schriftgemäße wie kontextgerechte Bezeugung des Evangeliums eingelöst.

Kultur, Entwicklung, Transformation

Die Frage, wie die Mission des einen und einzigen Gottes Israels und der Heiden mit der Verschiedenheit kulturell geprägter Lebensräume und Wertesysteme zusammen gedacht werden kann, bleibt unbestimmt (19, 24, 46, 97).[22] Gesellschaftliche Veränderungen vollziehen sich im Horizont eingespielter kultureller, d. h. partikulärer Selbstverständlichkeiten. Wo und wann Menschen sich auf die Verheißungen eines Lebens im Geiste Jesu einlassen, dort vollziehen sich diese Weichenstellungen an Punkten, die von außen betrachtet manchmal als nebensächlich erscheinen. Ein

[22] Die Pluralität der Kulturen „ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens- und gegenseitigen Verständnisses“ und das Evangelium soll „sich selbst treu bleiben und zugleich in der Kultur eines Volkes inkarniert … sein“ (100) usf.

Weg wird angetreten, und zwar innerhalb der vor Ort gegebenen kulturellen und weltanschaulichen Fixpunkte. Kulturelle Selbstverständlichkeiten werden nicht durchweg annulliert. Die örtliche Gemeinde gewinnt ihr Selbstverständnis und ihre Eigenständigkeit, indem sie in ihrer Antwort auf das Evangelium Distanznahmen zum Alten mit ihrem Festhalten an örtlichen Selbstverständlichkeiten austariert. Wertefragen werden vor Ort ausgehandelt. In diesen immer neu zu erbringenden Interpretationsleistungen der Ortskirchen liegen Innovationen und Kontinuitäten ineinander. In der Offenheit und Unbestimmtheit der gegebenen Situation gilt es, eine eigene Antwort am Wort gewordenen Leben Jesu zu erarbeiten und zu der Bestimmtheit zu gelangen, um die es im christlichen Glauben geht.[23] Indem diese partikulären Antworten anderen Christen und Kirchen als Antworten auf das Wort der Versöhnung durchsichtig werden, gewinnen sie ökumenische Legitimität. Während die Gemeinde Differenz und Kontinuität zu traditionellen kulturellen Werten und gesellschaftlich gegebenen Fixpunkten immer neu ausbalanciert, bleibt sie Zeichen und Gegenzeichen der gewährten Versöhnung. Es ist also eine Theologie der Kultur nicht zu gewinnen, indem Schöpfungstheologie und Pneumatologie kurzgeschlossen werden, sondern nur so, dass die Pneumatologie in ihrem Zusammenhang mit der Christologie und Ekklesiologie bedacht wird.[24]

Erstaunlicherweise wird auf die Themen Kulturverfall, Destruktivität, die Frage nach dem Bösen gar nicht eingegangen – mit einer Ausnahme: Der Feind ist der globalisierte Markt. Unter Zi. 7 spricht das Papier die Ideologie des Marktes an und fragt, wie es möglich ist, die Werte des Reiches Gottes im globalen Markt zu vertreten "*or win over the spirit of the market"?* Sind die Kirchen ‚Global Players', die den ‚Markt' beeinflussen können und, wenn ja, wie soll dieses *"win over"* sich vollziehen? Sind die Kirchen, wenn auch in gewiss unterschiedlicher Weise, nicht vielmehr selbst Teil des Marktes? Wenigstens sind sie, das liegt auf der Hand, z. B. durch Immobilienbesitz, Pensionsfonds und konjunkturabhängiges Kirchensteueraufkommen, mit dem Markt verflochten. Was Deutschland angeht, kommt dazu, dass die Missionswerke und Entwicklungsagenturen der Kirchen um Zuwendungen aus Steuermitteln des Staates für entwicklungsbezogene Vorhaben rivalisieren. Auch das ist ein Markt, und zwar ein für die Kirchen in Nord und Süd nicht unwichtiger Markt!

23 Vgl. *Michael Moxter:* Kultur als Lebenswelt. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Tübingen 2000, 394.

24 Es gilt, „den christlichen Glauben als die Transformation des lebensweltlichen Ineinanders von Vertrautheit und Fremdheit zu begreifen, das im Horizont des Versöhnungsglaubens modifiziert wird". *Moxter,* Kultur als Lebenswelt, a. a. O., 389.

Die Rahmenvorgaben staatlicher Gesetzgebung – Stichwort: Fallpauschalen – nötigen die kirchlichen Sozialeinrichtungen in einen Konkurrenzkampf mit Einrichtungen in nicht-kirchlicher Trägerschaft mit den entsprechenden Folgen für Arbeitsbedingungen – Stichwort: Zeit- und Leiharbeit. Die kirchlichen Sozialeinrichtungen konkurrieren somit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt. Als kirchliche Arbeitgeber erwarten sie von ihren Arbeitnehmern zumindest förmlich Mitgliedschaft in der Kirche und eine Lebensführung, die mit kirchlichen Grundsätzen vereinbar ist. Derartige Loyalitätserwartungen sind, wenn die Kirchen den Umfang ihres diakonischen Engagements aufrechterhalten wollen, zunehmend schwer einzulösen. Die christliche Prägung kirchlich getragener Sozialeinrichtungen ist keineswegs mehr durchgängig erkennbar. Auf einer anderen Ebene spielen die Kirchen mit auf dem Markt religiöser Möglichkeiten. Sie sind auf mediale Präsenz angewiesen, um die Loyalität der distanzierten Kirchensteuer zahlenden Mitglieder, die am gemeindlichen Leben nicht teilnehmen, zu stabilisieren und darüber hinaus ihre Akzeptanz in der Öffentlichkeit zu pflegen. Sie rivalisieren mit anderen Sinnanbietern – im Idealfall so, dass sie das Evangelium nicht einfach bloß vermarkten! Im Übrigen ist die Marktförmigkeit der Kirchen ein Problem nicht nur im Norden. Im Süden, wo das Christentum nicht selten pragmatisch geprägt ist, finden die Glücksversprechungen des *‚Prosperity Gospel‘* einen lukrativen Markt (vgl. 62). Der Werteverfall dieser religiösen Währung ist vorprogrammiert. Gegen derartig pagane Verzweckungen des Glaubens ist festzuhalten: Der Glaube trägt seinen Zweck zunächst einmal in sich selbst!

Fazit

Together towards Life – Gemeinsam dem Leben entgegen? Was der Titel des Papiers zu versprechen scheint und was das Leben der Menschen bestimmt oder was es bestimmen sollte, wird in ein grobes soteriologisches Kontrastschema gepresst. Einerseits die gute Welt der Unterzeichnenden hier – dynamisch, gerecht, vielfältig und selbstverständlich transformativ (11); andererseits dort die individualisierte, säkularisierte und materialistische Welt (8). Zwischenstufen oder Grautöne werden wegretuschiert. Hier die gute Schöpfung in Urzeit und Endzeit; dazwischen die ausgebeutete Welt von heute. Sodann die gute, sich spirituell-transformativ verstehende Mission von heute im Gegensatz zur schlimmen Missionsgeschichte von früher mit ihrem Anthropozentrismus und ihren Eroberungsgelüsten (5). Das neue Verständnis und die erneuerte Praxis von Mission, zu der wir nur „zurückfinden“ müssen (Präambel und 3, 38) – Wo gab es die denn schon

mal? – dort die schlechte Mission, von einem vermeintlichen ‚Zentrum' an die ‚Peripherie', ‚von oben' nach ‚unten' (6). Hier zeigt sich ein radikal dualistisches, negatives Weltbild, zudem ein a-historisches, einseitiges, negatives, simplistisches Verständnis der Missionsgeschichte. Zum Verständnis der „Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen" (37), das der Text anmahnt, trägt er selbst nicht viel bei. Wie sollen, um nur eine zeitgeschichtlich naheliegende Konkretion anzusprechen, die Ereignisse der „Arabellion" und die Rolle der neuen Medien als Beschleuniger dieser Prozesse verbucht werden – als Signale des Geistes (24), Berufung der Kirche zu einer neuen Vorstellung von Mission (37)? Die Art und Weise, wie von der Erkennbarkeit des Wirkens des Geistes in diesem Text gesprochen wird, verleitet dazu, die Schattenseiten und Ambivalenzen zu negieren. Vor diesem Hintergrund erscheint die Kirche als die „Gabe Gottes an die Welt, um die Welt zu verwandeln" (10) – Sacramentum Mundi. Infolgedessen werden „Jesus Christus", „Kirche" und „Mission" an vielen Stellen nahezu austauschbar. Der Gegensatz zur reformatorischen Grundüberzeugung, dass gewiss nicht die Kirche(n), wohl aber Jesus Christus Gottes Gabe an die Welt ist, wird hier nicht einmal als Problem empfunden. Dass die Kirche gleichzeitig Akteurin und Spielball ist, wird nicht thematisiert. Dies geht einher mit einem flachen Begriff des Bösen, der die Schöpfung nicht einbezieht, sondern einseitig idealisiert – infolgedessen werden die „Geister des Bösen" durchgängig anderswo erblickt (102) und sich selbst das Böse konsequenterweise höchstens „bisweilen" und im Modus des „Nicht-Erkennens" zugeschrieben (37, 42, 48).

Der Text, zunächst gewiss für eine Verständigung innerhalb der Genfer ökumenischen Bewegung gedacht, präsentiert – ungeachtet von Brüchen und Spannungen innerhalb des Papiers – eine Gesamtschau, als gäbe es keine Differenzen, auch innerhalb dieser Wir-Gruppe.[25] Die aber werden nicht auf den Tisch gelegt. Anregend und zukunftsweisend wäre es, Übereinstimmungen festzuhalten, Kontroversen zu benennen und dann Foki für zu führende Debatten zu markieren. Das Auftragsbewusstsein der im ÖRK vertretenen Kirchen stößt auf andere Akteure, die im gemeinsam geteilten Raum mit ihren Überzeugungen von dem, was das Leben trägt und ihm Sinn verleiht, unterwegs sind. Es stößt also Auftragsbewusstsein der einen auf ein Verantwortungs- und Auftragsbewusstsein der anderen vor dem

[25] Der Gebrauch des ‚Wir' in dem Papier lädt zur Frage ein, wer das eigentlich sein soll (vgl. 7, 22, 23, [86], 91, 91, 101…111 u. ö.), und steht in merkwürdigem Kontrast zu einer durchgängigen Subjektverschleierung durch Passivformulierung, wo Ross und Reiter benannt werden sollten (vgl. z. B. 5 und 6 mit 7, 97).

Hintergrund der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen dieses Raumes, der wiederum in globalen Wirkzusammenhängen steht. Das Papier favorisiert zwar interreligiösen Dialog, koppelt sich aber ab von anderen, die ernsthaft darüber nachdenken, wie es weitergehen kann in und mit dieser Welt. Dies betrifft nicht nur wertvolle kirchliche Äußerungen aller Art, etwa aus dem Raum der EKD-Mitgliedskirchen, sondern auch bedenkenswerte Überlegungen von Seiten der als ‚Feinde' (7) ausgemachten Industrie.[26] Es gibt unter Führungskräften der Wirtschaft und unter ganz normalen Bürgerinnen und Bürgern ein gesellschaftliches Verantwortungsbewusstsein. Verschiedene Gruppen tragen bei zur Debatte über das, was der Fall ist und was zu tun notwendig, möglich und geboten erscheint.[27] Schauen wir in eine andere Richtung, dann wären z. B. die ATTAC- und die OCCUPY-Bewegungen ebenfalls zu nennen. Derartige Beiträge werden von dem Papier zwar nicht völlig ignoriert – „Wir erkennen den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle … eintreten" (24, vgl. 35) –, aber nicht als mögliche Gesprächspartner benannt. Sind die missionarischen Organisationen der Kirchen daran interessiert oder nicht? Wie wäre es, statt vorwiegend den Armen und Unterdrückten (der ‚Peripherie') missionarische Dignität zuzuschreiben, auch die Bemühungen und Ergebnisse solcher Organisationen zur Kenntnis zu nehmen? Die Beteiligten, auch die, die behaupten, in keinerlei Mission unterwegs zu sein, legen ihre Karten auf den Tisch und diskutieren miteinander ihre Übereinstimmungen und Differenzen, nicht zuletzt ihr spezifisches Selbstverständnis und Auftragsbewusstsein. So könnte das Thema Mission der Kirchen in den sich unbestritten verändernden „Landschaften" auch der Kirchen vielleicht in die Zukunft weisen.

[26] Ich nenne wiederum nur als Beispiel ein von der Quandt-Stiftung veröffentlichtes Papier: *Oliver Christopher Will:* Haltung. Kooperationskompetenz in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat im 21. Jahrhundert, in Gedanken zur Zukunft Nr. 22, hg. v. Herbert Quandt Stiftung, Bad Homburg 2012.

[27] Ich denke an das Engagement von Industriekapitänen und Mäzenen, wie z. B. Bill und Linda Gates in Afrika, dessen Umfang den Beitrag wohl den aller kirchlichen Organisationen übersteigt, aber auch andere, die vielfältig dazu beitragen, dass Kinder nicht auf der Straße verkommen, dass Jugendlichen qualifizierte Berufsausbildungen ermöglicht werden oder auch Kirchenmusik finanziell gefördert wird.

Gerechter Frieden – jenseits der Worte



Duleep Kamil de Chickera[1]

Vorbemerkungen: Die Perspektive

Dies sind Überlegungen aus einer südasiatischen Perspektive, die sich aber der globalen Gegebenheiten durchaus bewusst sind. Sie versuchen zu verstehen, in welcher Beziehung die harten Realitäten der Vernichtung und Demütigung zu dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, dem Gott allen Lebens, stehen, dessen Wille es ist, dass nicht ein Sperling ohne seine Einwilligung zu Boden fällt.

Es sind vor allem Überlegungen, die aus dem Leben und den Lehren des Dieners des Gerechten Friedens schöpfen, die aber auch beeinflusst sind von der Spiritualität verschiedener Lehrer, bescheidener Männer und Frauen; viele von ihnen sind Freunde aus der ökumenischen Bewegung und viele von ihnen Freunde aus unseren Schwesterreligionen, die sich alle unermüdlich einsetzen für eine sichere, gerechte und versöhnte Welt und die hoffnungsvoll genug sind zu glauben, dass die Mächte der gewaltsamen Gier nicht siegen werden. Man wird leicht feststellen, dass Lehren aus dem schrecklichen Sri Lanka-Konflikt den Hintergrund dieser Überlegungen bilden. Verschiedenste Einflüsse und Entwicklungsfäden haben sich im Autor derart zu einer Einheit verbunden, dass es ihm nicht mehr möglich ist, diese jeweils als Quellen klar zu unterscheiden und zu benennen. (Ich habe die Erstellung ausführlicher Fußnoten und bibliographischer Angaben stets als sehr zeitraubend und mühsam empfunden!)

[1] Rt. Rev. Duleep Kamil de Chickera war von 2001–2012 Bischof von Colombo, Kirche von Ceylon (einer Gliedkirche der Anglikanischen Gemeinschaft). In Kürze erscheint der vorliegende Beitrag in englischer Sprache in der Ecumenical Review (ER).

Die Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 und die ökumenische Bewegung im Allgemeinen stehen im Zentrum meiner Überlegungen. Ich hoffe aber, dass sie auch über den Bereich und die Agenda des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen hinaus von Belang sein werden. Ich habe mich sehr bemüht, Klischees zu vermeiden und mich für eine einfache, nichtkirchliche Terminologie entschieden, was aber nicht durchgängig möglich war. Wir sind wahrhaft „Gewohnheitstiere", die ihre Eier in Nester legen, die andere gebaut haben!

Abschließend sei bemerkt, dass diese Überlegungen das Ergebnis einer langen Reise mit dem ÖRK sind, für die ich sehr dankbar bin und während derer ich mehr empfangen als gegeben habe.

I. Gerechter Frieden – Von Jamaika nach Busan

Das Konzept des Gerechten Friedens ist nicht neu. Seit mehreren Jahrzehnten spielt es in kirchlichen Kreisen und in einem umfassenderen Friedensdiskurs eine Rolle. Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation des ÖRK in Jamaika 2011 verlieh diesem Konzept jedoch eine neue Dynamik. Frieden ist durch Gerechtigkeit gekennzeichnet, und Gerechtigkeit ist eine Voraussetzung für Frieden. Jede Forderung nach Frieden, die Gerechtigkeit ausklammert, ist schal und leer. Damit wird Frieden – sonst ein tendenziell schwer fassbarer Begriff – zu einer genauer bestimmten Größe. Daraus folgt: wer den Frieden will, muss bereit sein, für Gerechtigkeit einzutreten.

Diese von Jamaika ausgehende Stoßrichtung steht im Einklang mit dem biblischen Schalom. Erst wenn die harten Realitäten von Armut, Krieg, Gier, Selbstsucht, Unterdrückung, Diskriminierung, Ausbeutung und Spaltung vergangen sind und die befreienden Realitäten von Würde, Gleichheit, Wohlwollen, Zufriedenheit, Miteinanderteilen, Freundlichkeit, Überfülle, Harmonie und Gesundheit an ihre Stelle getreten sind, wird Gerechter Friede herrschen.

Im Nachgang zur Jamaika-Konvokation traf sich bald eine (vom Generalsekretär eigens einberufene) internationale Steuerungsgruppe, um dieses Konzept noch prägnanter zu formulieren und Empfehlungen für die 10. Vollversammlung des ÖRK im südkoreanischen Busan zu formulieren. Die Kernaussage der Empfehlung war, Gerechten Frieden nicht länger als separate Agenda zu behandeln, sondern als gesamtheitliche Spiritualität zu sehen, als die Seele des ganzen Lebens und Zeugnisses des ganzen Leibes Christi. Die Empfehlung spricht sich dafür aus, dass Gerechter Friede nicht länger mit anderen Programmen auf der ökumenischen Agenda konkurrie-

ren, sondern der Gradmesser für die Glaubwürdigkeit aller ökumenischen Initiativen werden sollte. Es ist ein deutlicher Aufruf an die Vollversammlung, sich dieses Gnadenmittel für die Kirchen zu eigen zu machen und weiterzureichen. Bis jedoch diese Form der Spiritualität von der ganzen ökumenischen Bewegung aufgenommen worden ist, sollte es einen angemessen ausgestatteten Interimsmechanismus zur Förderung und Beobachtung der weiteren Entwicklung geben.

Das Thema der Vollversammlung: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" besitzt die notwendige Reichweite, um diese Empfehlung aufzunehmen und sie mit neuem Leben zu erfüllen. Über das Thema selbst wurde entschieden, als die Empfehlung der Steuerungsgruppe gerade erarbeitet wurde. Sonst hätte die Formulierung vielleicht „Gerechter Frieden" statt „Gerechtigkeit und Frieden" gelautet. Ungeachtet dieser kleinen Bedeutungsnuance bietet die gewählte Formulierung des Mottos die Chance, dass die Empfehlung aufgenommen wird und die Kirchen wachgerüttelt werden für diese höchste Priorität in Gottes heutiger Welt. Wenn dies geschähe, würde Busan zu einer entscheidenden Wegmarke auf unserer gemeinsamen ökumenischen Reise.

Jamaika hat gesprochen, Busan muss antworten, der Gott des Lebens wartet.

II. Die Realitäten, denen sich Busan gegenübersieht

Drei Realitäten werden die Agenda von Busan dominieren:

a. Eine zerissene Welt: Konflikte in der Gegenwart und ihre Ursachen

Sich in einem Teil Koreas zu treffen, das von dem anderen getrennt ist und sich von ihm bedroht fühlt, wird die Vollversammlung zwingen, die Aggressionen und die Teilungen zur Kenntnis zu nehmen, die Gerechten Frieden in Gottes heutiger Welt qualvoll behindern.

In der kurzen Zeit, in der ich an diesen Überlegungen gearbeitet habe, sind wir Zeugen verschiedener gewaltsamer Konflikte und schamloser Ungerechtigkeiten in der ganzen Welt geworden. Israel, das droht, Irans vorgebliches Potential zum Bau der Atombombe zu zerstören, hat Palästina mit Vergeltungsschlägen für Aktionen der Hamas mit Tod und Zerstörung überzogen. Der Aufstand in Syrien, der von der NATO unterstützt und von Russland abgelehnt wird und der bis jetzt bereits mehr als 40.000 Todesopfer gefordert hat, hält ohne Zeichen einer Verhandlungslösung unvermindert an. Aiman az-Zawahiri, der neu ernannte Führer der al-Qaida, hat die

Muslime in aller Welt aufgerufen, die islamischen Rebellen zu unterstützen, die für einen islamischen Staat in Somalia kämpfen.

Zivilgesellschaftliche Gruppen in Argentinien haben mit einem großen Aufmarsch in der Hauptstadt gegen Korruption, Kriminalität und Inflation protestiert. Die kommunistische Partei in China hat die Führer der Nation für die nächsten zehn Jahre ernannt, ohne das Volk an den Entscheidungen zu beteiligen.

Es wurde auch bekannt, dass das US-Konsulat in Libyen, dessen Botschafter bei einem Angriff getötet wurde, als Operationsbasis für die CIA diente. Die staatenlosen Rohingyas aus Myanmar sind weiterhin gewaltsamer Verfolgung ausgesetzt, ohne sicheres Rückzugsgebiet. Sowohl *Boko Haram* als auch das nigerianische Militär werden der Menschenrechtsverletzungen im Konflikt um Nordnigeria beschuldigt, wo erstere versuchen, einen islamischen Staat, in der die Scharia angewendet würde, durchzusetzen. Der Premierminister von Kenia hat die an die Britische Regierung gerichteten Entschädigungsforderungen von Überlebenden der Folterungen während des Mau-Mau-Aufstandes in der Zeit der britischen Kolonialherrschaft in Kenia unterstützt. Indien plant den Ausbau seines größten Kernkraftwerks in Kudankulam, trotz der Proteste von Gruppen in Indien und auch Sri Lanka. Die Regierung von Sri Lanka hat ein Absetzungsverfahren gegen die Oberste Bundesrichterin eingeleitet, aufgrund ihrer Weigerung, sich politischer Einflussnahme zu beugen, wie weithin angenommen wird. Und eine durch die UN selbst durchgeführte Untersuchung hat schwerwiegende Verfehlungen von UN-Mitarbeitern während des gewaltsamen Konflikts in Sri Lanka aufgedeckt.

Dies ist eine zufällige Zusammenstellung von Ungerechtigkeiten und Gewaltakten, die in unser ruhiges Zuhause einbrechen und es zerstören. Und dabei ist noch nicht einmal die Rede von den Verwüstungen, die durch die globale Erwärmung, Krankheit, Hunger, Armut, Vertreibung, Staatenlosigkeit – alle diese Dinge hängen zusammen – angerichtet werden.

Es gibt zwei Hauptursachen für diese traurigen und nicht hinnehmbaren Ereignisse. Die Haushalter der Schöpfung, betraut mit der Verantwortung für die Sorge um die Reichtümer von Mutter Erde und für eine Verteilung, die allen das gewährt, was sie für ein menschliches Leben in Würde und gegenseitigem Respekt brauchen, haben ihre Verpflichtung nicht erfüllt. Und da, wo Gier diesen heiligen Auftrag behindert oder unsere gottgegebene Unterschiedlichkeit zu Verdächtigungen und zu Diskriminierung geführt hat, haben wir ebenso versagt, indem wir diesen Impulsen nicht Einhalt geboten und die Differenzen auf eine zivilisierte Weise, in gewaltfreier Kommunikation, mit Vernunft und Kompromissbereitschaft, ausgetragen haben. Unsere Welt ist weit entfernt von der sicheren, gerechten

und versöhnten Welt, die der Gott des Lebens und die meisten Menschen wünschen.

b. Eine Familie, zwei Welten: Verschiedene Realitäten und Perspektiven innerhalb der einen Ökumene

Obwohl man die Mitgliedskirchen des ÖRK theologisch als eine ökumenische Familie auffassen kann, sind wir weit entfernt von der Homogenität, die wir gerne hätten. Unsere Kirchen und ihre Mitglieder denken und handeln unterschiedlich. Wir leben nicht in derselben soziopolitischen Realität: Wir repräsentieren ein breites Spektrum von Reichtum und Armut, wir haben ausgezeichnete oder schlechte bzw. geringe Bildungschancen, unser Leben ist nicht in gleicher Weise sicher und wir haben keine gemeinsame Weltsicht.

Und dann gibt es noch die weniger offensichtlichen, komplexen Beschwerden und Verletzungen, die wir zu heilen versuchen. Manche rühren aus der Vergangenheit, andere sind aktuell. Manche sind von dem anderen verursacht, der mit am selben Tisch sitzt und manche von unseren oder fremden Vorfahren und Regierungen. Einige von uns leiden unter den Verheerungen des Krieges und andere führen ein materiell sehr gut gestelltes Leben, das ihnen durch die Profite aus dem Verkauf jener Waffen ermöglicht wird, die diese Kriegsverheerungen bewirkt haben.

Demokratische Opposition, Kritik und Protest werden innerhalb der ökumenischen Familie unterschiedlich bewertet und praktiziert. Und sie haben unterschiedliche Konsequenzen in verschiedenen Teilen der Welt. So können manche öffentlich protestieren und wachen dann am nächsten Morgen sicher in ihrem eigenen Bett auf und können weiter protestieren; andere ganz und gar nicht. Manche stecken im „brodelnden Topf", andere schauen von außen hinein, und wieder andere stehen vielleicht bei denen, die das Feuer unter dem Topf anfachen. All dies hat zwangsläufig Auswirkungen auf unsere Analysen und die Lösungen, für die wir uns einsetzen.

Für manche liegen die Wurzeln für Leid und Ungerechtigkeit in den ungerechten sozialen Strukturen, und sie sehen sich gezwungen, Gegengewalt als ein letztes Mittel zur Herstellung eines Gerechten Friedens zu akzeptieren; andere sind so geprägt, dass sie Gewalt hauptsächlich in seiner manifesten Gestalt wahrnehmen und daher jede Gewaltanwendung von nichtstaatlichen Gruppen als Terrorismus verdammen und offensive Gewalt als Verteidigungsmaßnahme politischer Regime befürworten. Manche werden auf ihr eigenes Land oder ihre eigene Gruppe als Täter des Unrechts zeigen, während andere Verstöße von Seiten der eigenen Gruppe als notwendige Schutzmaßnahmen zur Erhaltung der Souveränität der eigenen

Nation verteidigen. Manche begrüßen die Unverfrorenheit ihrer Regime, mit der diese sich in der Welt als Polizist gebärden, als ob Gott ihnen das Recht dazu gegeben hätte, andere wollen in Ruhe gelassen werden und ihre inneren Angelegenheiten ohne äußere Einmischung regeln. Manche haben das Vertrauen in die Fähigkeit von Weltorganisationen, unparteiisch zu handeln, verloren, andere profitieren von der Politik und dem Handeln genau dieser Organisationen.

Die ungezügelte Gier der Industrienationen wird von manchen, seien sie Bürger dieser Staaten oder nicht, als Gewalt gegen Mutter Erde und die Armen angesehen, während andere stillschweigend die Rolle dieser Nationen bei der Plünderung von Gottes Welt gutheißen und passiv davon profitieren. Manche sind mit wenig zufrieden, andere wollen immer mehr. Manche bleiben aus Angst, Schuldgefühl oder religiöser Überzeugung angesichts von Ungerechtigkeit lieber still, während andere den Mut und die Integrität zeigen, Grenzen zu überschreiten und Risiken einzugehen, um Gerechten Frieden zu fördern. Manche vertreten einen bestimmten Standpunkt, wenn sie weit von Zuhause entfernt sind, den sie hier dann womöglich nicht durchhalten können, während andere es wiederum versäumen, ihre Situation adäquat darzustellen, und wieder andere fügen sich vielleicht einer Position, der sie eigentlich nicht zustimmen, aus falscher Höflichkeit oder ökumenischer Solidarität heraus.

Dieses komplexe Gefüge von Unterschieden und Perspektiven hat tendentiell zwei negative Auswirkungen auf die ökumenische Bewegung und auf ökumenische Zusammenkünfte, auch auf Vollversammlungen. Entweder lassen die Menschen ihre wirkliche Welt „draußen vor der Tür", oder sie suchen aus ihrem ungeduldigen Verlangen nach einem schnellen und tiefgreifenden Wandel heraus die Konfrontation. Beide möglichen Reaktionen schmälern unsere Kräfte im Einsatz für den Gerechten Frieden und stören die Pläne Gottes. Am Ende bilden wir uns ein, die von uns erwirkte wolkige Energie sei das Bestmögliche, wo wir doch mehr, so viel mehr zu geben fähig wären.

Eine neue Spiritualität: Die echte Feier der Verschiedenheit

Eine erneuerte Spiritualität wird nötig sein, um diese verschiedenen Kontexte, Erfahrungen, Empfindungen und Sehnsüchte als befähigende Gaben Gottes um- und freizusetzen. Gerade eine solche Spiritualität wird uns befähigen, über die zeitweiligen, im Streben nach diesem Ziel hervorgerufenen Differenzen und Konflikte hinwegzusehen und ein ausgewogeneres und gemeinschaftlicheres Handeln im Dienst des Gottes des Lebens

in den Blick zu nehmen. Im Streben nach dieser Spiritualität sollten wir daran denken, dass der Gott allen Lebens auch der Gott der Vielfalt ist, dass er immer bei uns ist, bei all unseren verschiedenen Standpunkten und Weltanschauungen, unserem Durcheinander von Integrität und Heuchelei.

Es wird eine der Aufgaben einer solchen Spiritualität sein, einen sicheren Empfindungsraum für Menschen zu schaffen, wo sie wirklich sie selbst sein können. In seinen Begegnungen mit Menschen, insbesondere den Hilflosen und Erschöpften (Mt 9,36), suchte Jesus genau dies zu tun. Er bot stets eine Gegenwart, die den Menschen sowohl Schutz als auch neuen Antrieb gab. Deshalb fragte er den Mob selbstgerechter Männer nach ihrem Recht, den ersten Stein auf eine einzelne Frau zu werfen und ermahnte diese dann, hinfort nicht mehr zu sündigen (Joh 8); deshalb flößte er einer dreifach verschmähten Frau Vertrauen ein, indem er sie um Wasser bat und dann ihre theologischen Fähigkeiten in einem tiefgründigen Dialog über die Gottesverehrung hervorlockte (Joh 4); deshalb bezeichnete er wiederholt die Armen, die sonst nur als namenlose Masse angesehen wurden, als Schafe ohne den Schutz eines Schäfers und versicherte ihnen, dass die Armen im Geist, die Trauernden, die Sanftmütigen, die reinen Herzens, die Verfolgten usw. Gott am nächsten seien (Mt 5,3–11). Die Geschichte der frühen Kirche zeigt, dass auch Barnabas so handelte, indem in seinen häufigen Begegnungen mit Paulus und Johannes Markus diese – gegen alle widrigen Umstände – wieder miteinander versöhnte und ihnen half, jene neue und fortdauernde Energie der biblischen Geschichte zu entdecken und an ihr mitzuwirken.

Es liegt in der primären Verantwortung des Zentralausschusses, des ÖRK-Mitarbeiterstabs und besonders des Generalsekretärs, für diese Spiritualität einzutreten. Auch andere könnten dabei helfen. Wenn dies geschieht, wird die gemeinsame Reise unserer Bewegung gesegnet sein und unsere Versammlungen werden zu Treffen von freien und vorwärtsschauenden Menschen. Es werden Versammlungen sein, an denen Herz und Verstand gleichermaßen beteiligt sind, in denen Verletzungen und auch Empörung gemeinschaftlich geteilt werden, in denen aber alle Teilnehmer sich stets wie die Geburtshelfer eines neuen Lebens verhalten, auch wenn dies manchmal nur durch den Schmerz von Schuldbekenntnis und Abbitte möglich ist. Wenn ein solches Ethos, das sicher ständiger Aufmerksamkeit bedarf, zum Tragen kommt, dann können wir unsere Verschiedenheit feiern; und unsere Bewegung und unsere Versammlungen werden mit Großmut, Demut und Glaubwürdigkeit gesegnet sein und so Teil von Gottes „Agenda“ für Gerechten Frieden in seiner Welt werden.

Wo diese Spiritualität fehlt oder gar gegensätzliche oder feindliche Kräfte einen sicheren Empfindungsraum verhindern, werden unsere Zu-

sammenkünfte eher einem in Parteipolitik verstrickten Parlament gleichen, wo um Positionen und Programme gerangelt wird, Entscheidungen manipuliert, Verdächtigungen ausgestreut und Spaltungen befördert werden, statt einer Familie, die am selben Tisch sitzt. In einem solchen Fall müssten die Vollversammlung und die beteiligten Kirchen sich besinnen und einfühlsam intervenieren. Sollte auch dies ausbleiben, dann werden unsere Bemühungen um einen Gerechten Frieden vergeblich sein, und wir werden uns selbst in jenes Gefängnis einschließen, von dem Jesus gesprochen hat (Mt 5,21–26), weil wir uns geweigert haben, mit anderen in Wahrhaftigkeit umzugehen. So würden wir die Gemeinschaft mit dem Gott des Lebens verlieren.

c. Der Weg Jesu zum Gerechten Frieden: Der Rhythmus des Engagements

Weil die kommende Vollversammlung ein Treffen von Menschen ist, die beanspruchen, den Sinn des Lebens in Jesus zu empfangen, wird sie danach streben, Weisung und Hoffnung von eben jenem Weg Jesu zum Gerechten Frieden zu schöpfen. Am besten lässt sich das verstehen in der Betrachtung des rhythmischen Wechselspiels von seelsorgerlicher Gegenwart und prophetischer Verkündigung, das Jesu ganzes Leben kennzeichnet. Er kam als Mensch mitten in eine entfremdete und entzweite Menschheit, er suchte die Mauern der sozialen Abgrenzung und der strukturellen Ungerechtigkeit seiner Zeit und riss diese ein, um ganz bewusst der Freund der Hilflosen und Erschöpften zu sein, die man an den Rand der Gesellschaft gedrängt hatte. In dieser Freundschaft sieht er das Leben aus der Sicht der Machtlosen und Verwundbaren und sucht sie aus ihrer Unterdrückung zu führen, indem er ihren Wert nach dem Willen Gottes betont. Ein weiteres Merkmal dieser Rhythmik ist, dass niemand ausgeschlossen wird, nicht einmal die Unrecht- und Gewalttäter. Jesus ergriff auf eine inklusive Weise Partei. Das charakterisiert seine Lehre von der Versöhnung; er rief jene, die verantwortlich für die Ausgrenzung und Unterdrückung der Hilflosen und Erschöpften waren, auf, Buße zu tun, umzukehren und allseits Gerechtigkeit zu üben – und damit bei den Geringsten anzufangen. Auf diese Weise konnten sowohl Opfer wie auch Täter ihren gleichrangigen Platz finden in einem Reich, das er die Gottesherrschaft nannte, und in dem alle in eine neue Schöpfung hinein verwandelt würden.

Doch es sollte nicht sein. Diejenigen, die die Macht missbrauchten und andere um des Profites willen unterdrückten, fühlten sich bedroht und nahmen ein solches Angebot nicht an. Zuviel an erworbener Macht, Reichtum und Ansehen hätten aufgegeben werden müssen. So schlug Jesus der

Widerstand der herrschenden Gewalten seiner Zeit entgegen. Aber dieser Widerstand änderte nicht seinen Rhythmus. Seine Liebe für die Wege Gottes, zu denen die Sorge für die Unterdrückten und das Aussprechen der Wahrheit gleichermaßen gehören, seine Leidenschaft für eine Welt des Gerechten Friedens, blieben unvermindert; er weigerte sich, die Option des Schweigens zu wählen oder die Wahrheit dem Zweckdienlichen zu opfern und blieb bei seinem beharrlich wiederholten Eintreten für Gerechten Frieden, auch angesichts von Rufmord, Spott, Gewalt und schließlich Tod. – Aber das ist nicht das Ende der Geschichte. Gott erweckt ihn von den Toten und bestätigte damit, dass sein Weg zum Gerechten Frieden dem Willen des Gottes des Lebens entspricht.

In diesem Rhythmus des Engagements zwischen seelsorgerlicher Hinwendung an die Hilflosen und Erschöpften und dem Rufen der prophetischen Stimme drückt sich das Wesen der Spiritualität Jesu in seinem Streben nach Gerechtem Frieden aus. Es steht im Einklang mit der Inkarnation, durch die das Göttliche in menschlicher Gestalt in die Geschichte der Menschen kam, um die Menschen von Sünde und Selbstsucht zu befreien und die Fülle des Lebens in Jesus zu verkünden und alle zu ihr emporzuheben. Es steht auch im Einklang mit der Berufung der mutigen Propheten des Alten Testaments. Dieser Rhythmus ist es, zu dem die Jünger Christi beauftragt wurden, sich zu eigen zu machen und vorwärts zu tragen, je neu angepasst an die jeweiligen Anforderungen der Zeit, aber stets in Treue zu dem ursprünglichen Rhythmus und gestärkt durch dessen Spiritualität.

Der Schlüssel zum Gerechten Frieden

Jahrhunderte lang hat die Kirche mit diesem Auftrag gerungen und schließlich erkannt, dass erst dann, wenn die Hilflosen und Erschöpften aus ihrem Elend befreit sind, um sich endlich zu ihrer wahren Größe als zum Bilde Gottes geschaffene Menschen zu erheben, alle anderen Elemente eines Gerechten Friedens beginnen, ihren Platz zu finden. Es ist eine zentrale Lehre der Bibel, dass die gerechte Hinwendung und die gerechte Heilung jener, die unter der Last gewaltsamer Ausschließung leiden, der Schlüssel zum Gerechten Frieden ist. Solange die Hilflosen und Erschöpften bleiben, was sie sind, bleibt auch der Gerechte Frieden eine Illusion. Folgerichtig ist ein Leben in Gemeinschaft mit den Hilflosen und Erschöpften, so wie Jesus es führte, unabdingbar für unser Streben nach Gerechtem Frieden.

Wer denn nun die Hilflosen und Erschöpften genau sind, kann ganz unterschiedlich sein und muss von jeder Gemeinde, Kirche, Gemeinschaft und Generation neu herausgefunden werden. Zu ihnen werden aber ziemlich sicher die wirtschaftlich Ausgebeuteten und Benachteiligten gehören, die gesellschaftlich Geächteten und Marginalisierten, die politisch Unterdrückten und Ausgeschlossenen, die kulturell Entfremdeten und Verhöhnten und die religiös Unterdrückten und Bedrängten; eigentlich alle, deren Leben und Geschick auf die eine oder andere Weise in den erbarmungslosen Grenzen von Ungerechtigkeit und Gewalt gefangen sind. So gesehen können die Hilflosen und Erschöpften manchmal ganze Nationen und Gemeinschaften sein. Es gibt sie innerhalb oder außerhalb der christlichen Gemeinschaft oder über alle religiösen und säkularen Gemeinschaften hinweg. Mitunter gehört eine christliche Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit, wie die Dalitkirchen in Indien, zu den Hilflosen und Erschöpften.

Gustavo Gutiérrez, der peruanische Dominikanerpriester, spricht mit seiner bekannten Rede eine allgemeingültige, immer wieder berührende Wahrheit aus: dass Gott besonders durch die Armen und Unterdrückten zu uns spricht! Wenn wir jene Niedergedrückten hören, denen es an Gerechtem Frieden mangelt, hören wir auch Gott in aller Deutlichkeit. Denn die Opfer dieser sie entmenschlichenden, brutalen Wirklichkeit sind zu erschöpft und verzweifelt, als dass sie noch die Zeit oder Kraft für irgendwelche *"patch-work"*-Lösungen hätten. Aber sie sind in der Lage, die Ursachen ihres Leidens genau zu benennen und auch auf Lösungen zu deuten, weil diese Gegenstand ihrer Qualen und Träume sind. Die Hilflosen und Erschöpften können meist auch ohne den Beistand von Soziologen ihre Probleme analysieren und Lösungen vorschlagen. Was sie brauchen, sind Propheten, die ihr Vertrauen gewinnen und auf die sie hören, Propheten, die ihren Schmerz und ihre Hoffnung verkünden.

Wenn Gott also durch die Hilflosen und Erschöpften spricht, bekommt *advocacy*-Arbeit eine vorrangige Bedeutung für den Gerechten Frieden. Hilfsmaßnahmen und seelsorgerliche Begleitung haben die zweifache Aufgabe, Unterstützung zu geben und die Ausgangsbasis für soziale Veränderungen zu bilden. Andere Dienste, wie Entwicklungs- und Bildungsarbeit, *empowerment*, ökologische Gerechtigkeit u. v. m. sind als Konkretisierungen von *advocacy* sinnvoll.

Jesu Fußwaschung zeigt symbolisch das Wesen von *advocacy* auf sowie die Verbindung mit dem Hören. Indem man die ermatteten Füße der Hilflosen und Erschöpften mit erfrischendem Wasser wäscht, geht man zugleich drei Verpflichtungen ein. Da Menschen sich dort befinden, wo ihre Füße auf der Erde stehen, gibt es die Verpflichtung, ihre Identität zu respektieren und zu beschützen; da die Füße die Last des ganzen Körpers tra-

gen, gibt es die Verpflichtung, diese Last zu mindern; und da Füße Bewegung ermöglichen, gibt es die Verpflichtung, den Weg zum Gerechten Frieden mitzugehen.

Es gibt allerdings einen unerwarteten Bonus bei der Fußwaschung, den nur bekommt, wer sich bückt, um den anderen zu berühren und zu waschen; sonst bleibt er einem verschlossen. Das ist die Nähe des Ohres des sich Bückenden zu den Lippen desjenigen, der gewaschen wird; man hört diesen dann besser, selbst wenn er nur stöhnt. Nur durch diese Spiritualität des Bückens und des Berührens des entblößten Körpers, etwa der Hilflosen und Erschöpften in Südasien, hört man wirklich das Stöhnen der Kinder Gottes. Jedes andere Hören ist kein Hören nach der Weise des Reiches Gottes und muss somit suspekt bleiben, denn es enthüllt selten mehr als Bruchstücke. Das rechte Hören kann nicht delegiert werden. Nur wer die Ehre auf sich nimmt zu waschen, hat auch die Ehre zu hören.

Erfahrungen in Sri Lanka

Für Länder wie Sri Lanka, die in einen gewaltsamen Konflikt verwickelt sind und gegenwärtig unter einem autoritären Regime stehen, ist die Arbeit für einen Gerechten Frieden eine mühsame Reise. Sie ist eine Suche nach dem rechten Weg mit Christus, hin zu einer sicheren, gerechten und versöhnten Nation. Was auch immer noch auf diesem Weg liegen mag, Glaubwürdigkeit kann sie nur gewinnen, wenn am Beginn der Reise ein Hören auf die Nöte der Hilflosen und Erschöpften steht und dieses Hören die Reise begleitet. Bloße Worte reichen nicht aus für dieses sakral geteilte Leben.

Als kurz nach dem Ende des fast dreißigjährigen Bürgerkrieges in Sri Lanka die Menschen, die unmittelbar in den Konflikt verwickelt waren, in die Flüchtlingslager (IDP-camps = *Internally Displaced People*) kamen, wurde im Gedenken an die Verstorbenen und als Dank für die Überlebenden die Eucharistie gefeiert. Wie in der biblischen Erzählung wurden nach dem Sakrament die Füße von Männern, Frauen und Kindern gewaschen. Diese symbolische Handlung des Bückens und Waschens der wunden und matten Füße jener, die immer wieder in Todesangst von Ort zu Ort fliehen mussten, wenn die Kämpfe näher rückten, brach das Trauma des Schweigens. Es ermöglichte Respekt, Unterstützung und Begleitung. Plötzlich wurde möglich, dass die Geschichten von Leid und Sorge ohne Unterbrechung und vorschnelle Deutung erzählt wurden. Es war ein zutiefst bewegender Augenblick in der Geschichte des kirchlichen Dienstes für einen Gerechten Frieden und ein Meilenstein auf ihrem Weg der Seelsorge und Fürsorge.

Es war diese Verbundenheit mit dem Leben dieser Binnenflüchtlinge, die es der Kirche später ermöglichte, das Unrecht, ihre Not und ihre Hoffnungen vor die Versöhnungskommission (*Lessons Learnt and Reconciliation Commission* – LLRC) zu bringen, die nach dem Ende des Krieges im Mai 2009 eingesetzt wurde. Dass nahezu alle diese Einreichungen an die Kommission sich später in den Empfehlungen der LLRC wiederfinden, die unserem zerrissenen und geteilten Inselvolk Versöhnung bringen sollen, zeugt von der Integrität der Hilflosen und Erschöpften. Dass die Regierung von Sri Lanka allerdings bis heute diese Empfehlungen nicht wirklich umgesetzt hat, wird in die Geschichte als schändliche Verhöhnung der Gerechtigkeit eingehen.

Wahrhaftige Repräsentation

In all dem liegt eine Botschaft für den ÖRK. Delegierte, die ihre Kirchen bei Versammlungen, Zusammenkünften oder Kommissionen vertreten, sollten vor allem auch die Hilflosen und Erschöpften ihrer Regionen vertreten, so etwa auch die anglikanischen Bischöfe, wenn sie an der Lambeth-Konferenz teilnehmen. Wenn dort die Lebenswirklichkeit der Hilflosen und Erschöpften zur Sprache kommt, dann können wir uns tatsächlich mit den Menschenrechtsverletzungen und entmenschlichenden Tendenzen in unseren Ländern auseinandersetzen. Die hier angesprochene Spiritualität betrifft aber nicht nur Versammlungen, Zusammenkünfte und Kommissionen. Sie sollte das ganze Leben der Kirchen durchdringen und diese Gemeinschaften in Bewegungen verwandeln, die – vor allem anderen – niemals nachlassen, dem Gott des Lebens auf dem Weg zum Gerechten Frieden zu folgen.

Wenn die Wirklichkeit der Hilflosen und Erschöpften ausgeschlossen bleibt, fällt es schwerer, ihre Demütigung wahrzunehmen und zu verstehen und die Täter zur Rechenschaft zu ziehen, so wie Christus es tat. Und wenn dies so bleibt, dann sind höchstens noch höfliche Gesten in Richtung des Gerechten Friedens möglich. Man bleibt dann gefangen im Reich der Worte. Der direkte Weg zur Hilfe ist die Begegnung mit den Hilflosen und Erschöpften, indem man sich bewusst ihrem Leben aussetzt. Lernbereitschaft und eine echte Sorge für eine bessere Welt löschen jene gönnerhafte Haltung aus, die die Hilflosen und Erschöpften sehr wohl spüren, und die die gegenseitige Teilnahme am Leben behindert. Eine solche, in ökumenischen Programmen oft praktizierte Vorgehensweise, braucht Zeit, ist aber der einzige Weg, die Isolation aufzubrechen und unserer Arbeit Glaubwürdigkeit zu verleihen. Personen, die ein relativ gesichertes Leben führen,

haben wiederholt davon berichtet, wie traumatisch es zunächst für sie war, sich dem Leben der Hilflosen und Erschöpften auszusetzen, aber auch davon, wie dies ihre Weltsicht auf Dauer verändert hat und in ihnen ein leidenschaftliches Streben nach Gerechtem Frieden geweckt hat.

Am authentischsten hört man die Hilflosen und Erschöpften, wenn man ihnen direkt zuhört oder denen, die aus freien Stücken mit ihnen in Gemeinschaft stehen. Wie dies dann ebenso authentisch und spontan in das Leben der ökumenischen Bewegung und ihre Zusammenkünfte eingebunden werden kann, muss noch herausgefunden werden. Auf unseren formellen Treffen sind wir immer noch eine sehr abgeschottete Klasse, bei denen nur hin und wieder ein Vertreter aus der Welt der Hilflosen und Erschöpften anwesend ist. Die einzige andere Möglichkeit, die Hilflosen und Erschöpften auf unseren Versammlungen authentisch zu hören, wären die Parallelveranstaltungen. Da Anträge für Programmbeiträge aber von den Kirchen befürwortet werden müssen und diese wiederum um die Plätze bei solchen Veranstaltungen konkurrieren, sind enttäuschenderweise auch dieser dynamischen Möglichkeit Grenzen gesetzt. Unsere zukünftigen Versammlungen sollten diesen Geringen aus dem Reiche Gottes einen besonderen Platz einräumen. Ein Motto der Behindertenorganisationen (DPOs = *Disabled Peoples Organisations*) drückt dies präzise aus: „Nichts über uns ohne uns." Ein solch mutiges Umlenken hätte sicher eine verstörende, aber auch kreative Wirkung, wenn wir es nur wagen würden.

Fragen der Integrität

Dies wirft zwei Fragen zur Arbeit für den Gerechten Frieden auf. Erstens, wenn ein gemeinsames Leben mit den Hilflosen und Erschöpften die substantielle Arbeit für den Gerechten Frieden erleichtert, sind dann diejenigen, deren Lebenssituation dem nicht entspricht, weniger fähig, unsere Arbeit für den Gerechten Frieden zu gestalten und zu beeinflussen? Und zweitens, sind alle, die mit den Hilflosen und Erschöpften verbunden sind, sowie die Hilflosen und Erschöpften selbst, von vornherein besser ausgestattet für diese Arbeit? – Während die Verbundenheit mit der Welt der Hilflosen und Erschöpften unzweifelhaft eine gute Voraussetzung und auch Legitimation für die Arbeit am Gerechten Frieden ist, liegt die tiefergehende Antwort auf beide Fragen vor allem im Bereich der persönlichen Integrität.

Wenn beide, die mit dem Leben der Hilflosen und Erschöpften Nicht-Verbundenen und die Verbundenen, sich fortwährend einer kritischen Selbstreflexion unterwerfen und echte Empörung über die Ungerechtigkeit

gegenüber den Hilflosen und Erschöpften empfinden (oder diese entwickeln?), dann stehen die Chancen gut, dass sie auch fähig sein werden, zur Veränderung beizutragen. Dies ändert nichts an der Notwendigkeit für die Ersteren, aus ihrer Isolation herauszutreten. Ausflüchte oder Gleichgültigkeit angesichts dieser Notwendigkeit disqualifizieren für die Arbeit am Gerechten Frieden nach den Maßstäben Christi.

Eine Warnung ist hier angebracht im Blick auf jene, die den Hilflosen und Erschöpften eng verbunden sind. Es wäre gut, für diese Lebensumstände eine Ethik zu entwickeln, die verhindert, dass daraus direkt oder indirekt persönlicher Nutzen zum Nachteil der Hilflosen und Erschöpften gezogen wird. Das betrifft auch die sogenannten „Friedenspreise" und Honorare für Buchveröffentlichungen, Aufsätze, Vorträge. Wenn solche Honorare nicht geteilt werden, geraten wir in eine Glaubwürdigkeitskrise, wir verletzen die schon Verletzten und schaden langfristig dem Ruf der ökumenischen Bewegung.

Die Disziplin der Erinnerung

Die Spiritualität, von der hier die Rede ist, wird in Vielem durch die Integrität und die Glaubenstreue der Menschen und Kirchen während der Vollversammlung geprägt sein; der ÖRK und die Vollversammlung sollten jedoch auch kreative Wege finden, um die Erinnerung an jene Dynamik des Gerechten Friedens im Leben und Werk Jesu zum Ausdruck zu bringen, und so zu einer Stärkung der Motivation beitragen. Die Vorbereitungen auf die Vollversammlung und viele der Beiträge auf der Versammlung selbst werden zweifellos durch existentielle Begegnungen und theologische Erkenntnisse ihren Beitrag dazu leisten. Darüber hinaus sind Initiativen wichtig, die Teilnehmenden helfen, mit der Wirkung, den diese Lehre auf ihr inneres Selbst unter der Leitung des Heiligen Geistes haben sollte, klarzukommen. Das ist niemals Zeitverschwendung, sondern ein lohnender Beitrag zur Erneuerung. Durch die anstrengende Arbeit und die langen Stunden der Diskussion verlieren die Menschen manchmal ihre Geduld, den Blick für die Nächsten, oder auch ihren Humor.

Es war sehr segensreich, dass die letzte Lambeth-Konferenz der anglikanischen Bischöfe mit einer gemeinsamen Besinnung begann und dann täglich Bibelarbeiten über das Johannesevangelium in kleinen Gruppen mit je acht Personen abhielt. Dies bestimmte das Klima der Konferenz, die sich mit schwierigen und schmerzhaften Problemen beschäftigen musste. Die Einführung vergleichbar bewährter Formen von Spiritualität könnte eine wirklich positive Wirkung auf das Ethos der ganzen Vollversammlung haben.

Bei der Friedenskonvokation in Jamaika 2011 fordert eine einzelne Stimme aus Indien im Plenum, dass der Aufruf zum Gerechten Frieden den Feind beim Namen nennen sollte. Das entspricht der jüdisch-christlichen Tradition. Die Bibel nennt unterdrückerische Strukturen, Systeme und Regime als Feinde des Gerechten Friedens beim Namen. Eine Linie zieht sich durch, von der brutalen wirtschaftlichen Ausbeutung der Hebräer durch die Pharaonen bis zu der Herrschaft und Verschlagenheit der römischen Kaiser und herodianischen Dynastie und den hohen Steuern und den Beschränkungen durch die Sabbatbestimmungen zur Zeit Christi. Dazwischen liegen Zeiten, in denen die Propheten die Korruption und die Intrigen an den jüdischen Königshöfen, die Gewalt und wirtschaftliche Ungerechtigkeit gegenüber den Armen anprangerten. Besonders streng war Jesus in seiner Bloßstellung der heuchlerischen religiösen Führer seiner Zeit und der Mühsal, die sie den Menschen auferlegten (Mt 23).

Es hat in der Geschichte der Kirche bewundernswerterweise immer Menschen gegeben, die diese Tradition fortgesetzt und die Feinde des Gerechten Friedens – Strukturen, Systemen und Regime – beim Namen genannt haben. Die Schrecken der Inquisition, die Kreuzzüge, die Diskriminierung und das Unrecht gegenüber den indigenen Völkern und Kulturen in der ganzen Welt als Folge der Ausbreitung des europäischen Imperialismus, die Verletzungen von Freiheit, Würde und der Rechte durch Diktaturen, Rassismus, Sexismus, Apartheidsysteme, den Missbrauch von Kindern und Frauen, die Ausbeutung der Mutter Erde, die Verweigerung von Freiheit und Respekt für Menschen einer unterschiedlichen sexuellen Orientierung, Blasphemiegesetze (in Pakistan), die *Bhumiputra*-Politik in Malaysia, die Anti-Terror-Gesetze in Sri Lanka, der *Terrorist and Disruptive Activities Act* in Indien, und all die Diktatoren wie Hitler, Pol Pot, Idi Amin und Mugabe: Es ist eine lange und beliebige Liste unterdrückerischer Strukturen und Tyrannen, die mutig und unter großen Risiken von der Kirche über die Jahre hin und in der ganzen Welt beim Namen genannt worden sind.

Für die Notwendigkeit, den Feind beim Namen zu nennen, gibt es mindestens drei Gründe. Christus nannte den Feind beim Namen und seine Jünger müssen ihm auch hierin folgen; die advocacy-Arbeit kann besser ausgerichtet werden und der Forderung nach Verantwortlichkeit besser entsprochen werden, wenn der Gegner klar benannt ist. Das Werk der Versöhnung zwischen Opfern und reuigen Tätern wird dadurch ebenfalls erleichtert. Deshalb haben die Versöhnungskommissionen der Enthüllung der Wahrheit immer einen Vorrang eingeräumt. Denn zur Wahrheit gehört

es unter anderem, den Namen des Feindes zu nennen und so den Weg zum Gerechten Frieden durch Versöhnung zu bahnen.

Für den Buddhismus ist Gier die Haupttriebkraft, die dem Gerechten Frieden entgegensteht. Nach *Dhamma* (der Lehre des Buddha) ist sie die Ursache allen Leidens und verrichtet ihr Werk, indem sie alles, was ihr begegnet, verführt, versklavt und zerstört: den Gierigen selbst, den Gegenstand seiner Gier und die gesamte Schöpfung um ihn herum.

Während die Gier an sich so alt ist wie das Menschengeschlecht, hat die moderne ökonomische Gier ihre Wurzeln in der Zeit der europäischen kolonialen Expansion zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Während dieser Periode besetzten die gewalttätigen europäischen Nationen andere Völker aus reinem Eigennutz und beuteten sie aus. Bedauerlicherweise begleiteten viele christliche Gruppen und Kirchen diese Eroberungszüge, um von der Macht und Herrschaft zu profitieren. Diese ungute Nähe wurde von den indigenen Völkern der ehemaligen Kolonien oft beklagt. Bis heute besteht deshalb ein Argwohn gegenüber der Rolle und der Loyalität der Kirche, besonders dort, wo sie eine Minderheit darstellt.

Die Fortdauer der Unterdrückung

Es ist besorgniserregend, wie sich diese Tendenzen trotz der Bemühungen der Vereinten Nationen für eine gerechtere Welt fortsetzen. In Wahrheit geht nun alles viel subtiler mit der Hilfe von lokalen Akteuren und Agenten in Staat und privater Wirtschaft vonstatten. Am besten sieht man das vielleicht, wenn man die Korrelation (und Kollaboration?) betrachtet zwischen der Herstellung und Lieferung von hochentwickelten Waffen durch die NATO und die BRICS-Staaten (Brasilien, Russland, Indien, China, Südafrika) und dem regelmäßigen Aufflammen bewaffneter Konflikte in Ländern mit einem Hang zu nicht-demokratischen Regierungen, die Zugang zu diesen Waffen haben, meist in den weniger industrialisierten Regionen der Erde. Abgesehen davon, dass die Waffen in diesen Ländern zur gewaltsamen Unterdrückung von oppositionellen Gruppen eingesetzt werden, führt dies zu einem Teufelskreis der finanziellen und militärischen Abhängigkeit, der die bereits verarmten Staaten in noch größere Armut und Schulden stürzt und den Lieferstaaten ein Leben in grenzenlosem Luxus gestattet. Wir stehen vor dem oft wenig wahrgenommenen Dilemma, dass die Armen und Schwachen heute sowohl Opfer gewalttätiger und machthungriger Regime als auch gieriger, egoistischer internationaler Kräfte sind. Das sind die Feinde des Gerechten Friedens, die es beim Namen zu nennen gilt. Ein Weg dazu wäre, den Handel mit Massenvernich-

tungswaffen als Kriegsverbrechen auf die aktuelle UN-Liste setzen zu lassen. Darum ist der von manchen als idealistisch angesehene Aufruf der deutschen Kirchen, den Krieg als Mittel der Auseinandersetzung zu verurteilen, von höchster Bedeutung.[2] Er hält das Bewusstsein von der Immoralität des Krieges wach, benennt den Feind und fordert einen Wandel im Konfliktlösungsverhalten, weg von der Gewalt, hin zum Gespräch, so wie es sein sollte.

Der sichtbare Feind

Zwei weitere grundlegende globale Entwicklungen nach 1945 haben es leichter gemacht, den Feind beim Namen zu nennen. Die eine ist das schockierende Aufkommen von Gräuelverbrechen (*atrocity crimes*) in souveränen Staaten, deren Aufgabe es eigentlich wäre, für den Schutz ihrer Bürger zu sorgen. Diese Verbrechen, zu denen Genozide, ethnische Säuberungen, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit zählen, haben einige Gemeinsamkeiten. Sie ereigneten sich meist in weniger industrialisierten Staaten und haben ihre Ursache in Konflikten, die während der Kolonialzeit entstanden sind und dann durch die unvernünftige und inkompetente Politik nachkolonialer Regierungen verstärkt wurden. Aufgrund der Flüchtlingsströme und der internationalen Kriminalität erlangten sie dann eine globale Reichweite; ebenso durch die internationale Publizität aufgrund der entwickelten Informationstechnologie und der Aktivität nationaler und internationaler Menschenrechts- und *advocacy*-Gruppen. – Länder und Regionen, in denen sich Gräuelverbrechen ereigneten, waren z. B. Liberia, Vietnam, Kambodscha, Uganda, der Kongo, der Kosovo, Kenia, Sudan, Ruanda, Somalia, Simbabwe und der Irak; dessen beschuldigt sind Mexiko, Sri Lanka, Pakistan und Myanmar. Eine Mitursache für die jüngsten Aufstände in Nordafrika sind vermutlich ebenfalls solche Gräueltaten, die durch die herrschenden Regime begangen wurden, obwohl es noch zu früh ist, das abschließend zu beurteilen.

Die zweite Entwicklung ist, dass es im Laufe von internationalen Krisen – ungeachtet der Charta der Vereinten Nationen, die die staatliche Souveränität der Nationen deklariert – zu einseitigen militärischen Interven-

[2] Vgl. „Zur Umsetzung und Konkretisierung des Ökumenischen Aufrufs zum Gerechten Frieden". Erarbeitung eines Programms zur Überwindung des Kriegs als Instrument der Politik; in: Ökumenischer Informationsdienst, Aktuelles Thema 18, hg. v. *Michael Held,* Arbeits- und Koordinierungsstelle PRAKTISCHE SCHRITTE für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, 2011 (Anm. d. Red.).

tionen durch verschiedene Staaten gekommen ist. Beispiele für Interventionen mit einer positiven Wirkung sind das Eingreifen Vietnams in Kambodscha, das das Pol Pot-Regime beendete, und das Eingreifen Tansanias in Uganda, das zum Ende der Herrschaft von Idi Amin führte. Die Beispiele einseitiger Interventionen, die zu einer Verschlechterung der Lage führten, sind allerdings weitaus zahlreicher. Zu diesen zählen wohl auch die unter der Führung der USA durchgeführten militärischen Interventionen in Vietnam, Irak und Afghanistan, ebenso die russische Intervention in Afghanistan, die chinesische Intervention in Tibet und die israelische Besetzung in Palästina. Ein Beispiel dafür, wie eine Intervention die Machtbalance in einer Region verändert hat, ist die Intervention Indiens in Ostpakistan, dem heutigen Bangladesch.

Den Feind beim Namen zu nennen war ein Grundanliegen des ÖRK seit den Tagen seiner Gründung. Ein bewundernswerter Höhepunkt in dieser Hinsicht war der Kampf des ÖRK gegen die Apartheid in Südafrika, die mutig als der Feind eines Gerechten Friedens für die schwarze Mehrheitsbevölkerung benannt wurde. Heute jedoch scheint sich die Stoßrichtung geändert zu haben. Mit einigen Ausnahmen, wie der Arbeit des Ökumenischen Forums für Palästina und Israel (PIEF – *Palestine Israel Ecumenical Forum*), scheint es eine Vorliebe für die Benennung von Strukturen und Systemen als Feinde zu geben und Zurückhaltung wird geübt bei der Nennung konkreter, herrschender Regime.

Die Tradition des Namennennens in ihrer Ganzheit

Die kommende Vollversammlung in Busan ist also aufgerufen, wieder zur Ganzheit dieser Tradition zurückzukehren. Sie darf nicht nur diplomatisch Einzelpersonen (meist kirchlichen) überlassen werden. Auf der Basis einer sorgfältigen Informationserhebung und -analyse und mit Zustimmung der lokalen Kirchen kann und muss der Feind beim Namen genannt werden, wenn denn die Sache des Gerechten Friedens durch den ÖRK in Ehren gehalten werden und sie nicht nur eine der bloßen Worte bleiben soll. Es sei ganz klar gesagt. Die Ganzheit der Tradition beschränkt sich nicht aufs Namennennen. Das Namennennen zieht Konsequenzen nach sich, Schwierigkeiten und Härten, die auch lebensbedrohlich werden können – für Institutionen und Personen, wie viele wissen, die selbst im „brodelnden Topf" sitzen. Die Maßnahmen von Singapur gegen die CCA (*Christian Conference of Asia*, Rat Christlicher Kirchen in Asien) sind noch bei vielen in lebhafter Erinnerung. Härten, die man erduldet im Gehorsam gegenüber dem Gott des Lebens, der uns zum Gerechten Frieden führt, gehören

zum Kreuz. So führte der Gott des Lebens auch Jesus und so wird er auch uns zum Gerechten Frieden führen. So wird es in allen Glaubensbekenntnissen und Theologien bekannt, es ist das einigende Gebot des Evangeliums, das quer zu unseren ansonsten verschiedenen Denominationen und Traditionen steht. Es kann deshalb keinen anderen Weg für den ÖRK geben.

Wenn Busan seine Verpflichtung, den Feind beim Namen zu nennen, erfüllt, werden die dazugehörigen Kirchen auch verpflichtet sein, etwas beizutragen, damit es vorangeht. Zusammenzugehören bedeutet, auf gleiche Weise zu handeln. Da alle unsere Kirchen den Gerechten Frieden auf die eine oder andere Weise schuldhaft behindern, sind sie auch zum Handeln verpflichtet. Dabei sind fünf Faktoren wichtig: alle müssen sich bewegen, alle müssen in Selbstreflexionen das Gegenmittel zur Selbstgerechtigkeit und Gleichgültigkeit finden, alle müssen etwas beitragen zum Nennen der Namen, alle müssen dies mit Unterscheidungsvermögen und Weisheit tun, und alle müssen zusammenbleiben. Darüber hinaus fällt den Kirchen aus Staaten, die im Ruf ungezügelter ökonomischer Gier und militärischer Dominanz stehen, eine schwere und heilige Aufgabe zu. Solange diese unerbittlichen und drängenden Triebe nicht durch *advocacy*-Arbeit von innen heraus verändert werden, behandeln wir nur die Symptome und nicht die Ursachen der Krankheit. Viel wird von denen erwartet, die viel bekommen haben.

IV. Ausblicke auf den Gerechten Frieden: Das Paradox des Gerechten Friedens

Nachdem wir uns um einige der Reizthemen der ökumenischen Bewegung bemüht haben, ist es vielleicht hilfreich, mit einigen Ausblicken auf die Theorie vom Gerechten Frieden zu schließen. Es ist besser, von der Praxis zur Theorie voran zu schreiten.

Die Menschen sind nicht die Schöpfer des Gerechten Friedens. Er ist eine Gabe Gottes (Joh 14,27), aber er muss durch menschliche Anstrengung hervorgerufen werden (Mt 5,9). Es ist in etwa so wie das Wassergraben in Südasien. Wasser bekommt man, indem Menschen den Oberkörper freimachen und graben, graben, graben. Die Menschen *machen* nicht das Wasser, es ist vorhanden. Aber wer weiß, dass es da Wasser gibt, und nicht gräbt, ist dumm und bringt sich und uns um das Wasser. So ist es mit dem Kommen des Gerechten Friedens. Wir sollen Gott vertrauen und hart arbeiten, so als gäbe es keinen Gott, wenn wir denn den Gerechten Frieden fördern wollen!

Dieses Paradox ist ein Mysterium. Am besten wird es vielleicht gedeutet als Verwundbarkeit Gottes: weil er die Menschen mit einer großen Freiheit ausgestattet hat, die er nicht antasten will. In der Geschichte von der Ehebrecherin im Johannesevangelium scheint der Keim einer christlichen Anthropologie auf, die diese Freiheit näher erklärt. Niemand kann den ersten Stein werfen, aber Verwandlung, die menschliche Schwäche überwindet, ist möglich. Diese doppelte Lehre weist auf den Funken menschlicher Integrität inmitten all der Zwänge, von der der Gott des Lebens abhängig zu sein scheint! Ein Blick in die Geschichte bestätigt diese theologische Annahme. Gerechter Frieden musste immer durch menschliche Anstrengung gewonnen werden, und am Anfang stand immer eine Idee. Das Wunder des Wandels Südafrikas von einem Apartheidregime zu einem demokratischen Staat war die Folge der unermüdlichen, aufopfernden und leidenschaftlichen Anstrengungen zahlloser Menschen unter der Führung von Nelson Mandela. In Nordirland kam es zu einem Wandel – wenn auch die Situation hier nicht so dramatisch war – aufgrund des Einsatzes verschiedener Gruppen und Einzelpersonen; und erste Anzeichen einer ähnlichen Entwicklung sind in Myanmar zu sehen, dank des Wirkens von Aung San Suu Kyi und verschiedener Unterstützergruppen.

Die Geschichte zeigt uns auch, dass die Kirche sicherlich nicht das einzige Instrument Gottes ist, um Gerechten Frieden zu bewirken. Führende Politiker mit Verantwortungsgefühl, unsere Schwesterreligionen, säkulare Weltanschauungen, mutige und aufgeschlossene Volksbewegungen, kritische und engagierte Menschen aus verschiedenen Berufen wie Journalisten, Juristen und Lehrer, weltweite unparteiische Organisationen u. v. m. spielen eine Rolle, die manchmal wichtiger ist, als die der Kirche. Dies erfordert, dass die ökumenische Bewegung konsequent über den eigenen Bereich hinausschaut und mit diesen Partnern auf dem Weg zum Gerechten Frieden in Kontakt bleibt. In diesem Netzwerk des Vertrauens wird die Kirche dann paradoxerweise wieder jene delikate Balance finden zwischen der Treue zum Evangelium Jesu Christi und dem Respekt vor der Würde des Nächsten. Aus dieser Situation heraus sind wir dann wirklich in der Lage zu erkennen, um was es in der Mission geht.

Das Gewonnene erhalten – bis zur Vollendung

Was gewonnen ist für den Gerechten Frieden, darf nicht verloren gehen. Die Tatsache, dass es oft Rückschritte gibt und neue Probleme auftauchen, die den Gerechten Frieden gefährden (so zum Teil in Südafrika nach Mandela) zeigt die Vergänglichkeit des Gerechten Friedens in diesem Zeit-

alter des Konflikts. Gerechten Frieden gibt es, solange wir uns um ihn bemühen. Er ist kein Zustand, der für immer erhalten bleibt. Er ist nicht wie ein Gebäude, ein Haus, in dem wir leben, sondern eher wie ein Feld, auf dem Reis angebaut wird. Wir pflügen, säen und ernten, nur um wieder zu pflügen, zu säen und zu ernten. Wenn wir mit der Arbeit aufhören, kommt der Hunger.

Diese dem Gerechtem Frieden in Zeit und Geschichte innewohnende Spannung erklärt sich vielleicht am besten, wenn man das Verhältnis von Erlassjahr und Eschatologie in der Lehre Jesu betrachtet. In seiner ersten Predigt in Nazareth sagte er, dass wir nicht 50 Jahre warten müssen, um das Unrecht wieder gutzumachen. Sklaven sollen freigelassen werden, Schulden erlassen und die Feldarbeit ruhen. Das ist des Gerechten Friedens heutige und morgige, wahre und harte Tagesordnung. Aber wir sollen sie uns zu eigen machen in dem Wissen, dass der unwandelbare und vollkommene Gerechte Friede für alles Leben erst am Ende der Geschichte kommen wird.

Deshalb müssen alle, die für den Gerechten Frieden arbeiten, wachsam und widerstandsfähig sein. Sie müssen demokratische Institutionen schaffen und sie an die nachfolgende Generation weitergeben, die dasselbe tun müssen. Die lebenslange Unterrichtung von Menschen in den Werten und Wegen des Evangeliums ist vielleicht die beste Investition in eine sichere, gerechte und versöhnte Welt. Diese Wege und Werte sollen sich in die Gehirne und Herzen der Menschen einprägen durch den Diskurs und durch die Konfrontation mit den Realitäten des Lebens. Erziehung, gesellschaftlicher Umgang, Gespräche und Vorbilder sind von großer Bedeutung. „Eine aufnahmebereite Begegnung mit der Lebenswirklichkeit des Anderen ist hundertmal mehr als eine gelehrte Predigt“, ist eine Erkenntnis von Teilnehmenden an *Exposure*-Programmen, die in Sri Lanka in Gegenden durchgeführt wurden, in denen ethnische Vorbehalte vorherrschen. Sie bewirkt ganz sicher auch eine Änderung der Haltung des Predigers!

Eine solche Bildungsarbeit lässt verborgene Bereiche des Schmerzes und des Grolls erkennen, aber auch frühe Anzeichen von Diskriminierung und Ungerechtigkeit. Von hier aus wird sich die unverzichtbare Qualität weiser und kluger Integrität als ein Kennzeichen des Reiches Gottes ausbreiten als eine Gabe, die es ermöglicht, Schritt zu halten mit den heutigen, in wachsendem Maße undurchsichtigen und sich verändernden Subtilitäten von Ungerechtigkeit. Sie wird dazu bewegen, das Streben nach Gerechtem Frieden aus dem bequemen Bereich schöner Worte und des höflichen Friedens zu führen und in jene kollektive und vibrierende Energie einmünden zu lassen, die das Gottesvolk befähigt, die Gabe des Gerechten Friedens vom Gott des Lebens zu empfangen und zu erhalten.

Darum werden nur die Friedensstifter die Kinder Gottes genannt (Mt 9,5). Denn Gott wird nicht ruhen, bis sein Reich des Schalom kommt; diejenigen, die mit Gott bis zum Ende daran arbeiten, sind ein Abbild dieses Wesens Gottes, des Vaters.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Moralisch-ethische Urteilsfindung – eine aktuelle Herausforderung für den ökumenischen Dialog



Dagmar Heller und Johanna Rahner[1]



Dass moralisch-ethische Fragen zum Gegenstand erbitterter Konflikte im kirchlichen Bereich werden, ist eine Tatsache, die sich vor allem seit den letzten 30 Jahren auf die ökumenischen Dialoge und das ökumenische Miteinander der Kirchen wie auch auf den Zusammenhalt konfessioneller Weltbünde und Kirchenfamilien auswirkt. Dies hängt zusammen mit einer weitreichenden Pluralisierung menschlicher Lebensentwürfe, einem pluralen Angebot an Weltbildern, aber auch mit einem unterschiedlichen Zugang zu Tradition, zu Autorität wie zur Einschätzung des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft oder auch Glaube und Vernunft.

Nachdem sich die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (heute: Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen) zunächst auf rein theologisch-dogmatische Fragen konzentrierte, die der Einheit der Kirche entgegenstehen, wurde spätestens in den 1990er Jahren deutlich, dass ethische Fragen ebenso – wenn nicht gar stärker – kirchentrennende Wirkung haben können. Man muss nur an jüngere Entwicklungen im Dialog zwischen Orthodoxie und angli-

[1] Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und Referentin in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.
Johanna Rahner ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel.

kanischen Kirchen[2] oder an Diskussionen innerhalb der Anglikanischen Weltgemeinschaft[3] oder innerhalb des Lutherischen Weltbundes[4] denken. Aus diesem Grund arbeitet die Kommission seither auch an Fragen zu „Ekklesiologe und Ethik", die jüngst in eine Studie mit dem Titel „Moral Discernment in the Churches"[5] mündeten. Diese wird im Rahmen der kommenden Vollversammlung des ÖRK in Busan (Korea) interessierten Teilnehmer/innen an einer Diskussionsveranstaltung zum Thema als Referenzmaterial zur Verfügung stehen.

Ein neues Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Das Dokument erhebt den Anspruch, für einen Dialog über spezifische ethische Fragen notwendige Vorklärungen zu erbringen und den Prozess moralischer Urteilsbildung zu durchleuchten: „Dieser Text legt den Schwerpunkt nicht auf moralische Fragen als solche, sondern auf den *Prozess der Urteilsbildung.* Dies ist eine notwendige *Grundvoraussetzung* für den ökumenischen Dialog über konkrete moralisch-ethische Fragen."[6] Zu diesem Zweck werden die grundlegenden Quellen und das Instrumentarium für eine solche Urteilsbildung (§§ 30–48) untersucht, um von da aus ursächliche Faktoren (§§ 49–84) herauszufinden, die zu unterschiedlichen Positionen in moralischen Fragen führen.

Unter den Quellen werden glaubensbezogene (Leitung des Heiligen Geistes, Schrift, Tradition, Lehrautorität, Spiritualität und kirchliche Gewohnheiten) von jenen unterschieden, die der menschlichen Vernunft und anderen menschlichen Fähigkeiten und Kategorien zuzuordnen sind (Vernunft, Naturgesetz, moralische Urteilsbildung, Natur-, Sozial- und Geistes-

2 Die Russische Orthodoxe Kirche z. B. hat ihre Beziehungen zur Episkopalkirche in den USA aufgekündigt, als dort ein bekennender Homosexueller Bischof wurde. Vgl. www.vision2000.at/old/2004/vision2-04/32_02.htm (01.03.2013).

3 Vgl. z. B. zeitzeichen.net/archiv/religion-kirche-theologie/personen_3569/ oder: diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/394971/Streit-ueber-Homosexualitaet-entzweit-Anglikaner (beide 01.03.2013).

4 Vgl. www.faz.net/aktuell/politik/kirche-und-homosexualitaet-zerreissprobe-fuer-die-lutheraner-1636278.html (01.03.2013).

5 Die Studie wird demnächst auf Englisch veröffentlicht: "Moral Discernment in the Churches: a Study Document" (deutsch: „Ethisch-moralische Urteilsfindung in den Kirchen: ein Studiendokument"), Faith and Order Paper No. 215, Genf 2013. Der englische Text ist in Kürze auch online einsehbar auf der ÖRK-Webseite (www.oikoumene.org).

6 Einleitung: "This text does not focus on moral questions per se, but rather on the *discernment process.* This is a necessary prerequisite for ecumenical dialogue about specific moral issues." (deutsche Übersetzung hier und im Folgenden DH).

wissenschaften, Gewissen, Erfahrung, bürgerliches Recht und Menschenrechte, Kultur). Eine entsprechende Unterscheidung findet sich auch bei den ursächlichen Faktoren, die eingeteilt werden in „soziale und kirchliche Faktoren, die Kommunikation bestimmen" und solchen, „die von verschiedenen Zugängen zu moralischer Urteilsbildung herrühren".

Zur ersten Kategorie zählen
1. der Einfluss der historischen und kulturellen Kontexte;
2. unterschiedliches Verständnis dessen, was auf dem Spiel steht;
3. die emotionale Intensität moralischer Fragen;
4. kulturell geprägte Verhaltensweisen bei der Diskussion um moralische Fragen;
5. unterschiedliche strukturelle Besonderheiten der Kirchen;
6. Macht;
7. Stereotypen;
8. Haltung gegenüber Andersheit.

Die zweite Kategorie umfasst
1. den unterschiedlichen Umgang mit Quellen und deren unterschiedliche Gewichtung;
2. unterschiedliche Interpretationen von Quellen;
3. Konflikte zwischen konkurrierenden Prinzipien;
4. unterschiedliche Anwendungen derselben Grundsätze;
5. Konflikte zwischen unterschiedlichen Ansätzen für ethische Begründungsverfahren.

Von dieser Darstellung unterschiedlicher Ursachen, die zu Trennung und Abgrenzung führen, wird im abschließenden Teil („Folgerungen", §§ 86–110) zum einen die „gemeinsame Grundlage" für moralische Urteilsfindung festgehalten und es werden zum anderen praktische Vorschläge zur Berücksichtigung für den Dialog über moralische Fragen vorgelegt.

Würdigung

Der vorgelegte Text ist deklariert als Studiendokument und hat daher *nicht* denselben Anspruch wie jene der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (im Folgenden F&O, *Faith and Order*), die als „Konvergenztexte" charakterisiert sind. Es handelt sich hier um einen Text, der Fragen, die in etlichen Kirchen und in Beziehungen zwischen Kirchen derzeit brennend sind, gewissermaßen auf einer Meta-Ebene aufnimmt und in einen größeren Rahmen zu stellen versucht. Es geht darum, gemeinsam den Kirchen hilfreiche Denkanstöße an die Hand zu geben, um in kon-

struktiver Weise über solche Fragen weiter nachzudenken und damit umzugehen. Zu einer angemessenen Würdigung des Dokumentes muss berücksichtigt werden, dass es vor dem Hintergrund der Diversität der Kirchen bzw. kirchlichen und auch kulturellen Traditionen der Vertreter/innen, die an der Arbeit von F&O beteiligt sind, entstanden ist. In diesem Sinne ist es am ehesten zu vergleichen mit einer Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK aus dem Jahre 1996 mit dem Titel „Der ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen: Potentielle Quellen des gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung“[7]. Diese erhob den Anspruch „… die potentiell oder tatsächlich trennenden Fragen nicht in ihrer Substanz (zu) prüfen, sondern sie *beschreibend* dar(zu)stellen und (zu) *überlegen, wie sie am besten im Dialog angegangen werden können,* in der Hoffnung, daß solche Fragen neue Möglichkeiten eröffnen, *sich gegenseitig besser zu verstehen und zu achten und gemeinsam Zeugnis abzulegen*, ohne daß eine Kirche ihren Überzeugungen untreu und der christliche Glaube verraten werden muß.“[8] Während diese Studie von einer gemeinsamen moralischen Aufgabe der Kirchen ausging[9] und dann feststellte, dass die gemeinsamen Ressourcen unterschiedlich angewendet werden,[10] legt das nun vorliegende, neue Dokument von F&O den Schwerpunkt auf die Analyse der Unterschiede und der Gründe für den unterschiedlichen Umgang mit denselben Ressourcen. Man kann daher sagen, dass das neue Dokument die Feststellung der Studie von 1996 aufnimmt und weiterführt: dass „(e)in Bewußtsein von der Umstrittenheit bzw. Unbeständigkeit, die die Frage der ethischen Fundamente und der Autoritätsstrukturen umgibt – worin sie bestehen, durch wen und wie sie ausgelegt werden und mit welchen Themen sie in Verbindung gebracht werden … daher entscheidend (ist), wenn wir verstehen wollen, warum einige ethisch-moralische Fragen zu Schwierigkeiten und potentiell auch zu Spaltungen unter Christen führen“.

Hinter beiden Dokumenten steht die Hoffnung, dass die Einsicht in die jeweilige andere Denkart und deren besseres Verstehen dazu beiträgt, die mögliche Legitimität einer anderen Auffassung anzuerkennen. Die neu vor-

7 Deutsche Übersetzung in ÖR 45/1996, 355–370; englischer Originaltext in Ecumenical Review (ER) 48/1996, 143–154.

8 Vorwort, a. a. O., 355; Hervorhebungen DH.

9 Vgl. a. a. O., Abschnitt I, Par. 4: “… describing the scope of morality (vision, virtue, value, obligation) can provide interrelated criteria for the Church’s moral task: to be ever the witness to ‘our great God and Saviour Jesus Christ who sacrificed himself for us in order to set us free from all wickedness and to purify a people so that it could be his very own and would have no ambition except to do good’ (Titus 2:13–14).”

10 A. a. O., Abschnitt III.

gelegte Studie versucht, konkret einen Weg aufzuzeigen, wie solche Einsicht in die andere Denkart gelingen kann. Ob allerdings die genannte Hoffnung gerechtfertigt ist, bleibt noch abzuwarten. Sie ist jedenfalls dort, wo von vorneherein nur eine einzige Antwort auf ethische Fragen für gottgewollt und christlich legitim erachtet wird (wie es sich leider in manchen Kreisen andeutet), sicher nicht erfüllbar. Dennoch haben Vertreter verschiedener Kirchen in ökumenischen Gesprächen bereits angedeutet, dass eine solche Studie für ihre jeweiligen innerkirchlichen Auseinandersetzungen über ethische und moralische Fragestellungen hilfreich wäre.

Dabei ist vor allem an den Teil III der Studie zu denken. Hier wird versucht, die ursächlichen Faktoren für die Unstimmigkeiten zwischen den verschiedenen Auffassungen in moralischen Fragen zu untersuchen. Es wird deutlich, dass es sich dabei kaum um theologische Fragen, sondern um Faktoren handelt, die mit sozialen Gegebenheiten und anthropologischen Annahmen zusammenhängen. Die historische und kulturelle Gebundenheit menschlichen Denkens und Handelns ist der Faktor, der in anderen Zusammenhängen bereits vielfach diskutiert wurde.[11] Aus diesem Grund ist es einigermaßen leicht nachzuvollziehen, dass der Kern bestimmter ethischer Fragen bzw. das, worum es letztlich geht, unterschiedlich eingeschätzt wird (§§ 53–56) und dass kulturell bestimmte Verhaltensweisen zu Missverständnissen führen können (§§ 62–65). Neuer und daher für einen ökumenischen Text ungewohnter sind die Hinweise darauf, wie Emotionen (§§ 57–61) oder auch unterschiedliche Kirchenstrukturen (§§ 66–67) unterschiedliche Standpunkte beeinflussen können. Offen wird auch die Problematik von Machtfragen (§§ 68–70) angesprochen und die Gefahr von stereotypem Denken (§§ 71–72) aufgezeigt.

Die Studie versucht insgesamt, bewusst zu machen, dass oft dieselben Quellen für das Fällen eines moralisch-ethischen Urteils herangezogen werden, diese aber in verschiedenen Kirchen unterschiedliche Gewichtung haben und zusätzlich oft verschieden interpretiert werden aufgrund der genannten Faktoren. Der mögliche Konflikt mehrerer moralischer Prinzipien wird dabei genauso aufgezeigt wie die unterschiedliche Anwendung ein und desselben Prinzips.

Die Brisanz der hier von F&O zum ersten Mal erarbeiteten Problematik zeigt sich wohl am besten in den Klarstellungen, die gleich zu Beginn dazu verhelfen sollen, besser zu verstehen, was die Studie beabsichtigt und was nicht: „Dieses Dokument empfiehlt weder spezielle Methoden für moralische Urteilsbildung noch versucht es, für irgendeine moralische Posi-

[11] Es gibt z. B. mehrere Untersuchungen des ÖRK zu Fragen des Verhältnisses von „Evangelium und Kultur".

tion zu plädieren, die eine Kirche einnehmen sollte. Der Text enthält zahlreiche Beispiele, die unterschiedliche, von verschiedenen Kirchen vertretene moralische Positionen beschreiben. Dennoch wird anerkannt, dass verschiedene Kirchen unterschiedliche Standpunkte zu moralischen Fragen einnehmen, und der Text intendiert in keiner Weise, dass alle Standpunkte moralisch gleich zu bewerten sind (§§ 85, 102). Die Existenz von universalen Wahrheiten wird allgemein anerkannt (vgl. § 30). Die Absicht dieser Studie ist es, die ursächlichen Faktoren für die Uneinigkeit in moralischen Fragen zu *beschreiben* und den Boden für zukünftigen ökumenischen Dialog zu moralischen Fragen zu bereiten. Der vorliegende Text kann gesehen werden als ein Bericht über die *erste Phase eines Studienprozesses*, der auf Fortsetzung ausgerichtet ist, insbesondere im Hinblick auf die Untersuchung wie die Kirchen unterschiedlicher Traditionen zu moralischer Urteilsbildung, Entscheidung und Lehre gelangen."[12] Dass selbst diese Differenzierung und Einschränkung der epistemischen Reichweite der Studie nicht alle Bedenken der beteiligten Konfessionsfamilien ausräumen konnte, zeigt sich sowohl im von orthodoxer Seite hinzugefügten *Addendum*, das zum einen den rein akademischen Charakter der Studie, ihre Gefährdung durch eine als relativistisch beurteilte Methodik sowie das Nicht-Berücksichtigen einer orthodoxen Grundhermeneutik samt ihrer Standardthemen moniert. Zum anderen ergänzten die römisch-katholischen Mitgliedern der Redaktionsgruppe eine Fußnote, die ähnliche Bedenken wie die orthodoxe Seite andeutet (wobei unklar bleibt, welches diese genau sind), wenngleich sie die Studie als notwendigen ersten Schritt auf dem Weg zu einer weiteren ökumenischen Klarstellung verstanden haben will und sich die Klärung der Positionen durch eine vertiefte Weiterarbeit verspricht.[13]

Kritische Anfragen

Das Studiendokument legt in seinen einleitenden Abschnitten zum Hintergrund des Studienprozesses (§§ 1–12) besonderen Wert darauf deutlich zu machen, dass seit jüngster Zeit ethische Fragestellungen auch auf der Agenda von F &O stehen. So einleuchtend es zunächst klingt – und die konkreten Erfahrungen in der Praxis lassen auf den ersten Blick keinen Zweifel daran –, dass ethisch-moralische Fragestellungen zur Ekklesiologie und der Streit darüber zum Thema ‚Kirchenspaltung' gehören, so kann dies doch Widerspruch erregen. Ethisch-moralische Fragestellungen sind sicher ein wich-

12 Einleitung zum Studientext.
13 Vgl. Orthodox Addendum innerhalb der Einleitung sowie Fussnote Nr. 2.

tiges Thema des Christseins, aber eben eines neben anderen. Ekklesiologie geht nicht in christlicher Ethik auf und die Frage nach überzeugendem christlichen Handeln macht sich nicht nur an ekklesiologisch relevanten Fragestellungen fest. So steht die Frage im Raum, warum eigentlich in den letzten Jahrzehnten ethische Fragestellungen verstärkt zum ökumenischen Streitobjekt wurden. Um dem Eindruck entgegen zu treten, dass hier eine eher konfessionell konturierte Perspektive, die das wahre Kirchesein schon immer eher an individueller Glaubensüberzeugung als an festen Strukturen festgemacht hat, zur allgemeinen ökumenischen Heuristik aufgewertet wird, wäre eine Reflexion darauf hilfreich gewesen, dass gerade in der späten Moderne die Frage nach dem wahren Christsein durch die Tendenz zur Pluralisierung und Individualisierung zunehmend ethische Fragestellungen in den Blick nimmt und damit aufgrund der Diversifizierung von Gesellschaften und der dadurch aufgeworfenen Bruchlinien die konfessionellen Reibungsflächen nach innen wie nach außen größer werden. Jene Grundsignatur der Privatisierung von Religion, die die Spätmoderne kennzeichnet, fordert als Rückseite von Pluralisierung und Individualisierung eine Überzeugungsethik als Identitätsmarker des Christlichen ein. Das aber stellt die Ökumene, insbesondere die Traditionslinie von F &O, vor neue Aufgaben.

Die Zielbeschreibung führt notwendig zu jener methodologischen Selbstbescheidung, die bei näherem Hinsehen wohl die Achillesferse der ganzen Studie darstellt: ihre rein phänomenologisch orientierte, auf Fallstudien zurückgreifende Methode, die daraus abzuleitende, rein deskriptiv ausgerichtete Grundintention samt der darum eher pragmatisch denn systematisch motivierten Sammlung und Auflistung relevanter Faktoren. Vielleicht werden auch deshalb die heuristischen Grundannahmen allzu schnell auf ihre allenfalls basal erfassten Problemkonstanten eingedampft: Das für ethische Fragestellungen hochbrisante Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft wird auf den Rahmen einer theologischen Anthropologie konzentriert. Mit dieser Verknüpfung fällt der Fokus sofort auf die individualethischen Probleme; die Perspektive wird individualistisch engeführt. Die Frage, wie Gemeinschaften, Individuen und Ethik zusammenkommen, ist nicht als Problem wahrgenommen. Das fällt dann besonders ins Gewicht, wenn in den inhaltlich orientierten Abschnitten der Studie plötzlich in fröhlichem Wechsel von Kirchen, Gemeinschaften und Individuen die Rede ist, ohne dass die Problematik einer angemessenen Verhältnisbestimmung überhaupt im Blick ist.[14]

[14] Gerade die unter III.A genannten Faktoren stellen stets eine Mischung aus individuellen und sozialen Faktoren dar, deren je unterschiedliche heuristische Reichweite noch einmal differenziert werden müsste, je nachdem, ob man sie als individuell oder als gesellschaftlich relevante Faktoren in Anschlag bringt.

Die Dialektik von situativer und normativer Ebene ethischer Urteilsfindung wird zugunsten des rein phänomenologischen Ansatzes eher nivelliert: „Diese beschreibende Aufgabe ist in keiner Weise normativ, da sie nicht versucht, vorschreibende Normen zu entwickeln darüber, was im Hinblick auf spezielle moralische Fragen oder im Hinblick auf kirchentrennende Situationen zu tun sei. Vielmehr ist es das Ziel einer beschreibenden Studie, den Kirchen zu helfen, eine tiefere Einsicht in die ursächlichen Faktoren der Uneinigkeit zu gewinnen …“ (§ 25). So einleuchtend und notwendig diese epistemologische Differenzierung des deskriptiven und des normativen Sprachspiels in Sachen Ethik ist, so sehr lässt diese Verengung auf die deskriptive Ethik darauf schließen, dass normative Aussagen in
einem multikonfessionellen Dialog offensichtlich (noch?) nicht möglich sind, was dann allerdings zu Verkürzungen führt, da beides nicht säuberlich voneinander zu trennen ist.

Gerade weil sich an der eingesetzten Methode zahlreiche Kritikpunkte festmachen lassen, darf zunächst ihre positive Bedeutung in den Blick kommen. Die konkret erfassten Faktoren, ihre Problemkonstanten und ihre Grunddimensionen werden eindrucksvoll und umfassend vorgestellt. Der heuristische Wert der eingesetzten Methode ist dabei offensichtlich.

Zugleich wirft aber gerade Menge wie Präsentation des dadurch erfassten Materials einige Fragen auf. Gerade weil sich die Studie der hermeneutischen Herausforderung, die eine rein deskriptiv orientierte Darstellung notwendig mit sich bringt, durchaus bewusst ist,[15] wirkt es im Folgenden so, als wiche sie der eigentlichen Brisanz der Frage nach den Quellen moralischer Urteilsfindung aus. Denn die Frage nach einer eigenen Kriteriologie zur Verhältnisbestimmung beider Quellen – Glaubensquellen auf der einen (A) und anthropologisch begründete bzw. abgeleitete Quellen (B) auf der anderen Seite –ist nicht nur theologisch spannend, sondern brächte sicher eine gewisse ökumenische Brisanz mit sich. Dahinter verbirgt sich die Frage nach dem universalen Anspruch christlicher Glaubensüberzeugung und seiner Vermittlung. Gerade weil ‚Vernunft‘ keine fremde Kategorie ist,

[15] Siehe § 30: „Während die Existenz universaler Wahrheiten allgemein anerkannt wird, gibt es in verschiedenen Kirchen unterschiedliche Positionen im Hinblick darauf, wie diese Wahrheiten offenbart werden und erkennbar sind. Außerdem kommt es vor, dass Christen uneins sind in der Frage, welche Rolle universale Wahrheiten im Prozess moralischer Urteilsbildung spielen. Die unten stehende Auflistung von Quellen ist weder erschöpfend noch erhebt sie den Anspruch eine relative Autorität von Quellen in eine definitive Hierarchie einzuordnen. Wenn Kirchen sich moralische Urteile bilden, dann ordnen sie selbstverständlich diese Quellen in eine Rangliste ein. Was hier folgt ist eine Beschreibung einer Reihe von Quellen, die Glaubensgemeinschaften zu Rate ziehen, wenn sie sich ein moralisches Urteil bilden wollen.“

die von außen dem Glauben aufgezwungen wäre, sondern eine argumentative Verantwortung des Glaubens vom Glauben gerade um seines universalen Anspruches willen selbst stets gefordert ist, ist eine Verhältnisbestimmung beider Quellen eine zutiefst theologisch notwendige Aufgabenstellung. Wer sich der Problematik einer Begründungsmöglichkeit nicht stellt, wird sich mit der Kritik konfrontiert sehen, dass schon die simple Unterscheidung der Quellen in ‚Faith sources for moral discernment' und ‚Human reason and other sapiential sources for moral discernment' epistemologisch in der Luft hängt, weil nicht deutlich wird, wieso einzelne Faktoren zur einen oder zur anderen Kategorie zu zählen sind.[16] Daneben muss es in einer Analyse ethischer Urteilsfindung und der sie tragenden Quellen gerade auch darum gehen, eine im Glauben verantwortete Verhältnisbestimmung der in A und B genannten Quellen zu leiten und offenzulegen, welcher argumentativer Grundstrukturen und heuristischer Hilfsmittel man sich zur Klärung der Verhältnisbestimmung bedient. Das aber sind zentrale Aufgabenstellungen, die die Studie so noch nicht eingelöst hat.

Auch der folgende Abschnitt des Dokuments, der sich mit den Ursachen ethischer Meinungsverschiedenheit auseinandersetzt, vermeidet die hermeneutische Problematik eher, als dass er sie wirklich offenlegt. Das klingt in § 49 an: „Der in dieser Studie verwendete Zugang über Fallstudien (…) ergab zwei Kategorien von Faktoren, die in typischer Weise zu Uneinigkeit führen …" (s. o.). „Es ist zu beachten, dass diese Faktoren in der Praxis moralischer Begründung überlappen. Zum Zwecke der Analyse werden diese Faktoren hier getrennt voneinander hervorgehoben." Angesichts der so getroffenen Unterscheidung wird offensichtlich, dass die Studie selbst auch in der formalen Darstellung des erarbeiteten Materials durchaus epistemologische Vorentscheidungen voraussetzt, ohne dies näher zu erläutern. Es stellt sich nicht nur die Frage nach dem wohl doch in der Darstellung vorausgesetzten hermeneutischen Raster, das dazu gedient hat, das methodisch zu Tage geförderte Material stringent zu erfassen, aufzubereiten und vorzuführen und das letzten Endes dazu geführt hat, die beiden Hauptkategorien nebeneinander zu stellen. Gerade weil es aber in der Praxis ethischer Entscheidungen zahlreiche Überschneidungen gibt, wären Berührungspunkte und Interferenzen der Faktoren untereinander und zwischen den kategorialen Zuordnungen eigens zu analysieren. Die in der Studie gewählte Darstellung verdeckt eher die zugrundeliegende Einsicht, dass die im Feld der ethischen Urteilsfindung zentralste Frage wohl die ist, inwieweit gerade die kulturellen und sozialen, aber auch die ekkle-

16 „Naturrecht" ist z. B. in manchen Konfessionen auch eine theologische Größe und damit eigentlich zumindest teilweise den Glaubensquellen als Kategorie zuzuordnen.

siologischen Faktoren, nicht nur Einfluss auf die je unterschiedliche methodologische Vorgehensweise einzelner Kirchen, sondern auch auf ihre Entscheidungen selbst nehmen, und wie es mit Blick auf die zukünftige Aufgabe der Suche nach einem von allen geteilten Fundament christlicher Ethik überhaupt gelingen kann, beides besser zu unterscheiden.

Ausblick

Zusammenfassend ist also das vorgestellte Studiendokument als ein in materialer Hinsicht wertvoller Beginn einer dringend notwendigen Reflexion zu moralisch-ethischer Urteilsfindung zu werten, der noch weiterer systematischer und vor allem hermeneutischer Vertiefung bedarf. Oben dargelegte Überlegungen geben etliche Hinweise, in welche Richtung die Arbeit von F &O (oder auch anderen ökumenischen Gremien und Arbeitsgruppen) gehen könnte oder sollte.

In Ergänzung der vorliegenden Studie wären eine Untersuchung offizieller Stellungnahmen verschiedener Kirchen zu konkreten ethischen Fragestellungen wie auch die Untersuchung offizieller kirchlicher Äußerungen zu Prozessen moralisch-ethischer Urteilsfindung hilfreich. Dabei könnte das Anliegen des orthodoxen Zusatzes (*Orthodox Addendum*) aufgenommen werden und untersucht werden, inwieweit die kirchlichen Ansätze kompatibel sind oder nicht bzw. wo Ansätze für eine gegenseitige Verständigung der Kirchen zu finden sind.

Aber die zukünftige Arbeit an dieser Fragestellung bei Glauben und Kirchenverfassung wird hauptsächlich die hermeneutische Frage gründlicher untersuchen müssen. Diese hat mehrere Dimensionen und geht über die Frage der Schriftauslegung weit hinaus. Dazu müsste die bisherige Arbeit von F &O zu hermeneutischen Fragen[17] herangezogen werden, mit den Ergebnissen der vorliegenden Studie in Beziehung gesetzt und die Gesamtfrage weiter geführt werden. Es wird immer deutlicher, dass erst angesichts der spätmodernen Drift von Individualisierung und Pluralisierung Fragen eines ethischen Konsenses bzw. die Realität eines Dissenses der Konfessionen als immer drängender empfunden werden. Auffallend ist dabei, dass die Unterschiede der konfessionellen Ansätze immer dann dominierend und damit auch ökumenisch relevant werden, wenn angesichts ei-

[17] Vgl. Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963, hg. v. *Patrick C. Rodger* und *Lukas Vischer,* Zürich 1963, Sektion II, 42–44, sowie: Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik, hg. v. *Dagmar Heller,* Frankfurt a.M. 1999.

ner zunehmenden Binnendifferenzierung, ja Tribalisierung innerhalb einzelner Konfessionsfamilien selbst, die eigene Identität in Frage zu stehen droht bzw. herausgefordert scheint. In einer noch zu leistenden Arbeit wird daher insbesondere die Analyse der zugrundeliegenden theologischen Verwerfungen, wie sie binnen- wie interkonfessionell sichtbar werden, und ihre Ursachen im Fokus stehen müssen. Eine offene Frage ist hier die theologisch angemessene Verhältnisbestimmung sowohl der theologischen wie nicht-theologischen Quellen ethischer Urteilsfindung als auch jener Faktoren, die sich in der Praxis als konfessions- wie kirchenspaltend erweisen.

Ein erstes Diskursfeld wird dabei die Verhältnisbestimmung von Konfession und Kultur sein. So spiegeln konfessionelle Identitäten Mentalitätsbrüche und Ungleichzeitigkeiten von Gesellschaften und festigen sie mitunter, anstatt sie kritisch in den Blick zu nehmen. Dagegen ist festzuhalten, dass die Kirchen eine kritische, und damit wahrhaft prophetische Zeitgenossenschaft zur sie umgebenden Kultur nur dann aufrechterhalten können, wenn sie ihre theologischen Grundüberzeugungen von deren nicht aufhebbarer Einbettung in partikuläre traditionelle historische Kulturen zu unterscheiden bereit sind. Neben dieser prinzipiellen theologischen Herausforderung ist aber auch die ökumenische Brisanz offensichtlich: Kulturell und soziologisch bedingte Differenzen sind im konfessionellen Miteinander weit schwieriger zu handhaben als dies bei traditionellen Unterscheidungslehren der Fall ist. Wie und von woher wäre denn jene Basis zu bestimmen, vor der alle gleichermaßen rechenschaftspflichtig wären? Keine der Konfessionen hat bisher eine überzeugende Lösung dieses Problems gefunden, die dazu imstande wäre, kulturelle Bedingtheiten und theologische Denknotwendigkeiten überzeugend zu differenzieren und dennoch eine angemessene Inkulturation zu ermöglichen. Die Kirchen sind noch meilenweit davon entfernt, die ökumenische Dimension dieser Frage überhaupt angemessen zu erfassen und so zu einer ökumenischen Hermeneutik auch und gerade in Sachen ethischer Urteilsbildung zu gelangen.

Ein zweites Feld in diesem Zusammenhang stellt die Frage einer theologisch angemessenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Moderne dar. Zur häufig gepflegten Selbststilisierung mancher Kirchen gehört heute auch eine gewisse antimoderne Attitüde. Man grenzt sich von der späten Moderne durch die Gegenpositionierung zu deren negativ bewerteten und im Sinne des *anything-goes* polemisch diskreditierten Pluralität ab und unterlegt das Ganze mitunter mit einer ‚konfessionellen Note'. Dabei sind es gerade ethische Fragestellungen, die als Schibboleth dienen. Ein sich so auf dem Feld ethischer Grundüberzeugungen zunehmend zum Identitätskrite-

rium des Christlichen stilisierender und damit religiös-programmatischer Anti-Modernismus scheut sich daher nicht, die säkulare Welt pauschal als eine Kultur der Unwahrheit zu denunzieren und in ihr nur Untergang der Moral und sittlichen Werteverfall zu vermuten: Die „berechtigte Sorge über moralische Fehlentwicklungen im individuellen Bereich sollte die Kirchen nicht zu einem Rundumschlag gegen die moderne Gesellschaft als Ganze führen. So sehr sie das Recht, ja die Pflicht haben, christliche Positionen selbstbewusst einzubringen und so berechtigt, ja fruchtbar, eine konstruktive Kritik an der westlichen Kultur und Politik ist, so unverantwortlich wäre eine undifferenzierte Ablehnung der gegenwärtigen Gesellschaft. Diese findet sich aus einem teils diffusen Unbehagen an der Moderne heute mehr oder weniger stark in allen christlichen Kirchen, im Katholizismus, im Protestantismus und in der Orthodoxie.“[18] So erstaunt es kaum, dass ursprünglich konfessionell geprägte Identitäten in der späten Moderne angesichts ihrer Herausforderungen ihre Plausibilitäten interessanter Weise nicht mehr über konfessionelle Eigenheiten gewinnen, sondern über politisch-gesellschaftliche Meinungsbilder. Diese aber leben von ihrer dichotomen Ausschlusslogik: liberal vs konservativ, ‚für uns‘ vs. ‚gegen uns‘, drinnen vs. draußen. Die Einsichten politisch-gesellschaftlicher wie ethisch-moralischer Provenienz erhalten dabei religiös kriteriologische und konfessionell identitätsstiftende Funktion. Diese mentalitäts- und identitätsgesteuerte Grenzziehung des Christlichen aber erweist sich als ökumenisch brisant. Denn ihre Unterscheidungskriterien sind tiefreichender als die traditionell kontroverstheologischen, die wenigstens *bona fide* beim Anderen nicht die vollständige Heillosigkeit vermuten. Die Bereitschaft, zwischen wahrem und falschem Christsein sehr enge Grenzen zu ziehen und dieses Urteil auch apodiktisch zu begründen, ist in ethischen Problemfeldern deutlich höher als dies – das kann man vielleicht sogar als Frucht der ökumenischen Bewegung der letzten Jahrzehnte bezeichnen – heute noch in den klassisch-dogmatischen Fragestellungen der Fall ist. Das stellt den Dialog, das Gespräch, gar das Aufbrechen dieser exklusiven Grenzziehung vor eine fast unmöglich zu bewältigende Herausforderung. Denn schon die Benennung einer gemeinsam geteilten Basis ethischen Handelns fällt angesichts einer mitunter aggressiven Abgrenzungspolitik hier deutlich schwerer.

Ein drittes Feld bleibt die Frage nach der Verhältnisbestimmung von gläubigem Individuum und Glaubensgemeinschaft. Hier steht die Frage

[18] *Ingeborg Gabriel/Stefan Tobler:* Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russisch-Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff, in: HerKorr 64 (2010), 29–34, hier 33.

nach der Möglichkeit konfessioneller Binnenpluralisierung in Sachen Ethik ebenso im Raum wie die Problematik, inwieweit ein ethischer Dissens innerhalb einer Glaubensgemeinschaft – verstanden als *„faithful dissent"* (einer treuen, aber doch abweichenden Meinung) – möglich ist, inwieweit also der Einzelne auch anders denken und handeln und doch noch volles Mitglied der Gemeinschaft sein und bleiben kann. Hier kommen die Kirchen nicht nur als Moralgemeinschaften in den Blick, also als Institutionen, die für ein Set an ethisch-moralischer Orientierung stehen und entsprechende Sinnressourcen und Lernfelder bieten, sondern die zentralen Fragen der ekklesiologischen Grundbestimmung werden revitalisiert.[19] Die ekklesiologischen Desiderate jeder einzelnen konfessionellen Ekklesiologie treten wie in einem Brennglas zu Tage. Die grundsätzlich unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätze sind innerhalb des ethischen Diskurses an zwei Problemfeldern spürbar: der Frage der Verbindlichkeit und der Frage der strukturellen Vorgaben ethischer Urteilsfindung. Hier finden sich dann die klassischen ökumenischen Problemfelder der Ekklesiologie, d. h. Fragen von Autorität, ihrer Begründung und ihrer Geltung aber auch Fragen nach kirchlichen Organisationsstrukturen in einem neuen Umfeld und verbunden mit neuen Herausforderungen wieder.

Die in den letzten Jahrzehnten sichtbar gewordenen ökumenischen Verwerfungen aber kulminieren in jenem Grenzfall ethischer Urteilsfindung, der in der späten Moderne als Testfall schlechthin gelten kann: der Frage der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Als zentrale Kategorie der unantastbaren Würde der menschlichen Person hat sie notwendig Interferenzen zu den Grundprinzipien einer modernen, pluralen, demokratischen, ja säkularen Gesellschaft. Ihre theologische Begründung aber lehrt zugleich, sie nicht mehr als aufgezwungene Fremdperspektive, sondern als Bestandteil des theologischen Kerngeschäfts zu verstehen. In Konsequenz können Verkündigung des Evangeliums und Zeugnisgabe auch und gerade in Sachen ethischer Grundüberzeugungen nur noch mit Rekurs auf die Wahrheitsfähigkeit und Freiheit des Menschen begründet werden und fordern

[19] „Wo die Kirche, wie in der katholischen und orthodoxen Tradition, als der Leib Christi, d. h. als eine neue gott-menschliche Wirklichkeit, verstanden wird, ist der Brückenschlag zu den ethischen Herausforderungen allenfalls auf dem Weg über eine sakramentale Weltdeutung möglich. Die reformatorische Begründung der Kirche aus dem Glauben schaffenden Wort heraus hält an der Unterscheidung von Gott und Mensch und damit auch von Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Gerechtigkeit fest und bleibt skeptisch gegenüber ekklesiologischen Zumutungen aus dem Umfeld der Ethik. Am ehesten gelingt die Verknüpfung auf der Grundlage der im freikirchlichen Raum beheimateten Nachfolgeekklesiologie, für die alle Ethik Arbeit am Bau des Reiches Gottes ist." *Konrad Raiser:* Ethik und Ekklesiologie, in: ÖR 44 [1995], 411–421, hier: 419.

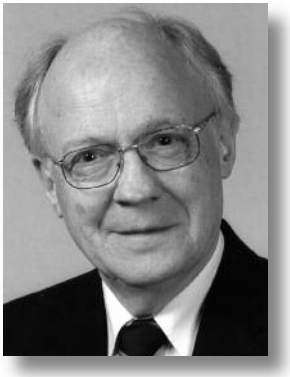
daher die Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit jedes Menschen, den Respekt vor seiner Gewissensentscheidung und die strikte Ablehnung von Zwang und Gewalt in Glaubensdingen. Zugleich fordern sie die intellektuellen wie argumentativen Begründungsstrukturen des Glaubens, egal ob sie vom Einzelnen oder der Glaubensgemeinschaft zu leisten sind, auf veränderte Weise heraus. Wahrheit überzeugt durch sich selbst, oder eben nicht. In der späten Moderne wird die damit verbundene Herausforderung für den Einzelnen wie für die Kirchen als Glaubensgemeinschaften zwar komplexer, ein prinzipieller Widerspruch aber, der das Christliche bewusst als Gegenkultur inszeniert – gar ideologisch überhöht als Widerspruch um des Evangeliums willens –, würde das entscheidend Christliche gerade in ethischen Fragen mit dem unterscheidend Christlichen verwechseln und so die Neigung zu religiösen Sonder- oder Parallelwelten fördern.

An diesem Punkt gilt es eine prinzipielle Grundentscheidung bewusst zu machen. Christliche Ethik hat keinen moralischen, sondern einen theologisch fundierten und anthropologisch inspirierten Kern: das Verhältnis von Gott und Mensch, wie es sich in der theologischen Grundüberzeugung der Geschöpflichkeit und Gottesebenbildlichkeit des Menschen, kurz dem Wesenszug der geschenkten Freiheit, die in und durch Christus Gestalt gewinnt, auf den Punkt bringen lässt. Eine weitere ökumenische Beschäftigung mit dem Thema ethischer Urteilsfindung tut gut daran, sich in der Suche nach tragfähigen theologischen Grundlagen zunächst auf die Erarbeitung der konfessionellen Gemeinsamkeiten wie der Differenzen im Verständnis dieser Sinnressource insbesondere für die Problemfelder ‚Menschenwürde als Personenwürde' und ‚Menschenwürde und Gewissensfreiheit' zu konzentrieren. Den ersten Schritt zur Lösung dieses Problems ist die vorliegende Studie bereits gegangen, indem sie es zunächst einmal ausdrücklich benannt hat. Aber es gibt noch genügend zu tun.

Plädoyer für eine nachdenkliche Ökumene

Die Grenzen wahrnehmen und sich selbst besinnen

Heinz Joachim Held[1]



Zum Stand der ökumenischen Bewegung

Die ökumenische Bewegung ist keine Erscheinung der Neuzeit. Es hat die „ökumenischen Bewegungen" zu allen Zeiten gegeben. Das apostolische Gebot, die Einheit der Kirche zu wahren und zu suchen, war immer präsent, wenn es sich auch in verschiedener Weise Bahn brach und nie zur vollen Erfüllung kam. Die neuzeitliche – protestantisch geprägte – ökumenische Bewegung mit ihren Ursprüngen in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist durchaus als eine Erfolgsgeschichte zu betrachten. Sie hat die Beziehungen der Kirchen untereinander grundlegend verändert und sie in einen Aufbruch versetzt: von der polemischen Abgrenzung gegeneinander hin zu einer neuen Aufmerksamkeit füreinander und einer vielfachen praktischen Kooperation miteinander.

Der gegenwärtige Stand der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung muss freilich als ein Abwarten oder ein Stocken beschrieben werden, wenn man nicht von einem Stillstand oder Rückschritt, oder gar ihrem Ende sprechen will. Jeder hat dazu seine eigene Einschätzung. Keiner aber weiß einen wirklichen Rat für weitere Schritte oder gar einen Durchbruch. Der oft beteuerte Wille zur Ökumene und mancher dabei geäußerte Zweckoptimismus wirken vielfach formelhaft und ohnmächtig. Vielleicht hat das bisherige ökumenische Modell seine Zeit gehabt. Mit ihm scheint es jedenfalls nicht weiter zu gehen. Wir sind an unsere Grenzen gestoßen. Wir müssen sie wahrnehmen. Es geht um einen Abschied von unseren bisherigen Illusionen, vor allem aber um eine neue ökumenische Nachdenklichkeit.

Es muss uns zu denken geben, dass sich wirkliche ökumenische Fortschritte auf kirchliche Einheit hin bisher nur im Bereich der protestantischen Konfessionsfamilie ereignet haben. Als Beispiel möge hier die Leuenberger Konkordie von 1973 und die auf ihr gründende Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) dienen. Schon die Lehrgespräche zwischen der Evangelischen Kirche in

[1] Dr. Heinz Joachim Held, früherer Präsident des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Auslandsbischof (1975–1993). Von 1983 bis 1991 war er auch Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Deutschland (EKD) und der Kirche von England, also mit einer bischöflich verfassten Kirche, auf der Basis der Meissener Erklärung von 1988 haben eine Einigkeit über volle Kirchengemeinschaft mit der uneingeschränkten Anerkennung der Ämter (*interchangeability of ministers*) nicht erreichen können.

Es führt nicht weiter, dem anderen ökumenischen Partner den guten Willen abzusprechen. Es gilt zu erkennen, dass das ökumenische ABC auf keiner Seite dasselbe ist. Wir gehen von jeweils anderen Voraussetzungen aus und lassen uns dabei von unterschiedlichen Eckpunkten bestimmen. Tatsächlich haben wir verschiedene ökumenische Modelle.

Die unterschiedlichen ökumenischen Modelle

Das protestantische Modell, das auch dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zugrunde liegt, sieht alle Kirchen auf demselben Weg aus der Gespaltenheit zur Einheit, als „Teilkirchen" in gleicher Situation, von gleichem Recht und gleicher Bedürftigkeit. Man kann es als ein Modell der Fortschrittsökumene bezeichnen. Denn von allen werden Fortschritte erwartet und gefordert, damit es zum gemeinsamen Ziel voller Gemeinschaft kommen kann. Dabei geht es vor allem um die Überwindung der Lehrdifferenzen, sodass es zu einer Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums kommt, im „Wort Gottes", was nach dem unter uns viel beschworenen Artikel 7 der Augsburgischen Konfession (Confessio Augustana = CA) zur wahren Einigkeit genügt. Dabei wird entsprechend demselben Artikel der CA der Bereich der kirchlichen Ordnung als sekundär und für die Einigung der Kirchen als nicht relevant verstanden. Die Frage der Ämter, der Liturgie und der kirchlichen Lebensdisziplin, d. h. die Gestalt der Kirche (*„order"*), wird offen gelassen. Damit liegt freilich ein stark spirituelles und gedankliches, letztlich kongregationalistisches und fast geschichtsloses Verständnis von (Gesamt-)Kirche zugrunde. Der Glaube (*„faith"*) wird eher individualistisch als kirchlich und gemeinschaftlich begriffen. Die Einheit von *Faith and Order* geht praktisch verloren. Eine konkrete, verbindliche Einheit wird nicht als eigentlich nötig, von vielen oft noch nicht einmal als wünschenswert empfunden.

Das andere ökumenische Modell kann man mit Fug und Recht als eine Rückkehrökumene verstehen. Denn die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen gehen davon aus, dass es die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geschichtlich-konkret schon gibt, seit den Tagen der Apostel. Sie ist in ihrer eigenen Lebensgestalt gegenwärtig. Daher sind nicht alle Kirchen einfach gleichberechtigt auf dem Weg zu einer erst zukünftig zu empfangenen Einheit. Alle müssen zurück zur Fülle, die schon gegeben ist, deren ganzer Entfaltung und Verwirklichung auch die katholische und die orthodoxen Kirchen noch bedürfen, die schon alle Voraussetzungen dazu besitzen. Entsprechend verstehen und bezeichnen sie sich unbefangen als „die Kirche" in theologisch dezidierter Einzahl, nicht als eine Kirche unter vielen anderen. Für sie gehören die Ordnungsfragen zum Wesentlichen der Kirche, sie haben gleichsam dogmatischen Rang (*„faith and order"*). Sie erst authentizieren die Lehre. Bezeichnend für ihr Christentumsverständnis ist seine grundlegende Kirchlichkeit.

Beiden ökumenischen Modellen liegen unterschiedliche kirchengeschichtliche Urerfahrungen zugrunde, die zugleich die Identität der Kirche und ihr Selbstverständnis prägen. In dem einen Fall ist es die Überzeugung von der unantastbaren Heiligkeit der Kirche und ihrer grundlegenden Bewahrung durch die Jahrhunderte hindurch, durch alle Zeiten der theologischen Verwirrung, politischen Fremdherrschaft und moralischen Schwäche, dank der Konzilien, des päpstlichen Petrusamtes und eines ausgesprochenen Traditionsbewusstseins. Hier waltet ein fast unerschütterliches Grundvertrauen in die Kirche vor, infolgedessen auch ein verpflichtender kirchlicher Korpsgeist, der nicht nur einen Gegenwartsbezug besitzt, sondern auch die ganze Geschichte der Kirche seit den apostolischen Tagen im Blick hat.

Im anderen Falle dominiert ausgehend von den Erfahrungen der geschichtlichen Reformation das Bewusstsein von der stetigen Reformbedürftigkeit der Kirche (*ecclesia semper reformanda*). Damit geht eine tiefe Verunsicherung im Blick auf ihre Verlässlichkeit, ja ihre Notwendigkeit einher. Kennzeichnend für die protestantische Identität ist weniger ein theologischer und liturgischer Traditionalismus als die kritische Bibelorientierung, das Achten auf den Geist der Zeit und die persönliche christliche Glaubwürdigkeit.

Beide kirchengeschichtlichen Urerfahrungen haben ihr Recht und ihr Gewicht. Sie sind aber weder exklusiv noch alternativ. Sie sind freilich ökumenisch relevant, weil sie allem Engagement für die Einheit der Kirche so oder so zu Grunde liegen, aber ihrerseits schwer kompatibel sind. Können wir vielleicht lernen, sie gleichsam inklusiv zu verstehen, dialektisch und selbstkritisch? Konkret gefragt: Werden wir bereit sein, unsere eigenen Engführungen zu überwinden, sowohl den protestantischen „Liberalismus“ als auch den katholischen und orthodoxen „Traditionalismus“, einsichtig im Blick auf das eigene „Soll“ und zugleich aufmerksam auf das „Haben“ der anderen?! Es wäre ein enormer ökumenischer Fortschritt, wenn wir die eigenen Grenzen wahrnähmen, anstatt ständig unsere Stärken ins Feld zu führen, wenn wir williger würden, von den anderen Kirchen etwas für uns hinzu zu lernen. Ich plädiere für eine neue ökumenische Nachdenklichkeit.

Plädoyer für eine neue ökumenische Nachdenklichkeit

Als Dietrich Bonhoeffer in der einsamen Grenzerfahrung seiner Tegeler Gefängniszelle im Jahre 1944 über die Gestalt des Christentums für heute und morgen nachdachte, fand er die viel zitierte Formel vom Beten und Tun des Gerechten und – was oft beiseite gelassen wird – vom Warten auf Gottes Zeit, der uns einmal ein neues, vollmächtiges Wort in den Mund legen wird. Ich wage diese drei Stichworte auf die heutige ökumenische Lage der Unsicherheiten, Ungeklärtheiten und Unbeweglichkeiten anzuwenden: Beten, Tun, was der Einheit dienen kann, und Warten auf einen neuen ökumenischen Kairos.

Vom Beten für die Einheit der Kirchen ist derzeit in unserem kirchlichen Raum nicht sehr viel zu spüren. Unser ökumenischer Wille ist aber nur dann von wirkender Kraft, wenn wir die Einigung der Kirchen wirklich „ins Gebet nehmen“. Wir beten in unseren Gottesdiensten wie auch privat für das, worum es uns ernst ist,

und finden dafür eigene, oft bewegende Worte: für das Diakonische, das Politische, das Seelsorgerliche, aber weniger für das eigentlich Kirchliche und Ökumenische. Zwar kommt es im allgemeinen Kirchengebet vor, aber es weckt kaum unsere Leidenschaft. Das ist ein Alarmzeichen! Wenn wir dem Gebet für die Einheit nicht mit Bewusstheit in unseren Gottesdiensten und in unserem persönlichen Gebetsleben eine feste Heimstatt geben, haben wir kein Recht und keine Vollmacht, auf ökumenische Fortschritte zu hoffen, geschweige denn sie einzufordern.

Das Tun des „Gerechten", in unserem Fall: das Tun des ökumenisch Gebotenen und Fälligen, sehe ich in einem Tun und Denken, das der Einheit dient. Das aber kann nicht darin bestehen, dass wir nur Forderungen an die anderen richten, sondern dass wir die nötigen Aufräumarbeiten für die erhoffte neue ökumenische Stunde in unserem eigenen Bereich leisten, theologisch, kirchlich, praktisch. Wir sollten, wo immer möglich, soviel an uns liegt, der Ökumene den Weg bereiten. Zu dem immer wieder beschworenen ökumenischen Motto des *ut omnes unum sint* hinzu möchte ich stärker noch die paulinische Ermahnung beachtet sehen: „Tut nichts aus Eigennutz [= *per contentionem,* aus Streitsucht] oder um eitler Ehre willen [= *per inanem gloriam,* aus unnützem Geltungsbedürfnis], sondern in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was des anderen ist" (Phil 2, 3–4).

Auf Gottes Stunde warten bedeutet, die unter uns viel zu wenig gewürdigte neutestamentliche Tugend der Geduld zu üben. Das gehört zu den ökumenischen Geboten unserer Zeit. Es gilt anzuerkennen, dass die Einheit der Kirche uns zwar aufgegeben, dass sie aber nicht in unsere Hand gegeben ist. Sie ist uns wohl geboten, aber bleibt doch in jedem Fall eine göttliche Gabe, eine Verheißung, für deren Erfüllung die Zeitordnung Gottes gilt. So müssen wir ohne Verwunderung wahrnehmen, dass in der ökumenischen Bewegung nicht alle Tage gleich sind, dass ihr Kairos nicht in unserer Macht steht. Sie verläuft weder geradlinig noch in einer steten Aufwärtsentwicklung. Gott bleibt ihr Souverän. Doch sollten wir die derzeitige ökumenische Zwischen- oder Wartezeit dazu benutzen, Inventur bei uns selbst zu machen. Ehe wir den Splitter aus des Bruders Auge ziehen, lasst uns erkennen, ob nicht ein Balken in unserem Auge steckt, dem wir zuerst unsere Aufmerksamkeit widmen müssen. Solch eine „Bußfertigkeit", wie ich die Bereitschaft zur selbstkritischen Einsicht nennen will, ist keineswegs selbstverständlich, erst recht nicht bequem.

Gebotene Schritte der ökumenischen Einkehr

Wenn es derzeit mit der ökumenischen Bewegung auch nicht weiterzugehen scheint, ist sie dennoch nicht am Ende. Ihre bisherige Erfolgsgeschichte kann sich durchaus bei uns fortsetzen, „im Kleinen" sozusagen, auch wenn sich in der ökumenischen Großwetterlage zurzeit nichts mehr recht zu bewegen scheint. Wenigstens können *wir* uns bewegen lassen. Denn wir haben unsere konfessionellen Engführungen und theologischen Formelhaftigkeiten, um nicht von einem Eigensinn zu sprechen. Sollten wir uns nicht einmal selbst kritisch hinterfragen?! Ich versu-

che das an einigen der bei uns geläufigen Schlagworte zu zeigen, mit denen wir unsere evangelische Identität den anderen Kirchen gegenüber ins Feld führen. Vor allem bei den von uns gern in Anspruch genommenen reformatorischen solaFormeln fällt ins Gewicht, dass sie Kampfformeln sind und von uns im Grunde noch immer so gebraucht werden. Sie haben einen polemischen Charakter. Daher wirken sie nicht gewinnend, sondern abgrenzend. So frage ich mich, ob sie überhaupt ökumenisch tauglich sind, es sei denn, dass wir sie erheblich abgerüstet haben.

Das sola fide

Bekanntlich hat Martin Luther in seiner Übersetzung von Römer 3,28 das „allein" eingefügt: „dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben". Sachlich war das zweifellos berechtigt. Aber das „allein" steht eben nicht im Urtext. Warum belassen wir es eigentlich trotz aller Revisionen in unserer Bibel? Aus bloßer Treue dem Reformator gegenüber? Aus polemischen Gründen? Aus Eigensinn? Vor allem wohl, weil es der Klarheit dient, dass die Rechtfertigung das ausschließliche Werk Gottes am Menschen ist, der in diesem Geschehen der rein Empfangende bleibt, dessen eigenes Handeln immer nur auf eine göttliche Initiative folgt und die Antwort darauf ist. Man kann sich denken, welch einen Sturm der Erregung und Verwirrung es hervorrufen würde, wenn bei einer neuen Revision das „allein" urtextgemäß gestrichen würde.

Doch immerhin ist die CA in ihrem Artikel 4 über die Rechtfertigung ohne das *sola fide* ausgekommen. Es findet sich auch sonst in ihr nirgends, es sei denn im Artikel 20 vom Glauben und den guten Werken in der Wendung *tantum fide.* Und doch hat es unsere theologischen Fachleute sehr irritiert, dass die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus dem Jahr 1999 das *sola fide* lediglich als Ausdruck des lutherischen Verständnisses von der Sache verzeichnet, während für die katholische Auffassung gesagt wird, dass „auch" für sie „der Glaube für die Rechtfertigung fundamental" ist. Ob damit aber wirklich der „Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" gefährdet ist? Hängen wir viel zu stark an unseren theologischen Formeln, an unserer Lehrtradition?

Wichtiger als das Vorkommen der Formel ist freilich die Frage, was wir unter dem Glauben verstehen, der allein rechtfertigt. Die kürzlich erschienene BasisBibel erklärt ihn als „das tiefe Vertrauen auf Gott". Das ist natürlich richtig und entspricht einem landläufigen Glaubensverständnis unter uns. Es steht aber auch in der Linie der klassischen Definition des Glaubens in der altlutherischen dogmatischen Tradition als *notitia, assensus und fiducia.* Zudem entspricht es durchaus dem Anliegen Melanchthons, dem so sehr an der Tröstung des angefochtenen Gewissens durch das göttliche Gnadenwort gelegen war, das wir uns im gläubigen Vertrauen von Herzen zu Eigen machen.

Doch mit dieser überstarken Betonung des Vertrauensmoments im Glauben ist der individualistischen und „emotionalen" Engführung im Glaubensverständnis die Bahn gebrochen worden, mit der wir es heute in der evangelischen Kirche zu tun haben. Die gemeinschaftliche Dimension und das uns in die Pflicht nehmende Mo-

ment des Glaubens an Christus gehören für das evangelische Bewusstsein nicht mehr wesenhaft zu seinem Begriff und kommen in der sonntäglichen Predigt kaum noch zur Sprache. Anders gesagt: Die Kirchlichkeit und die Verbindlichkeit des Glaubens sind verloren gegangen. Daher wollen uns die lapidaren Thesen Dietrich Bonhoeffers auch nicht ohne weiteres in den Kopf: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt." Und: „Ein neuer Mensch werden, heißt in die Gemeinde kommen." Beide Sätze stehen in seinem Buch „Nachfolge", das bezeichnender Weise nicht nur eine Auslegung der Bergpredigt enthält, sondern in seinem zweiten Teil auch gewichtige Kapitel von der Kirche Jesu Christi gleichsam als dem „Kraftraum" der Nachfolge. Sie verlieren nicht deswegen ihre provozierende Wahrheitsmacht, weil sie für uns in den Schatten seiner späteren Gedanken in der Ethik und in seinen Gefängnisbriefen geraten sind.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Begrifflichkeit der Nachfolge in den Evangelien sachlich ziemlich genau dem entspricht, was ein Leben aus dem Glauben in den Briefen des Apostels Paulus meint: „in Christus Jesus", soll heißen: unter seiner Hoheit, in der Gemeinschaft seiner Jünger, gebunden an „alles, was ich euch befohlen habe". Der große Bibelausleger Adolf Schlatter umschrieb den Glauben immer wieder mit der Wendung „Anschluss an Jesus". Sie besagt mehr als Vertrauen. Sie begreift den Sachverhalt der Nachfolge mit ein und bringt das Moment der Christusgemeinschaft der Jüngerschaft auf den Punkt.

Doch muss man wohl noch weiter gehen und erkennen, dass das *sola fide* bei Paulus in den Zusammenhang des sakramentalen Taufgeschehens gehört. Es meint letztlich das Taufbekenntnis zu dem Christus Jesus und damit einen „bekennenden" Glauben, mit dem man eine Verbindlichkeit eingeht. In der gewichtigen Stelle Röm 10,9–13 wird der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen mit den Wendungen umschrieben: „mit dem Munde bekennen", „im Herzen glauben" und „den Namen des Herrn anrufen". Das deutet auf ein konkretes gottesdienstliches Geschehen hin. Ganz unverkennbar ist diese sakramentale Dimension im Galaterbrief (3,26–28). Dort wird ausdrücklich auf den Taufglauben Bezug genommen, und die vorgegangene dezidierte „Definition" von der Rechtfertigung „durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes" (2,16) ist zweifellos nur in diesem Horizont zu verstehen. Dort ist das „Für mich" des Todes Christi so eng mit dem „Mit Christus" eines Lebens im Glauben an den Sohn Gottes verbunden, dass der Apostel sagen kann: „Christus lebt in mir" (2,19–20).

Damit ist eine Christusverbundenheit und -verbindlichkeit des Glaubens zum Ausdruck gebracht, für die ich nur das vielleicht unzureichende Wort „sakramental" finde. Man mag sie auch „mystisch" nennen wollen oder im prägnanten Sinn „geistlich", nämlich vom Heiligen Geist bewirkt. Sie lässt sich nicht auf nur Gedankliches oder lediglich Gefühltes reduzieren. Sie meint eine tatsächliche Ergriffenheit, das Ergriffensein von einer geheimnisvollen Mächtigkeit, gleichsam die „Übermächtigung" unseres Seins durch Christus, der in uns wirksam ist. Das bloße Verständnis des Glaubens als ein herzliches Vertrauen bringt diese Christus-Orientiertheit, diese bekenntnishafte Verpflichtung auf Christus jedenfalls nicht genügend zur Geltung. Mir kommt in diesem Zusammenhang immer wieder eine Aussage Luthers aus seiner großen Galaterbriefvorlesung von 1535 in Auslegung von

Gal 2,16 in den Sinn, wo er den Glauben zwar auch „eine gewisse Zuversicht des Herzens und ein festes Vertrauen“ nennt, dies dann aber geradezu aktivisch wendet, indem er fortfährt: ein Vertrauen, „durch welches Christus ergriffen wird, so dass Christus der Gegenstand ist, auf welchen sich der Glaube richtet, ja, nicht der Gegenstand, sondern dass ich es so sage: Christus ist im Glauben selbst gegenwärtig“: *In ipsa fide Christus adest.*

Auf diesen Spitzensatz hat mit Nachdruck die finnische Lutherforschung hingewiesen. Er ist der Nachdenklichkeit wert. Denn er könnte uns über die individualis-tische Engführung des Glaubensverständnisses als einer persönlichen, innerlichen Befindlichkeit hinausführen. Er macht klar, dass Glauben Christusgemeinschaft bedeutet, Christusbestimmheit, und mehr noch: Christuspräsenz in unserem Leben, was freilich weder der allgemeine noch der kirchliche Sprachgebrauch von Glauben heutzutage zu vermitteln vermag.

Das sola scriptura oder das Schriftverständnis

Als ich für die EKD die Leitung der Dialoge mit den östlichen orthodoxen Kirchen zu übernehmen hatte, schien es mir, dass bei den auf unserer Seite beteiligten Theologieprofessoren zwei Hauptanliegen im Vordergrund standen: (a) ihnen die Reformation und die aus ihr hervorgegangene Theologie verständlich zu machen, und (b) ihnen zu zeigen, was wirkliche Bibelauslegung ist, in diesem Fall, die historisch-kritische, die an unseren Universitäten das Feld beherrscht. Unvergessen ist bei mir die entsetzte Reaktion unserer Dialogpartner auf den rein wissenschaftlichen Umgang mit den heiligen Texten, der ihnen da begegnete. Sie empfanden ihn nicht nur als respektlos und anstößig, sondern sie sahen sich dadurch auch auf einmal gleichsam in einen unkirchlichen Raum versetzt. Für sie ist die Heilige Schrift ein Buch der Kirche und gehört in erster Linie in den Gottesdienst, in dem sie ihre Kraft entfaltet und verstehbar wird, nicht auf das Katheder, von dem herab sie „auseinander genommen“ wird. Was für unsere orthodoxen Freunde ein Schock war, der ihnen unsere pathetische Parole vom *sola scriptura* gewiss nicht näher gebracht hat, war für mich nachhaltiger Denkanstoß. Und zwar in zweierlei Hinsicht.

Zunächst: Ist nicht auch für uns die Bibel ein Buch der Kirche? Nicht nur weil wir sie ihr verdanken, sondern auch weil sie ihren primären Platz in unseren Gottesdiensten hat und nicht einfach „eine Sache eigener Auslegung“ ist. Werden wir ihrem Wesen mit der historisch-kritischen Auslegung eigentlich gerecht? Natürlich kann man sie als ein Dokument der Geistes- und Religionsgeschichte lesen und auslegen. Nur muss man wissen, dass man damit ihrem Geheimnis noch nicht wirklich nahe kommt. Martin Kähler hat sie seinerzeit als „die fortwirkende Urkunde der kirchengründenden Predigt“ bezeichnet. Man kann wohl kaum eine prägnantere Formulierung für ihre Besonderheit finden. Sie ist ein Buch zum Predigen, zur Weckung und Stärkung des Glaubens, zur Wegweisung für die Kirche. Nicht dass ich der wissenschaftlichen Erforschung der biblischen Texte keinen Wert beimesse! Sie ist unentbehrlich, doch darf sie die Auslegung nicht allein bestimmen. Erst recht können ihre – wechselnden – Ergebnisse nicht Gegenstand der Predigt sein,

es sei denn, sie dienen dem, wozu die Heilige Schrift nach dem Apostelwort nütze ist: „zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt" (2 Tim 3,16–17). D. h. kurz gesagt: nicht zu einem genaueren historischen Wissen, sondern zu einem noch besseren Leben nach Gottes Willen.

Sodann: Das kritische Fragen nach dem historischen Ursprungssinn der biblischen Texte hat zweifellos sein Recht. Doch ist es erstens nicht ausgemacht, ob wir seiner gewahr werden, und zweitens muss die Frage gestellt werden, ob das historisch Ursprüngliche einen höheren Wahrheitsanspruch besitzt als spätere Aussagen und Deutungen, die wir als sekundär bezeichnen, was fast schon den Klang eines Verdikts annimmt. Wieso ist das Spätere für den Glauben weniger authentisch und für die Predigt der Kirche allenfalls abgeschwächt relevant? Das wäre rein historisch geurteilt, aber noch nicht ernsthaft theologisch und homiletisch erwogen und geklärt.

Nachdem ich von einem orthodoxen Theologen eine Auslegung des Psalms 130 gehört habe, die er von der gottesdienstlichen Liturgie her und aus der geistlichen Erfahrung der Kirche her gedeutet hat, fern aller historisch-kritischen Einsichten, ist mir vollends klar geworden, dass es neben dem wissenschaftlichen Hören auf die Bibel auch andere höchst authentische Weisen des Bibellesens gibt: die sehr persönliche und nicht zuletzt die gottesdienstlich-kirchliche, der wir in dem Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. begegnen. Man wird sich fragen können, zu welcher Art das Bonhoeffer-Buch über die Nachfolge gehört oder Adolf Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament. In ihnen kommen alle drei Weisen des Hörens auf die Bibel miteinander zur Geltung. Wenn man sie fromm oder erbaulich nennt, hat man es gut getroffen. Nur dass man sich nicht der Provokation entziehen sollte, die darin liegt. Es könnte sein, dass wir hier unerbittlicher unter die Richtschnur des *sola scriptura* genötigt werden als durch die Ergebnisse der historischen Bibelerforschung, die unter der Hand allzu leicht zum Maßstab für die biblische Wahrheit werden. Das aber ist weder sachgemäß noch reformatorisch.

Die Rechtfertigungslehre

Sie hat in der Entfaltung der Heilslehre der abendländischen Kirche einen zentralen Platz. Der östlichen Theologie ist die Sache natürlich nicht fremd. Nur verwendet sie dafür die uns nicht geläufige, vielmehr eher verdächtige Begrifflichkeit der „Verherrlichung" oder der „Vergöttlichung". Sie tut sich mit der Begriffswelt der Rechtfertigung schwer. Das geht uns im protestantischen Raum ähnlich, freilich aus anderen Gründen. Denn wir wissen die Rechtfertigungslehre heute kaum noch zu vermitteln, so viel von ihr auch unter uns noch die Rede ist. Nicht nur, weil das Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch eher den Gedanken an ein Eintreten für das eigene Recht hervorruft, bei dem man sich ins beste Licht setzen muss. Das ist aber das Gegenteil des theologisch Gemeinten, wonach Gott sein Recht an uns und über uns in Gericht und Gnade zur Geltung bringt. Doch mehr noch, die Rechtfertigung ist unter uns weithin zu einer theologischen Redefigur geworden, die fast

nur noch formelhaft verwandt wird, wobei wir voraussetzen, dass alle wissen, was gemeint ist. Doch das mag man bezweifeln. Die Sache selbst ist schlicht außer Kurs gekommen, und alle Versuche, sie in den Horizont der gegenwärtigen Erfahrungswelt zurück zu holen, sind bislang gescheitert. Am besten wäre es, das Wort Rechtfertigung so weit wie möglich aus unserem theologischen und homiletischen Sprachschatz zu streichen. Die Wendung „gerecht werden", die Luther häufig in seiner Übersetzung für das entsprechende Verbum benutzt, wie in Röm 3,28, ist klarer und trifft letztlich auch die Sache.

Es kommt erschwerend hinzu, dass die Rechtfertigung zwar weiter als zentrales theologisches Lehrstück unter uns gehandelt wird, dass sie aber ihren Sitz im Leben der Kirche und im Erleben der Gemeinden verloren hat. Sie wurde einst konkret erfahrbar in der Beichte, im Bekenntnis der Sünden und in der Lossprechung aus dem Bann, in den uns Unrecht und Schuld geschlagen haben. Diese „Erlösung" bedeutete nicht nur die Tröstung des angefochtenen Gewissens durch die wieder gewonnene Heilgewissheit, sondern zugleich die Wiederzulassung zu den Sakramenten, zu dem vollen Leben in der Gemeinschaft der Kirche, vor „Gottes Angesicht", im „Raum der Gnade". Dieser wesenhaft kirchliche Bezug der Rechtfertigung ist heute nicht mehr gegenwärtig. Wohl kann man Elemente der Beichte in allgemeiner Form in unseren Gottesdiensten finden, aber die früher übliche gemeinschaftliche Beichtfeier vor dem Abendmahlsgang findet in der Regel nicht mehr statt. Und alle Versuche, die Privatbeichte wiederzubeleben, haben bisher zu keinem nennenswerten Erfolg geführt. So ist die Rechtfertigung bei uns praktisch kirchlich heimatlos geworden.

Als wir in einem theologischen Gespräch mit der östlichen Orthodoxie das Thema „Rechtfertigung und Verherrlichung als Ausdruck des Heilsgeschehens" behandelten, wurde mir vollends klar, wie sehr wir mit unserer Rechtfertigungstheologie auf Paulus fixiert sind und den Blick dafür nicht frei haben, auf welch ganz andere Weise das Johannesevangelium von derselben Sache spricht. In ihm waltet nämlich nicht die Terminologie der Rechtfertigung, sondern die Wortfamilie von der Herrlichkeit und Verherrlichung vor. So heißt es in dem programmatischen Kernsatz seines Prologs: „Wir sahen seine Herrlichkeit" (Joh 1,14). Das meint doch: Wir haben seine Heilsmacht erfahren. Wie Jesus später zu Maria, der Schwester des verstorbenen Lazarus sagt, der schon vier Tage im Grabe liegt: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?" (Joh 11,40). Das kann nur besagen: Du wirst Gottes Heilshandeln erleben und die göttliche Begabung eines dem Tode verfallenen Menschen mit der Auferstehung in ein neues Leben wahrnehmen.

Ich kann die Einzelheiten hier nicht ausführen, möchte nur auf den Zusammenhang von Glauben und Heilserfahrung hinweisen, der hier ebenso erkennbar wird wie in der Rechtfertigungstheologie bei Paulus. Doch lauert bei Johannes weniger die Gefahr, dass man die Heilsgabe der „Gerechtigkeit" in einem vorwiegend ethischen oder gar juridischen Sinn auffasst, der natürlich nicht verneint werden soll. Doch der Akzent liegt auf der geheimnisvollen neuen Geburt „aus Wasser und Geist" (Joh 3,3–6) zu einem Leben der Gemeinschaft mit dem Christus Jesus unter der Regel des neuen Gebotes der Liebe, „wie ich euch geliebt habe" (Joh 13,34),

wie es in den Abschiedsreden entfaltet wird. Diese Christusgemeinschaft, verdeutlicht in der Bildrede vom Weinstock und den Reben (Joh 15,4–5), lässt sich nicht als etwas nur Gedankliches oder ein „tiefes Vertrauen" verstehen, auch nicht nur rein ethisch. Hier wird von der Kraftquelle eines neuen Lebens (Jesus, dem Weinstock) gesprochen, von gleichsam göttlichen Energien, die uns von anderswoher zukommen als aus uns selbst (die wir die Reben sind). Wenn man das nicht „sakramental" nennen mag, wird man es doch ein geistliches Geschehen in einem höchst prägnanten Sinn nennen müssen. Denn der johanneische Christus verheißt die Sendung des Heiligen Geistes, mit dem er selbst in anderer Gestalt wieder zu uns kommt. Er spricht geradezu von seiner Einwohnung in denen oder unter denen, die ihn lieben und sein Wort halten (Joh 14,23). Wenn also Luther sagt: *In ipsa fide Christus adest,* gibt er nur diesen johanneischen Sachverhalt wieder, den auch Paulus kennt (Gal 2,20; Röm 8,10–11).

So können wir nur gewinnen, wenn wir das Rechtfertigungsgeschehen nicht nur von Paulus her, sondern zugleich im Lichte der johanneischen Aussagen verstehen. Dann wird klar werden, dass Gerechtwerden nichts Deklaratorisches ist, auch nicht nur ethisch gefasst werden darf, sondern soviel heißt wie „verherrlicht werden", d. h. der Gottesgemeinschaft würdig und ihrer teilhaftig werden, im tiefsten Sinn „gottesdienstfähig", dem Ebenbild seines Sohnes gleich, wie ja auch Paulus sagen kann (Röm 8,29–30), Christus also ähnlich, ihm entsprechend, christusgemäß, christushaft, im präzisen Sinn christlich.

Von der Freiheit eines Christenmenschen

Sie wird unter uns sehr häufig beschworen, viel zu viel, wie ich meine, zu formelhaft und – nicht sachgemäß. Denn man verspürt dabei niemals, dass es auch eine christliche Dienstbarkeit gleichen Ranges und gleicher Verpflichtung gibt, wie Martin Luther zu Anfang seines immer wieder lesenswerten Traktats von 1520 lapidar herausstellt. Diese Schrift ist eine im besten Sinne erbauliche, auf die persönliche Frömmigkeit zielende, aber durchaus theologische Darlegung der gelebten Rechtfertigung, ohne dass diese Terminologie in ihr verwandt wird. Die Erhebung zur Freiheit über alle und alles in der Christusgemeinschaft und die Einweisung in die Dienstbarkeit unter alle und alles durch ein Leben in der Christusdisziplin der göttlichen Liebe sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille, so sehr das zweite aus dem ersten folgt, wie das letzte Kapitel prägnant hervorhebt: „… dass der Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten: in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er aufwärts zu Gott, von Gott fährt er wieder abwärts durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und in der göttlichen Liebe … Sieh, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz von allen Sünden, Gesetzen und Geboten freimacht. Sie überragt alle andere Freiheit wie der Himmel die Erde. Gott gebe uns, dass wir sie recht verstehen und festhalten. Amen."

Man kann sich nachdenklich fragen, ob wir im protestantischen Christentum noch diese evangelische Freiheit meinen, wenn wir sie ins Feld führen. Unsere

heutige Rede von dieser Freiheit lässt eher an eine gewissensgemäße Entscheidungsfreiheit in strittigen Fragen, wenn nicht zuweilen an eine subjektive Beliebigkeit denken. Den wesenhaften Zusammenhang von christlicher Freiheit und christlicher Verbindlichkeit hört man nicht mehr mit, von der Christusbestimmtheit dieser Freiheit und der ihr zugeordneten Dienstbarkeit nicht zu sprechen. Freiheit ist heute zu einem – auch politischen – Kampfruf der westlichen Welt geworden, kirchlich gesehen wieder mit einem konfessionell-polemischen Beigeschmack. Andere Kirchen beobachten das besorgt, in Rom und in der orthodoxen Welt, aus ganz verschiedenen Gründen. Man sieht uns dort mit unserem Freiheitsruf als Kirche weithin einem modernen Zeitgeist verfallen. Ob wir damit ökumenische Wege bahnen können?

Es wäre uns dienlich, noch einmal Luthers Freiheitsschrift zu bedenken. In ihr kommt der Reformator wiederum auf das geheimnisvolle *„In ipsa fide Christus adest"* zu sprechen, indem er sagt, dass Christus mit seinem Wort in uns wohnt. Und: dass der Glaube an Christus und an seinem Wort hängt, in einer solchen Weise, dass es zu einer Gleichförmigkeit kommt, sodass „die Seele dem göttlichen Wort gleich wird" und „dass Christus und die Seele ein Leib werden". Das ist wiederum nicht als eine nur gedachte Wirklichkeit zu verstehen. Wir müssen eher aufs Neue an eine vielleicht mystisch zu nennende Realpräsenz Christi im Leben des Christen denken. Luther lässt ferner keinen Zweifel daran, dass zu einem Leben im Glauben auch die Übung der leiblichen Askese durch „Fasten, Wachen und Arbeiten und durch alle maßhaltende Zucht" gehört. Bekanntlich ruft er weiter dazu auf, dass sich der Christ „willig zu einem Diener machen" soll, um seinem Nächsten, der in Nöten ist, mit seinen Gütern und Gaben zu helfen: Er soll „so mit ihm umgehen und an ihm handeln, wie Gott an ihm durch Christus gehandelt hat", also göttlich, gleichsam in „göttlicher Herrlichkeit", wie Christus, christushaft, christusgemäß. Luther kommt hier zu dem viel beachteten Spitzensatz: „Ich will gegenüber meinem Nächsten auch ein ‚Christ' werden, wie Christus es mir geworden ist." In der lateinischen Fassung steht: „eine Art Christus" werden. Der betreffende Satz lautet wörtlich: *Dabo itaque me quendam Christum proximo meo.*

Das wird weithin nur ethisch-diakonisch verstanden werden. Doch Luther gibt dieser Christusberufung des Christenmenschen eine geradezu christologische Fassung, wenn er im Folgenden sagt: „Ich muss sogar meinen Glauben und meine Gerechtigkeit vor Gott für meinen Nächsten einsetzen, um seine Sünden zu decken, und muss diese auf mich nehmen und darf nicht anders tun, als wären sie mein eigen, ebenso wie Christus uns allen getan hat." Das zielt auf eine wahrhaft geistliche, glaubensmäßige, ja fast sühnend zu nennende Solidarität des Christenmenschen mit seinem schuldig gewordenen Mitmenschen. Es ist die vielleicht höchste Form der christlichen Freiheit, die nur jemand bejahen und leben kann, der mit Christus eins ist, dem dieser – johanneisch gesprochen (Joh 17,21–14) – seine Herrlichkeit gegeben hat, die ihm selbst vom Vater gegeben worden ist. Von der Verheißung einer solchen christushaften Freiheit zur Schuldübernahme für andere ist bei uns freilich selten die Rede. Wohl finden wir von ihr ein Echo bei Dietrich Bonhoeffer, wenn er in seinem letzten Tegeler Gedicht „Tod des Mose" – wohl auch im Blick auf sich selbst – sagt:

„Sinkend, Gott, in Deine Ewigkeiten
Seh mein Volk ich in die Freiheit schreiten.
Der die Sünde straft und gern vergibt,
Gott, ich habe dieses Volk geliebt.
Dass ich seine Schmach und Lasten trug
Und sein Heil geschaut – das ist genug."

Gesetz und Evangelium

Martin Luther wollte Gesetz und Evangelium sehr genau unterschieden wissen, die göttlichen Gebote und die göttlichen Verheißungen in der Heiligen Schrift. Ohne Zweifel hat er damit auf einen entscheidenden theologischen Sachverhalt hingewiesen. Er ist auch mir sehr wichtig. Freilich handelt es sich um ein typisches Merkmal lutherischen theologischen Denkens. Es ist den anderen kirchlichen Traditionen fremd, wenigstens nicht in dem Maße geläufig wie uns, wo diese Unterscheidung schon zur Formelhaftigkeit erstarrt ist, zu einer fast nicht hinterfragten Selbstverständlichkeit. Daher war es für mich wie ein Fanfarenruf, als der reformierte Pastor Dr. Allan Boesack aus Südafrika auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 in seinem Vortrag sagte: „Man darf sich nicht des Evangeliums bedienen, um den Forderungen des Evangeliums aus dem Wege zu gehen."

Martin Luther hätte wohl nicht von Forderungen des Evangeliums sprechen können. Aber es gibt sie doch, diese Forderungen, Aufforderungen, Gebote, die Anmutungen und Zumutungen des Evangeliums. Finden wir sie nicht etwa in der Bergpredigt Jesu gesammelt und auch in den paulinischen Paraklesen, die zuweilen wie ihr Widerhall klingen (Röm 12,9–21)? Ist nicht das Evangelium selbst das Wort einer gebieterischen Proklamation, ein Wort, das uns zur Umkehr bewegen will und uns unter eine neue Souveränität stellt, ein Wort, das uns frei macht für eine Wende in unserem Leben, das uns zugleich in Pflicht nimmt? Im Bereich des Evangeliums waltet keine Unverbindlichkeit. Die Gnadenbotschaft ist kein immerwährendes, frei bleibendes Angebot, ein bloßes Vergebungswort, sondern zugleich die Einweisung in die „bessere Gerechtigkeit".

Diese „bessere Gerechtigkeit" hat Martin Luther auf seine Weise in seiner Darlegung der christlichen Dienstbarkeit beschrieben und sie keineswegs als unverbindlich hingestellt. Natürlich hat er Recht, wenn er geltend macht: „Die Gebote lehren und schreiben uns mancherlei gute Werke vor, aber damit sind sie noch nicht geschehen. Sie weisen wohl an, sie helfen aber nicht, sie lehren, was man tun soll, geben aber keine Kraft dazu." In der Tat, diese Kraft muss woanders her kommen, aus dem Glauben an die Zusagen Gottes, aus der Christusverbundenheit und aus den Christusenergien, die uns daraus erwachsen. Aber bis heute fällt es mir schwer zu glauben, die Gebote seien „nur dazu bestimmt, dass der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sehe und an sich selbst verzweifeln lerne", und dass sie deswegen allesamt in das Alte Testament gehören. Ich weiß, dass man sich durchaus einen theologischen Reim auf diese Aussagen machen kann, doch bleibt bei mir ein Unbehagen.

Denn Gebote und Gebotserfüllung gehören unbezweifelbar auch ins Neue Testament. Es gibt das uns von Jesus Gebotene, was er seinen Jüngern befohlen hat, damit sie darin auch uns andere unterweisen, sodass wir uns daran halten. Man mag den Begriff „Gesetz" vermeiden wollen, weil man ihn als zu „gesetzlich" empfindet. Aber dass Jesus auch der Lehrer der messianischen Thora ist, die uns in die andere Lebensordnung des „Reiches Gottes" einweist, in einer doch wohl verbindlichen Weise, kann nicht bestritten werden. Darum gefällt mir das Verdikt der „Gesetzlichkeit" nicht, das in unseren theologischen Debatten immer wieder zu hören ist, auch im Urteil über andere Kirchen, wenn man auf christliche Verbindlichkeit dringt.

Auch ich weiß, dass der Glaube und der Gehorsam des Glaubens – beides bei Paulus als Ziel seiner apostolischen Mission bezeichnet (Röm 1,5;15,18) – nicht erzwungen werden kann, dass wir nur dazu mahnen, rufen und einladen können, *sine vi humana sed verbo,* wie die berühmte Formel für die Ausübung der bischöflichen Gewalt in CA 28 besagt. Doch wehre ich mich dagegen, dass der Vorwurf der Gesetzlichkeit dazu gebraucht wird, um die Herausforderung zu einem verbindlichen christlichen Lebensvollzug abzuwehren. Ich plädiere daher dafür, ihn aus dem Spiel zu lassen, auch weil man mit diesem Urteil anderen, angeblich „gesetzlicheren" Kirchen schnell Unrecht tut, während man sich selbst auf der Höhe des Evangeliums glaubt. Von der Frage ganz abgesehen, ob man auf diese Weise die hohe theologische Kunst der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wirklich beherrscht, an der Luther so sehr gelegen war.

Das allgemeine Priestertum

Mit dem Feldzeichen des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen schmücken wir uns gern in innerkirchlichen und ökumenischen Debatten. Es wieder zur Geltung gebracht zu haben, gilt als ein „Ruhmestitel" der Reformation. Dabei ist es den anderen Kirchen durchaus nicht unbekannt. Nur dass es bei ihnen nicht das Argument mit der antihierarchischen Spitze ist, als das es meist bei uns – oft unbewusst – auftritt. Die orthodoxen Dialogpartner hatten im Dialog mit uns keine Probleme, es zu bejahen und es auch für sich zu reklamieren, freilich in der Bezeichnung „königliches Priestertum". Während bei uns ein eher individualistisches Verständnis vorherrscht, das jeden einzelnen als einen Priester – für sich selbst oder für andere – sieht, denken die Orthodoxen hier viel gemeinschaftsorientierter und gottesdienstlicher als wir. Für sie ist die zur Feier der göttlichen Liturgie versammelte Gemeinde die königliche Priesterschaft, wie es genau genommen an der bekannten Stelle im ersten Petrusbrief (1. Petr 2,9) heißt. Dort wird ihr die Aufgabe zugeschrieben, die „Wohltaten Gottes zu verkündigen". Darunter ist vielleicht auch die Predigt gemeint, gewiss aber das gemeinschaftliche Gotteslob und die Gottesanbetung (vgl. 1. Petr 2,7). Von einer Abgrenzung gegenüber einem besonderen kirchlichen Amt ist nichts zu spüren. Vielleicht sollten wir überhaupt mehr von dem gemeinschaftlichen Priestertum aller Gläubigen sprechen, um der individualistischen Engführung zu begegnen, die eher an viele einzelne Priester denken lässt.

Dieses gemeinschaftliche Priestertum ist in der CA kein eigenes Thema, wohl aber ist dort vom öffentlichen Amt in der Kirche die Rede, das niemand sich selbst nehmen kann, zu dem man vielmehr ordnungsgemäß berufen werden muss (CA 14: *rite vocatus*), und dann von der „Vollmacht der Bischöfe" (CA 28). So gibt es durchaus eine abgestufte Ordnung der Dienste, die man zwar nicht hierarchisch nennen muss, die aber auch keine allgemeine Einebnung und theologische Egalisierung von Ämtern und Diensten erkennen lässt. Eine solche spiegelt sich auch nicht in den biblischen Texten, wo immer dort von verschiedenen Gaben, Ämtern und „Kräften" die Rede ist (1. Kor 12,4–7; Röm 12, 6–8; und 1. Petr 4, 10–11). Der Apostel Paulus kennt durchaus eine „Hierarchie" der Charismen und bringt sie zur Geltung. Tatsächlich kennen auch wir in der evangelischen Kirche eine Hierarchie der Ämter und Dienste, in der das öffentliche Amt der Predigt und Sakramentsverwaltung die zentrale und koordinierende, auch wohl eine orientierende Stellung einnimmt. Insofern ist die evangelische Kirche bei all ihrer betonten synodalen Verfassung in einem wohlverstandenen Sinn eine hierarchisch und keine demokratisch strukturierte Kirche.

Die evangelische Kirche in deutschen Landen ist recht gesehen aber auch eine bischöflich geordnete Kirche. Es gibt in allen Landeskirchen das Amt der bischöflichen Aufsicht, der episkopé, wie immer es auch im Einzelnen gestaltet ist, welchen Namen es auch führt. Unser Kirchenverständnis ist kein kongregationalistisches, es erkennt übergeordnete kirchliche Autoritäten an, die wohl gewählt und durchaus rechenschaftspflichtig sind, denen aber eine „Regierungsgewalt" über die Gemeinden zusteht. Der damalige Berliner Bischof Martin Kruse hat in einem unserer Gespräche mit der Orthodoxie von einem synodalen Bischofsamt in der evangelischen Kirche gesprochen. Damit hat er einerseits der unvertretbaren persönlichen Verantwortung des Bischofs in seinem Amt und gleichzeitig seiner synodalen Einbindung Rechnung getragen. Vielleicht kann man die Eigenart des bischöflichen Amtes in der evangelischen Kirche nicht besser auf den Punkt bringen.

Dabei müssen wir uns klar machen, dass die Ausgestaltung des evangelischen Bischofsamtes gerade in seiner verwirrenden Vielfältigkeit das Ergebnis und Spiegelbild einer historischen Notsituation ist. Aus sehr kontingenten, also situationsbedingten, auch politischen Gründen konnte zur Reformationszeit in Deutschland die historische Kontinuität in der bischöflichen Kirchenleitung innerhalb der evangelisch gewordenen Gebiete nicht bewahrt werden. Die katholischen Bischöfe versagten sich der Reformation, wohl auch weil sie zugleich Reichsfürsten waren, und kamen damit für die Ordination evangelischer Pastoren nicht in Frage. Eine solche musste gleichsam gegen die bisherige Regel ohne sie erfolgen. Das landesherrliche Kirchenregiment war eine Notlösung, gedacht bis zu einer Gesamtregelung der religiösen Frage auf einem Konzil, die nie stattfand. Es wurde infolgedessen eine Dauereinrichtung bis zum Ende der monarchischen Staatsordnung im Jahre 1918.

Diese komplizierten Ursachen für den Verlust der historischen Sukzession des bischöflichen Amtes im evangelischen Deutschland sind den orthodoxen Gesprächspartnern nur schwer klarzumachen und wohl auch in unseren Reihen kaum immer voll gegenwärtig. Aber die Orthodoxen – wie ja auch die Katholiken – stellen uns diesen Mangel als einen höchst gravierenden, eben als einen „sakramenta-

len“ Bruch in Rechnung, der uns auch bei einer möglichen vollen Übereinstimmung in dogmatischen Lehrfragen das eigentliche volle Kirchesein nimmt. Wir sind deshalb für sie nur „kirchliche Gemeinschaften“, freilich nicht mehr „getrennte Brüder“ oder gar Ketzer wie zuvor. Immerhin!! Leider sind wir geneigt, aus jener historischen Not von damals eine theologische Tugend von heute zu machen, indem wir die Bedeutung der historischen Ämtersukzession für unser Sein als Kirche leugnen oder sie als die Sukzession in der apostolischen Lehre selbstverständlich auch für uns in Anspruch nehmen. Ich kann das alles hier nur sehr holzschnittartig und als in jeder Hinsicht weiter klärungsbedürftig andeuten.

Doch möchte ich meine Unzufriedenheit darüber zum Ausdruck bringen, welche Unbeweglichkeiten auf beiden Seiten der Debatte obwalten. Ich frage mich, warum wir evangelischerseits nicht bereit sind, Wege zu suchen, dass wir als Kirchen, nicht als einzelne Amtsträger, wieder den Anschluss an die historische Sukzession gewinnen, und warum wir uns nicht auf die klare Bezeichnung Bischof für unsere geistlichen Leitungsämter einigen können. Beides ist zwar nicht heilsnotwendig, aber doch auch nicht schädlich für das Heil unserer Seelen, vielmehr möglicher Weise hilfreich für ein neues gesamtkirchliches Denken, mit dem wir uns auf eine künftige ökumenische Stunde vorbereiten.

Zum Schluss: Zwei mehr als nur persönliche ökumenische Erfahrungen

Im Jahre 1955 begegnete ich auf einer Besuchsreise nach England einem anglikanischen Landpfarrer, der mich zum ersten Mal mit dem *Lambeth-Quadrilateral* aus dem Jahre 1888 bekannt machte, wonach vier *essentials* bei allen kirchlichen Einigungsbestrebungen berücksichtigt werden müssen: die Heilige Schrift, das nizänische Glaubensbekenntnis, die zwei Sakramente der Taufe und des heiligen Abendmahls und der historische Episkopat. Ich war verdutzt, nicht nur weil mir diese ökumenischen „Formeln“ bisher noch nie begegnet waren, sondern auch deswegen, weil neben der Heiligen Schrift und den Sakramenten (also der mir aus CA 7 geläufigen Doppelnorm Wort und Sakrament) auch die altkirchliche Bekenntnistradition und die bischöfliche Sukzession als wesentlich genannt werden. Ich fand das befremdlich, habe es aber gut behalten. Später entdeckte ich in der 1961 trinitarisch erweiterten Basis des ÖRK beides wieder, sowohl das evangelische Schriftprinzip als auch die dogmatische Bindung an die Lehrentscheidungen der alten Kirche.

Mir wurde dann im Laufe der Jahre meiner Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung klar, wie sehr wir Protestanten in unserem kirchlichen Bewusstsein auf die Reformation fixiert sind, fast traumatisch. Wir berufen uns zwar auf die Bibel in der apostolischen Zeit, aber dann reißt es irgendwie ab. Wir springen in unserem Kirchenbewusstsein gleichsam von dort über die ganze dazwischen liegende Geschichte der Kirche hinweg zu Luther und Calvin, als habe sie keine Relevanz oder sei nur als ein Niedergang anzusehen. Die wirkliche Gottesgeschichte der Kirche endet gleichsam mit dem Tod des letzten Apostels und geht erst wieder mit der Reformation weiter. Natürlich karikiere ich. Worauf ich verweisen will, ist die Tatsache, dass uns ein positives historisches Gesamtbewusstsein von Kirche abgeht, das

alle Jahrhunderte bis zu den apostolischen Anfängen hin umfasst. Vielleicht würde die Wiedergewinnung des historischen Bischofsamtes eine Hilfe gegen diesen Mangel sein, sodass auch wir uns wieder als eine „katholische" Kirche verstehen und das im Credo sagen lernen wie die Anglikaner, eine Kirche, die evangelisch erneuert ist, aber geschichtlich doch auf die Apostel zurückgeht, nicht nur in der Lehre, sondern auch in der geschichtlichen Wirklichkeit. Auch darum sollten wir mit dem Nizänum, dem eigentlichen Glaubensbekenntnis der Kirche, nicht länger „fremdeln", sondern es wieder voll in unseren Gottesdiensten heimisch machen.

Und mein zweites anekdotisches Erlebnis. Im Jahre 1987 führten wir einen Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche über das Thema: *Das königliche Priestertum und das apostolische Amt in der Kirche*. In der Aussprache tat einer der orthodoxen Teilnehmer eine eher beiläufige Äußerung, die bei mir unvergessen ist. Es ging um die besondere sakramentale Weihe zum Priesteramt, mit der wir uns in der evangelischen Kirche im Banne unserer Überzeugung vom allgemeinen Priestertum nicht recht befreunden mögen. Da sagte der inzwischen verstorbene Erzbischof Michail Mudjugin sinngemäß: Wie könnte ich es denn wagen, an den Altar zu treten und die heilige Handlung zu vollziehen, wenn ich nicht persönlich dazu geweiht und bevollmächtigt wäre! Mir kam sofort die Berufungsgeschichte Jesajas in den Sinn, der sich angesichts seiner unerwarteten Begegnung mit dem dreimal heiligen Gott im Tempel seiner Unreinheit bewusst wird und von einem Engel mit einer glühenden Kohle vom Altar entsühnt, d. h. geheiligt werden muss, damit er in die Gegenwart Gottes treten, den Ruf hören und zum Prophetenamt beauftragt werden kann. Zugleich war ich tief berührt von dem heiligen Ernst seines Amtsverständnisses, der sich auf einmal auch meiner bemächtigte. Es beschämte mich, weil ich mir bisher nicht derart klar gemacht hatte, dass auch bei uns der Dienst auf der Kanzel und am Altar einer solchen „Heiligung" bedürftig ist, wenn er in göttlicher Vollmacht geschehen soll. Man kann ihn nicht einfach so ausüben.

Damit wurde mir auch besser verständlich, warum Melanchthon der Ordination in der Apologie der CA einen sakramentalen Charakter zuerkennt. Diese Auffassung hat sich in der evangelischen Kirche nicht durchgesetzt. Aber das hat eher mit der dogmatischen Definition des Sakraments zu tun als mit einer theologischen Abwertung der Ordination. Vielleicht täten wir gut daran, der sakramentalen Dimension unseres ordinierten geistlichen Amtes eine stärkere Aufmerksamkeit zu widmen. Es wird bei uns gern das Predigtamt genannt und als ein solches verstanden. Doch darf dabei die einzigartige Vollmacht und Würde nicht vergessen werden, die der Predigt nach CA 5 verheißen ist. Nicht nur, dass das „Predigtamt" (*ministerium ecclesiasticum*) gleichermaßen und gleichrangig Wortverkündigung und Austeilung der Sakramente (*verbum et sacramenta*) umfasst. Vielmehr wird die Predigt hier ausdrücklich zu den „Heilsmitteln" gerechnet, durch die Gott (*tamquam per instrumenta*) den heiligen Geist gibt, der den rechtfertigenden Glauben in denen bewirkt, die die Predigt hören, wann und wo Gott will (*ubi et quando visum est Deo*).

Damit hat die Reformation die Predigt des Evangeliums an göttlicher Vollmacht und Heilsmächtigkeit den Sakramenten gleich gestellt und also selbst in einem sakramentalen Sinn verstanden, als ein *medium salutis.* Das war bis dahin in der

theologischen Tradition der Kirche nicht der Fall und wird noch bis heute von den orthodoxen Kirchen und wohl auch im Katholizismus nicht in der gleichen Weise gesehen. Die Predigt ist nach urevangelischer Auffassung nicht nur eine Rede zur Unterrichtung und Belehrung der Gemeinde, auch nicht allein eine bloße Vorbereitung auf das eigentliche sakramentale Geschehen in der Eucharistie. Sie ist selbst ein sakramentaler Vorgang mit dem Potenzial, den Glauben zu wecken und das Heil zu schenken. Es würde vielleicht einem neuen Kairos der ökumenischen Bewegung den Weg ebnen helfen, wenn die katholischen und orthodoxen Kirchen uns in der evangelischen Kirche diesen sakramentalen Ernst in der Auffassung und im Vollzug von Ordination und Predigt abspüren könnten.

Franziskus und die Ökumene

Wer am 13. März 2013 wie gewohnt die Nachrichten um 20.00 Uhr einschaltete, der konnte live etwas von der Spannung miterleben, welche die Menschen auf dem Petersplatz in Rom und auf der ganzen Welt ergriffen hatte. *Habemus papam* – „Wir haben einen Papst!" Aber wer ist es denn nun? Schon vor einer Stunde war der weiße Rauch aufgestiegen, doch man musste noch eine ganze Weile auf seinen Namen warten. So schien auch die Tagesschau still zu stehen und zog sich fast eine Dreiviertelstunde in die Länge – es war als hielte die Welt den Atem an und als könnten keine anderen Nachrichten verkündet werden, bevor nicht diese *eine* Nachricht heraus war. Und *als* sie dann bekannt wurde, da war die Überraschung tatsächlich groß: Franziskus I. – nein, einfach nur Papst Franziskus, so wollte sich der argentinische Bischof Jorge Mario Bergoglio nennen. Dass der neue Papst ein Nicht-Europäer sein sollte, ein Lateinamerikaner, das hatten sich viele Menschen weltweit erhofft. Aber wer ist dieser Mann? Zum ersten Mal ein Jesuit auf dem Stuhl Petri! Und was bedeutet seine Namenswahl?

Der Papst hat sich zum Namenspatron Franz von Assisi (1181/82–1226) erwählt, einen der berühmtesten und populärsten Heiligen der katholischen Kirche. Eigentlich erstaunlich, dass zuvor noch niemand auf diesen Gedanken gekommen war – und bemerkenswert, dass ein Mitglied des Jesuitenordens sich den Gründer der Franziskaner zum Vorbild nimmt. In der katholischen Kirche gilt die friedliche Ko-Existenz der verschiedenen Ordensgemeinschaften mit ihrer jeweils eigenen Spiritualität als Beispiel für ökumenische Weite – und als Vorbild für eine mögliche „Einheit in Vielfalt" auch im Umgang mit anderen Kirchen. Franz von Assisi ist auch außerhalb der katholischen Kirche in der ganzen Christenheit bekannt und beliebt. So hat ihm nicht nur die katholische Schriftstellerin Luise Rinser[1] ein bewegendes literarisches Denkmal gesetzt, sondern neben vielen anderen auch der evangelisch geprägte Hermann Hesse[2] oder der griechisch-orthodoxe Nikos Kazantzakis.[3] Franziskus hat viele Bewunderer und Nachahmer gefunden: Neben den verschiedenen Ordensgemeinschaften in der katholischen Kirche (Minderbrüder, Kapuziner, Franziskaner, Klarissen, Franziskanerinnen und Laien als Angehörige des dritten Ordens) auch im Bereich der evangelischen Kirche – obwohl dort die „evangelischen Räte" ebenso wie die Heiligenverehrung traditionell mit Misstrauen betrachtet werden. So gibt es etwa die „Evangelischen Franziskaner-Tertiaren von der Nachfolge Christi", die sich auf Friedrich Heilers Inspiration vom „Evangeli-

1 *Luise Rinser:* Bruder Feuer, Stuttgart 1975.

2 *Hermann Hesse:* Franz von Assisi. Mit Fresken von Giotto und einem Essay von Fritz *Wagner,* Frankfurt 1988.

3 *Nikos Kazantzakis:* Mein Franz von Assisi, Reinbek 1981.

schen Franziskanertum“ zurückführen,[4] und in dem kleinen Ort Leutwitz im sorbischen Osten Deutschlands existierte die (inzwischen aufgelöste) „Franziskus-Gemeinschaft“ als evangelische Kommunität mit ökumenischer Ausrichtung. So wie Franziskus Jesus nachfolgen wollte, so sind auch *ihm* viele Menschen nachgefolgt. Aber was ist es, das Menschen über alle Konfessionsgrenzen hinweg anspricht? Welches ist das ökumenische Potential des Franz von Assisi, und was können wir in der Ökumene von ihm lernen?

Vor allem war Franziskus ein *brüderlicher,* ein *geschwisterlicher* Mensch. Es wird von ihm berichtet,[5] dass er alle Menschen als Bruder und Schwester angesprochen habe, so z. B. seine engsten Vertrauten Bruder Leo und Schwester Clara. Für ihn war dies nicht eine formelle Anrede für seine „Ordensbrüder“, sondern Ausdruck einer Grundhaltung. Sie erstreckte sich auf andere Menschen und auch auf Tiere und Pflanzen, ja auf die gesamte Schöpfung. So weigerte er sich, auf einem Pferd oder einem anderen Lasttier zu reiten (obwohl er als Wanderprediger viel unterwegs war und weite Strecken zurücklegte), denn er wollte nicht, dass „Bruder Esel“ sich seinetwegen abmühen müsse. Einmal, als er mit seinen Brüdern im Kreis auf dem Boden saß und in ihrer Mitte ein Feuer flackerte, da fing seine Kutte an zu brennen. Franziskus rührte sich nicht, und als schließlich jemand einen Eimer mit Wasser geholt und das Feuer gelöscht hatte, da fragte man Franziskus erstaunt: „Warum hast du nichts gegen das Feuer unternommen?“ Franziskus antwortete: „Warum hast du Bruder Feuer ausgelöscht? Nun kann er nicht mehr brennen.“[6] Berühmt ist die Geschichte, wie Franziskus den Vögeln im Wald gepredigt hat, denn auch sie waren seine Geschwister und er konnte sich mit ihnen verstehen. Auf der ganzen Welt verbreitet ist der „Sonnengesang“ des Franz von Assisi, worin er in universaler Weite Sonne, Mond und Sterne als seine Geschwister anspricht, die vier Elemente sowie „jene Menschen, die verzeihen um der Liebe willen“. Am Schluss wird sogar der Tod als „Bruder“ umarmt, und es wird berichtet, dass Franziskus in seiner eigenen Sterbestunde gesagt habe „Sei willkommen, Bruder Tod“ (bevor er sich bei seinem eigenen „Bruder Leib“ entschuldigte, um dessen Bedürfnisse er sich zeitlebens zu wenig gekümmert habe). Diese geschwisterliche Beziehung zur ganzen Schöpfung ist etwas, das Menschen aus allen Konfessionen und Religionen bei Franziskus bewundern – und es ist eine Inspiration für die ökumenische Bewegung, denn im „Konziliaren Prozess“ seit den 1980er Jahren geht es neben Gerechtigkeit und Frieden auch um die Bewahrung der Schöpfung.

Ein weiterer ökumenischer Zug des Heiligen Franz ist sein praktischer Einsatz für die Nächstenliebe – sein „soziales Engagement“, wie wir heute sagen würden. Er betätigte sich nicht nur als Wanderprediger, sondern er kümmerte sich um dieje-

4 *Friedrich Heiler:* Evangelisches Franziskanertum, in: Die Hochkirche. Monatsschrift der Hochkirchlichen Vereinigung, Jg. 12, 1930, 67–79.

5 Vgl. hier und im Folgenden die Zusammenstellung der wichtigsten Quellen bei *Otto Karrer* (Hg.): *Franz von Assisi.* Legenden und Laude, Zürich ^{3}1986.

6 Vgl. hierzu *Jutta Koslowski/Claudia Brandt:* Schwester Sonne – Bruder Mond. Die Geschichte des Franz von Assisi erzählt für Kinder, Moers 2007.

nige Zielgruppe, die zu seiner Zeit am stärksten ausgegrenzt war: um die Aussätzigen und Leprakranken. Er errichtete mit Hilfe von Spendengeldern, die er von reichen Bürgern erbettelt hatte (*sponsoring*), Unterkünfte für sie und pflegte sie dort gemeinsam mit seinen Brüdern. Dabei achteten sie nicht nur auf die leiblichen Bedürfnisse der Menschen, sondern ebenso auf ihre seelische Not, denn sie gewährten ihnen ungeachtet der Ansteckungsgefahr Körperkontakt und Berührung, die ihnen sonst schmerzlich verwehrt war. Als Franziskus noch ein junger Mann war und große Träume hatte, wollte er als Ritter in die Welt hinaus ziehen. Auf seinem Weg begegnete ihm ein Aussätziger, und da beugte er sich von seinem Pferd herab und küsste ihn. Dies war der Anfang seiner Bekehrung, wie er später in seinem Testament beschrieben hat: „So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Buße zu beginnen: denn als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen. Und da ich fortging von ihnen, wurde mir das, was mir bitter vorkam, in Süßigkeit der Seele und des Leibes verwandelt. Und danach hielt ich eine Weile inne und verließ die Welt.“[7] Nach und nach gesellten sich Ordensbrüder zu Franziskus, und sie teilten miteinander Leben und Arbeit im gemeinsamen Dienst an den Armen. *Life and Work* – das ist ein weiteres Charakteristikum dieses Heiligen und zugleich eine Brücke zur Ökumene, die in der „Bewegung für Praktisches Christentum“ eine ihrer Wurzeln hat.

Franz von Assisi hat auch im Bereich des interreligiösen Dialogs ein Vorbild hinterlassen. Als zu Beginn des 13. Jahrhunderts ganz Europa im Kreuzzugsfieber war, da schloss er sich dem Heer der Kreuzfahrer an und reiste nach Ägypten. Dort gelang es ihm, das Vertrauen des Sultans Melek el-Khamil zu gewinnen, und er fand Zugang zu dessen Heerlager. Inmitten des Kriegsgeschehens führten die beiden dort Religionsgespräche im Geist des Friedens und der Versöhnung. Franziskus entdeckte in diesem muslimischen Gläubigen seinen Bruder, und sie sprachen über ihre Liebe zu Gott. „Was uns gemeinsam ist, ist stärker als das, was uns trennt“ – diese Grunderkenntnis der ökumenischen Bewegung haben die beiden Gesprächspartner damals gewonnen. Als Franziskus wieder nach Italien kam, machte er den Vorschlag, dass von allen Kirchtürmen herab ein Gebetsruf erschallen solle. Ohne Berührungsängste hatte er sich dazu vom Islam mit seinen Muezzinen inspirieren lassen. Und das Gebet, das er damals verfasste, begann mit den Worten: „Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, hier und in allen deinen Kirchen auf der ganzen Welt, und wir preisen dich, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst.“[8] Damit wollte er die Erinnerung wach halten an die Ostkirchen und die orientalischen Kirchen, die er auf seiner Reise kennengelernt hatte. Dass der christliche Glaube weiter und reicher ist als dasjenige, was in einer einzelnen Kirche zum Ausdruck gebracht wird – auch diese Überzeugung der Ökumene findet sich bei Franz von Assisi.

7 *Franz von Assisi:* Testament, in: *Lothar Hardick/Engelbert Grau* (Hg.): Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 1), Werl 1987, 142–145, hier 142.

8 *Stephan Ottenbreit/Horst Staab* (Hg.): Beten wie Franziskus, Bonn o. J., 7.

Es ließen sich noch zahlreiche weitere Beispiele für das ökumenische Potential dieses Heiligen aufführen. So war seine Frömmigkeit von dem geprägt, was im Glauben *wesentlich* und was allen Christen *gemeinsam* ist. Vor allem wollte er *Jesus nachfolgen* – und er hat dies ganz wörtlich verstanden, indem er ihn so weit wie möglich nachahmte. Deshalb wollte er in Armut leben und nichts anderes besitzen als eine Kutte, eine Unterhose und einen Strick um die Hüften; deshalb sandte er seine Brüder zu zweit zum Predigen aus; und deshalb hat er zwei Jahre vor seinem Tod auf dem Berg Alverna die Stigmata empfangen, um auch die Wundmale mit Christus zu teilen. Auch hatte er eine große *Verehrung für die Heilige Schrift:* Die Ordensregel, die er zuerst geschrieben hat, bestand aus nichts anderem als Bibelversen – was ihm die römische Kurie dann freilich als nicht praktikabel ausgeredet hat. Die Konzentration auf das Wesentliche, auf Jesus und auf die Bibel: Genau dies findet sich auch in der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen[9] und in der ursprünglichen Formel der Young Men's Christian Association (YMCA).

Und der *Papst* Franziskus? Es bleibt abzuwarten, welche Impulse er mit seiner Namenswahl verbindet und ob er die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllt. Seine ersten Gesten im Amt lassen darauf hoffen, dass er sich tatsächlich an der Bescheidenheit und Volksnähe seines Namenspatrons ein Beispiel nimmt und dass die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen dadurch gestärkt werden können.

Jutta Koslowski

(Dr. Jutta Koslowski ist seit 2010 Lehrbeauftragte für ökumenische Theologie und interreligiöses Lernen an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Zurzeit ist sie im Vikariat in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Sie ist u. a. Mitglied in der Societas Oecumenica.)

9 *Willem A. Visser 't Hooft* (Hg.): Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 170.

Wir trauern um OH Jae-Shik (1933–2013)

Ein Nachruf



OH Jae-Shik, der u. a. für die Ökumene viel geleistet hat, ist am 3. Januar 2013 im Alter von 79 Jahren verstorben. Er wurde 1933 auf der koreanischen Insel Cheju geboren. An der Universität Seoul studierte er Religionsphilosophie und an der Yale Universität Theologie. Er verzichtete auf eine Stelle in einer Zementfirma und führte stattdessen die Studentenbewegung an, auch als Mitglied des Vorstands bei der christlichen Studentenvereinigung in Korea. Ab 1971 beteiligte er sich an internationalen Aktivitäten: In der *Christian Conference of Asia* (CCA) war er Sekretär der Urban-Industrial-Mission (URM) sowie der internationalen Abteilung. Während dieser Zeit hat er auch im japanischen Haus der Kirche in Nishi-Waseda ein Büro für die CCA eingerichtet und mit seiner Familie in Tokio gelebt. Danach wurde er Leiter des Koreanischen Nationalen Kirchenrates (NCCK). Später bekleidete er leitende Ämter im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK): im Büro für Entwicklung (CCPD) und in der damaligen Abteilung Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung (JPIC). Nachdem er von diesen Ämtern zurückgetreten war, wurde er Direktor von World Vision und bemühte sich besonders um die Wiedervereinigung Koreas. Seine Arbeit war über ein halbes Jahrhundert lang der ökumenischen Bewegung gewidmet.

„Die Kirche muss für alle Menschen ein ganz offener Garten sein“[1]

Dies war die Antwort von Herrn OH auf die Frage, was die Kirche in Erwartung des 21. Jahrhunderts tun solle. Die Teilnahme an Aktivitäten im Ausland war damals für mich, der ich als Gemeindepfarrer arbeitete, eine Aufforderung zur Ökumene, die die Mauern in der Kirche beseitigen will. Die Begegnung mit Herrn OH war für mich ein Anstoß zur ökumenischen Bewegung, mit der ich seitdem immer zu tun hatte.

[1] Die Zitate von OH Jae-Shik finden sich in der Sammlung seiner Schriften „Ausblick auf die ökumenische Bewegung“, hg. v. Ökumenischen Forum Kansai (Haus der koreanischen Kirche in Japan – KCC, Osaka).

Meine erste Begegnung mit OH Jae-Shik fand im Jahre 1972 statt. Damals nahm ich auf Empfehlung von Professor Masao Takenaka (Vorsitzender der CCA–URM) an der regionalen ökumenischen Bewegung in einem Slum auf den Philippinen teil und traf zur Vorbesprechung im CCA-Büro in Tokio OH Jae-Shik. Auf den Philippinen erlebte ich dann, wie ein neugeborener Säugling verhungerte und starb. Dieses Erlebnis führte mich zum Nachdenken über das Gebet Jesu, das „Vater unser". Wir beten „unser tägliches Brot gib uns heute". Aber wer ist „wir"? Es ist kein abstraktes „wir", vielmehr stellt sich hier die Herausforderung zum gemeinsamen Leben, das Teilen von Lebensmitteln mit dem verhungernden Säugling. Dieses Erlebnis wurde zum Ausgangspunkt für die „Negros-Bewegung" (Solidarität zwischen dem japanischen und philippinischen Volk), für die wir uns eingesetzt haben.

„Frieden ist kein Schlagwort, sondern Aufgabe des Gebets"

OH Jae-Shik wies uns darauf hin, dass uns im „Vater unser" eine Aufgabe gestellt wird. Solange wir mit dem verhungernden Säugling unser Essen nicht teilen, gibt es keinen Frieden. Beim Beten des Vaterunsers denke ich immer daran.

OH Jae-Shik hat die Menschen bewegt. Er hatte die besondere Gabe, den Menschen Anstöße zu geben. „Ich mag lieber das Wort mobilisieren als trainieren", sagte er. Er schätzte die Dynamik eines Volkes, das zur Verwirklichung eines Traums und einer Vision angetrieben wird. Während ich beim CCA und ÖRK mit OH Jae-Shik zusammenarbeitete, bewunderte ich seine Mobilisierungskraft.

Durch die Ökumene werden Menschen bewegt und Schranken beseitigt. Solche Aktivitäten überschreiten Staatsgrenzen und manchmal führen sie auch zu illegalen Aktionen. In den 1970er Jahren übernahmen in Korea und anderen asiatischen Ländern Militärs die Regierungen. Während die Menschenrechte auf verschiedenste Weise eingeschränkt wurden, wurde in Korea die Diskussion „Was ist wichtiger – die Wiedervereinigung von Süd und Nord oder die Demokratisierung?" immer heftiger. Dabei hat der NCC Südkoreas den „Vorrang der Demokratisierung und der Menschenrechte" vorgeschlagen. Der NCC Japan hat sich mit der Organisierung eines Notkomitees der Christen zur Korea-Frage solidarisiert und die Aktivitäten für die Demokratisierung in Korea fortgesetzt. Die unterdrückten Stimmen des Volkes wurden auf verschiedenen Wegen über viele Jahre hin kontinuierlich bekannt gemacht. Man wird an die „Nachrichten aus Korea" (in der Monatszeitschrift „Sekai", Iwanami Shoten Verlag) erinnert, in denen ein Ikeaki Kan anonymer Berichterstatter war. Die Menge an geheim gesandtem Material belief sich auf 133.000 Seiten zu 75.000 Themen. Zur Unterstützung der Demokratisierungsbewegung auf den Philippinen wurden sogar Nachrichten durch ein Bananentransportschiff überbracht.

All das bewirkte die Organisations- und Mobilisierungskraft von OH Jae-Shik. Viele dieser Aktivitäten erfolgten damals auch unter Lebensgefahr; aber OH nahm diese Herausforderung mutig an und bewegte so die Menschen. Dies war die leidenschaftliche Arbeit seiner Vorstellungs- und Schöpfungskraft zur Schaffung des Friedens.

„Theologie deutet die in der Geschichte wirkenden Fußspuren Gottes“

Dieser Ausspruch von OH hat sich mir besonders eingeprägt. Von uns wird nun gefordert, den Fußspuren von OH Jae-Shik zu folgen, der den größten Teil seines Lebens vor Ort verbrachte.

Munetoshi Maejima

(Munetoshi Maejima ist ehemaliger Generalsekretär des NCC Japan und Lehrbeauftragter an der Universität Kwansai Gakuin in Nishinomiya bei Kobe/Japan.)

Übersetzung aus dem Japanischen: Kimio Akaike

Gestern – heute – morgen

Die *24. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung* vom 16. bis 18. November 2012 hatte das Thema *Die Bedeutung der Säkularisierung für die Ökumene und ihre Auswirkungen für die Kirchen in Europa.* Die Impulsreferate hielten Prof. Dr. Thomas Bremer (Münster) und Dr. Parush Parushev (Prag). Für Studierende und Doktoranden bestand außerdem die Möglichkeit, eigene Forschungsprojekte (auch unabhängig von dem Jahresthema) vorzustellen und in kleinen Gruppen zu diskutieren.

Der zentrale Gottesdienst zur *Gebetswoche für die Einheit der Christen* wurde am 20. Januar im Braunschweiger Dom auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland, der ACK Niedersachsen und der ACK Braunschweig gefeiert. Die Predigt hielt Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber, Vorsitzender der ACK. Der Gottesdienst stand unter dem Motto der Gebetswoche *„Mit Gott gehen"* aus dem Buch des Propheten Micha (Micha 6,6–8). Im Mittelpunkt der diesjährigen Gebetswoche für die Einheit der Christen steht die Lage der Christinnen und Christen in Indien. Die Christliche Studierendenbewegung in Indien (SCMI) möchte auf die Lebenssituation der „Dalits" und damit auf die soziale Ungerechtigkeit im Kastenwesen Indiens hinweisen. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen wird traditionell gefeiert vom 18.–25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten (9.–19. Mai). Im Anschluss an den Gottesdienst wurde der Ökumenepreis der ACK 2013 im Rahmen eines Empfangs im Theologischen Zentrum Braunschweig erstmals verliehen. Der Generalsekretär des ÖRK, Olav Fykse Tveit, der die Schirmherrschaft des Ökumenepreises übernommen hat, würdigte die Gewinner. Die Auszeichnung ging an das Projekt „Göttinger Psalter" der ACK Göttingen. Die Bruderhilfe-Pax-Familienfürsorge – Versicherer im Raum der Kirchen – stellte als Sponsor den Preis in Höhe von 3.000 Euro zur Verfügung.

Der *Ökumenische Bibelsonntag,* der jeweils am letzten Sonntag im Januar von katholischen, evangelischen und orthodoxen Christen Deutschlands gefeiert wird, stand in diesem Jahr unter dem Motto: *„Jesu Weg: kein Ver-Sehen"*. Ein zentraler ökumenischer Gottesdienst fand in der Kilianskirche in Heilbronn statt, an dessen Gestaltung auch das Katholische Bibelwerk und die Deutsche Bibelgesellschaft mitwirkten.

Die Evangelische Kirche von Westfalen eröffnete am 6. Februar die Reihe *„Alle Achtung – Jahr der Toleranz 2013".* Es ist eine Station auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017. Von Februar bis November

wandert eine Vortragsreihe durch zwölf Städte in der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Vom 14. bis 16. Februar fand in Hannover der *Ökumenische Kongress „Kirche hoch zwei"* statt, der von der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und dem Bistum Hildesheim ausgerichtet worden ist. Große Plenarveranstaltungen, 23 Foren, 69 Workshops und 50 Stände machten den Kongress zu einem großen Forum der Begegnung und Inspiration. Im Zentrum stand die konkrete Frage nach der Kirche der Zukunft.

Auf *Europas größter Bildungsmesse, der „didacta"* vom 19. bis 23. Februar in Köln, präsentierten die evangelischen Landeskirchen und die katholischen Bistümer in Nordrhein-Westfalen sowie die EKD eine Sonderschau zum Thema „Religion bildet". In diesem Jahr lag ihr Schwerpunkt bei den Beratungen und Veranstaltungen auf inklusiver Bildungsarbeit, auf neuen Medien („social media") und der Bedeutung des Religionsunterrichts im Bildungs- und Wertediskurs.

Die *„Woche der Brüderlichkeit"* mit zahlreichen bundesweiten Veranstaltungen gegen weltanschaulichen Fanatismus und religiöse Intoleranz ist am 3. März in Kassel eröffnet worden. Die vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit veranstaltete Woche stand unter dem Leitwort *„Sachor (Gedenke): Der Zukunft ein Gedächtnis".* Die *Buber-Rosenzweig-Medaille 2013* wurde dem Fritz Bauer Institut zur Erforschung der Geschichte und Wirkung des Holocaust und der Schriftstellerin und Übersetzerin Mirjam Pressler verliehen.

Die *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)* und die *Rumänische Orthodoxe Kirche* haben sich unter der Leitung von Bischof Martin Schindehütte und Metropolit Serafim von Deutschland vom 13. bis 17. März im Kloster Drübeck (Sachsen-Anhalt) zur *13. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog* getroffen. In Fortführung der Gespräche zu den Attributen, die das Glaubensbekenntnis der Kirche zuspricht (11. Begegnung über „Die ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche" und der 12. Begegnung über „Die Apostolizität der Kirche") widmeten sie sich dem Thema „Heiligkeit und Heiligung". Im Kommuniqué der Tagung betonten beide Seiten, die Heiligkeit der Kirche sei nicht nur im geistlichen Wachstum der Glaubenden erfahrbar, sondern auch in der Hinwendung zu denjenigen Menschen, deren Lebensentwurf scheitere.

Eine *internationale Tagung* befasste sich vom 21. bis 26. März in Eisenach mit den *biblischen Psalmen.* Veranstalter waren der Lutherische Weltbund (LWB) sowie die Jenaer Theologen Karl-Wilhelm Niebuhr und Miriam Rose. Bei der Tagung ging es vor allem um die Bedeutung der Psalmen im Alltag heutiger Menschen. Die Tagung gehört zu den vor-

bereitenden Veranstaltungen des LWB für das Reformationsjubiläum 2017.

Der *55. Ökumenische Kreuzweg der Jugend* begann mit einer Auftaktveranstaltung am 22. März an der Gedenkstätte „Point Alpha" im thüringischen Geisa. Sein Thema heißt *„ÜberWunden"* und lehnt sich an den *„Weg der Hoffnung"* auf dem Todesstreifen bei „Point Alpha" an. Seit 1958 lädt der Ökumenische Kreuzweg der Jugend ein, sich dem Geschehen von Kreuzigung und Erlösung zu nähern. Träger sind neben dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj) und die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland (aej).

Der *34. Deutsche Evangelische Kirchentag* vom 1. bis 5. Mai in Hamburg steht unter der Losung *„Soviel du brauchst"* (2 Mose, 16,18). Und er soll besonders ökumenisch werden. Das betonten Kirchentags-Präsident Gerhard Robbers, die evangelische Bischöfin Kirsten Fehrs und der katholische Erzbischof Werner Thissen. Rund um den St. Marien-Dom finden unter dem Motto „Gebet, Begegnung, Dialog" über 70 Veranstaltungen statt. Insgesamt gibt es an fünf Tagen 2.500 Veranstaltungen. Inhaltliche Schwerpunkte sollen verantwortungsvolles Wirtschaften, friedvolles Zusammenleben der Kulturen und die Teilhabe aller Menschen an der Gesellschaft sein.

Die *Evangelisch-lutherische Kirche in Jordanien und im Heiligen Land (ELKJHL)* ist als neues Mitglied in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen worden. Die im 19. Jahrhundert von deutschen und englischen Missionaren gegründete Kirche mit rund 3.000 Mitgliedern hat Gemeinden in Amman, Jerusalem, Ramallah und der Region um Bethlehem. Ihr Bischof Munib Junan hat seinen Sitz in Jerusalem. Mit der Entscheidung wurde ein zweijähriger Prozess abgeschlossen, im Rahmen dessen sowohl der Exekutivausschuss als auch der Zentralausschuss des ÖRK den Mitgliedschaftsantrag der ELKJHL prüften.

Während eines S*ommerseminars im Ökumenischen Institut Bossey* vom 12.–30. August werden sich bis zu 30 junge Erwachsene aus der ganzen Welt mit folgender Frage beschäftigen: „Was können wir als gläubige Muslime, Juden und Christen tun, um mit den drängenden Problemen unserer Zeit wie Gewalt und Konflikt umzugehen und sie zu überwinden, und um gemeinsam auf Respekt und Zusammenarbeit gründende Gesellschaften aufzubauen, die zu gegenseitiger Rechenschaft bereit sind?" Auf dem Programm stehen Begegnung mit der Spiritualität der Anderen, gemeinsames Nachdenken über heilige Schriften sowie thematische Vorlesungen und Workshops.

Der *Weltwassertag* am 22. März fiel in die Zeit der *Sieben Wochen für Wasser 2013.* Das Ökumenische Wassernetzwerk rief Kirchen und an-

dere Organisationen sowie Einzelpersonen dazu auf, diesen Tag zu begehen, um das Bewusstsein für Probleme im Bereich Wasser und sanitäre Einrichtungen zu schärfen, die für das Leben und die Würde des Menschen von entscheidender Bedeutung sind. Im Dezember 2010 erklärte die Generalversammlung der Vereinten Nationen das Jahr 2013 zum *Internationalen Jahr der Zusammenarbeit im Bereich Wasser* (Resolution A/RES/65/154). Im Sinne dieser Erklärung wird auch der *Weltwassertag 2013* der Zusammenarbeit im Bereich Wasser gewidmet werden.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) lädt Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen ein, an einer *Aktionswoche für einen gerechten Frieden in Palästina und Israel* (22.–28. September) teilzunehmen. All diejenigen, die auf einen gerechten Frieden hoffen, sind eingeladen, friedliche Aktionen zu organisieren, um so ein gemeinsames internationales Zeugnis für den Frieden abzulegen. Die Botschaft der Aktionswoche ist, dass es an der Zeit ist, dass Palästinenser und Israelis einen gerechten Frieden teilen; die Besetzung zu beenden; für Gleichberechtigung; die verwundeten Seelen zu heilen.

Die *10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* wird vom 30. Oktober bis 8. November in Busan (Republik Korea) ausgetragen. Aufgabe der Vollversammlung ist es, die zukünftigen Arbeitsschwerpunkte des ÖRK zu bestimmen, Führungspersonen zu wählen und im Namen der Kirchen öffentlich Stellung zu beziehen. Eine Vollversammlung ist eine einzigartige Möglichkeit für die gesamte Gemeinschaft der Mitgliedskirchen, gemeinsam zu beten und zu feiern. Das Thema der Vollversammlung – *„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, Gottesdienst und Meditationen sowie für die Planung der programmatischen Aktivitäten vor, während und nach der Vollversammlung. (S. Beiträge i. d. H.)

Auf Initiative des Ökumenischen Netzes in Deutschland (ÖNID) findet vom 30. April bis 4. Mai 2014 in Mainz eine *Ökumenische Versammlung (ÖV 2014)* statt, die von zahlreichen katholischen und evangelischen Basisgruppen getragen wird. Sie steht unter dem Motto *„Die Zukunft, die wir meinen – Leben statt Zerstörung“.* Der konziliare Prozess wurde 1983 bei der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver als dauerhafter Lernprozess für Chris-ten und Kirchen konzipiert, zu dessen Umsetzung ein „Bund gegenseitiger Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ geschlossen wurde. Die 1983 identifizierten Herausforderungen an den christlichen Glauben bestehen nach wie vor. Deshalb soll daran erinnert und weitergearbeitet werden. Informationen gibt es unter www.oev2014.de.

Von Personen

Dorothee Land ist im Dezember 2012 in die Projektstelle „Glaubenskurse Ost“ beim Gemeindekolleg der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Neudietendorf offiziell eingeführt worden. Das Ziel des auf zwei Jahre angelegten Projekts ist es, die in den östlichen Kirchen durchgeführten Glaubenskurse zu sichten und auszuwerten sowie Ergebnisse daraus zu veröffentlichen. Die Theologin ist von der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) entsandt, in der sie zuletzt als Landesjugendpfarrerin tätig war.

Erzbischof Nourhan Manougian wurde am 24. Januar zum 97. Patriarchen der Armenischen Kirche in Jerusalem und Oberhaupt der Bruderschaft von St. James gewählt. Er folgt dem letzten Patriarchen *Torkom Manougian* nach, der im Oktober 2012 im Alter von 93 Jahren gestorben ist.

Mitte Dezember 2012 wurde *Belá Kató* zum 46. Bischof der Reformierten Kirche Siebenbürgens als Nachfolger von *Dr. Géza Pap* für eine Amtszeit von sechs Jahren gewählt. Am 1. Februar wurde er in Cluj/Klausenburg in sein Amt eingeführt.

Joachim Gnep, bisher Pastor der EFG Oldenburg, wurde vom Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) als Leiter des Dienstbereichs Mission berufen. Er wird damit im Spätsommer Nachfolger von *Christoph Stiba,* der am 1. August das Amt des Generalsekretärs von Regina Claas übernimmt. *Regina Claas* wird künftig für die Europäische Baptistische Mission (EBM International) im südlichen Afrika arbeiten. *Ralf Dziewa,* Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, wurde vom Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) zum neuen Prorektor des Theologischen Seminars Elstal berufen.

Gerhard Ulrich ist von der Landessynode am 21. Februar zum ersten Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland gewählt worden. Bis zu seinem Amtsantritt im Sommer ist er noch Bischof im Sprengel Schleswig und Holstein.

Abune Mathias, Erzbischof von Jerusalem, ist am 28. Februar als sechster Patriarch der Äthiopisch-Orthodoxen Tewahedo-Kirche gewählt worden. Sein voller Titel ist *Seine Heiligkeit Abune Mathias, Sechster Patriarch und Katholikos von Äthiopien, Echege des Stuhls St. Takla Haymanot und Erzbischof von Axum*. Er ist Nachfolger von *Abune Paulos*, der im August vergangenen Jahres starb.

Manfred Rekowski, der Anfang Januar für acht Jahre als Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland gewählt wurde, ist am 3. März als

Nachfolger von *Nikolaus Schneider* mit einem feierlichen Gottesdienst in sein Amt eingeführt worden. Gleichzeitig wurde Schneider in den Ruhestand verabschiedet. Er bleibt aber noch bis 2015 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

In der Grabeskirche in Jerusalem ist am 10. März *Archimandrit Makarios Mavrogiannakis* zum ersten griechisch-orthodoxen Erzbischof auf der Arabischen Halbinsel mit Sitz in Katar geweiht worden. In dem Emirat hatte er 2005 als Seelsorger für christliche Palästinenser die Nachfolge des zum Partiarchen von Jerusalem gewählten *Theophilos Giannopoulos* angetreten.

Ibrahim Isaac Sidrak, neuer Patriarch der mit Rom unierten koptisch-katholischen Kirche, ist am 12. März in Kairo feierlich in sein Amt eingeführt worden. Als ein historisches Ereignis für die Ökumene werteten Beobachter die Teilnahme des koptisch-orthoxen Papstes Tawadros II. an der Amtseinführung Sidraks.

Papst *Benedikt XVI.* gab am 11. Februar überraschend bekannt, dass er zum 28. Februar „auf das Amt des Bischofs von Rom, des Nachfolgers Petri, […] verzichte[n]“. Er sei „zur Gewissheit gelangt, dass meine Kräfte infolge des vorgerückten Alters nicht mehr geeignet sind, um in angemessener Weise den Petrusdienst auszuüben“. Zum ersten Mal seit Coelestin V. 1294 schied damit ein Papst nicht durch Tod aus dem Amt, sondern aus eigener Entscheidung.

Der argentinische *Kardinal Jorge Mario Bergoglio* wurde vom Konklave am 13. März zum neuen Oberhaupt der katholischen Kirche mit mehr als einer Milliarde Mitgliedern gewählt. Er ist der erste römisch-katholische Papst aus Lateinamerika, der erste Jesuit in diesem Amt und der erste, der sich, inspiriert von Franz von Assisi, für den Namen Franziskus entschieden hat (s. Beitrag i. d. H., S. 268 ff).

Der katholische Bischof von Speyer, *Karl-Heinz Wiesemann,* wurde auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 13. März zum Vorsitzenden gewählt. Er ist Nachfolger von Landesbischof *Friedrich Weber* (Evangelisch-lutherische Kirche in Braunschweig), der nach sechsjähriger Amtszeit nicht mehr antrat. Zu stellvertretenden Vorsitzenden wurden der Landesbischof von Kurhessen-Waldeck, *Martin Hein,* und die evangelisch-methodistische Bischöfin *Rosemarie Wenner* gewählt. Außerdem gehören der griechisch-orthodoxe *Erzpriester Radu Constantin Miron* sowie Pastor *Heinrich Lüchtenborg* (Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen) dem neuen Vorstand an, der für drei Jahre gewählt wurde.

Zum neuen Referenten der Freikirchen in der Ökumenischen Centrale wurde Pastor *Bernd Densky* (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) berufen. Er ist Nachfolger von *Karl-Martin Unrath,* der ein Amt in Saarbrücken angetreten hat.

Die Direktorin des niedersächsischen Missionswerkes, *Martina Helmer-Pham Xuan,* ist nicht für eine weitere Amtszeit bestätigt worden. Das vom Heidepastor Ludwig Harms vor mehr als 160 Jahren gegründete Missionswerk in Hermannsburg bei Celle musste in den vergangenen zehn Jahren tiefgreifende Umbrüche verkraften und sich neu aufstellen.

Mit einem festlichen Gottesdienst ist *Justin Welby* am 21. März offiziell in sein Amt als *105. Erzbischof von Canterbury* eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Rowan Williams,* der sein Amt zum Jahresende 2012 nach zehn Jahren niedergelegt hat. Zum ersten Mal in der Geschichte der anglikanischen Kirche wurde der Erzbischof von einer Frau inthronisiert. *Sheila Watson,* die Erzdiakonin von Canterbury, übertrug Welby das Amt „mit all seinen Rechten und Ehren, und mit seinen Pflichten und Möglichkeiten zu dienen". In seiner neuen Rolle ist er Diözesanbischof, Leiter der Kirchenprovinz Canterbury, Primas von ganz England, geborenes Mitglied des britischen Oberhauses sowie Ehrenoberhaupt der anglikanischen Weltgemeinschaft. Es gibt jedoch Überlegungen, diese verschiedenen Pflichten künftig stärker zu entkoppeln.

Die evangelische *Aktion Sühnezeichen* wird ab September von *Dagmar Pruin* und *Jutta Weduwen* gemeinsam geleitet. Bis dahin hat Weduwen die kommissarische Geschäftsführung nach dem Ausscheiden von Rainer Ohliger alleine inne. Die 1958 gegründete „Aktion Sühnezeichen" setzt sich für die Wiedergutmachung der NS-Verbrechen ein und entsendet jährlich mehrere Hundert Freiwillige zu mehrmonatigen Friedensdiensten ins Ausland.

Petra Bosse-Huber, Vizepräses der Evangelischen Kirche im Rheinland, ist zur neuen Auslandsbischöfin der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und zur neuen Leiterin der Hauptabteilung „Ökumene und Auslandsarbeit" des Kirchenamtes der EKD berufen worden. Damit wird zum ersten Mal eine Frau dieses Amt übernehmen. Sie folgt am 1. Januar 2014 Martin Schindehütte nach, der mit Ablauf dieses Jahres in den Ruhestand geht. Sie wird gleichzeitig von Schindehütte die Leitung des Amtes der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) übernehmen.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Heinz Josef Algermissen, Bischof von Fulda, früheres Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 15. Februar;

das 80. Lebensjahr:

Walter Kardinal Kasper, emeritierter Kurienkardinal und ehemaliger Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, am 5. März;

das 85. Lebensjahr:

Hans Küng, einer der bekanntesten katholischen Theologen und Kirchenkritiker, emeritierter Professor für Ökumenische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen (1979 wurde ihm die Lehrbefugnis entzogen), bis März 2013 Präsident der von ihm gegründeten Stiftung Weltethos, am 19. März.

Verstorben sind:

Oh Jae-Shik, früherer Leiter des Koreanischen Nationalen Kirchenrates (NCCK), war in zahlreichen ökumenischen Ämtern tätig, im Alter von 79 Jahren, am 3. Januar (s. Nachruf i. d. H., S. 272 f);

Günter Wagner, früherer Dozent für Neues Testament am Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar (IBTS) in Rüschlikon/Schweiz, arbeitete im Weltkirchenrat, dem Baptistischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund mit, im Alter von 84 Jahren, am 16. Januar;

Reinhold Stecher, römisch-katholischer Altbischof von Innsbruck mit ökumenischem Engagement, im Alter von 92 Jahren, am 29. Januar;

Elfriede Kreuzeder, erste Pfarrerin der österreichischen alt-katholischen Kirche, deren besonderes Engagement der Ökumene galt, u. a. Gründungsmitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, im Alter von 85 Jahren, am 11. Februar;

André Heinze, Prorektor und Professor für Neues Testament am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule), der Ausbildungsstätte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), im Alter von 51 Jahren, am 1. März;

Annemarie Schönherr, Witwe des früheren DDR-Kirchenbundvorsitzenden und Ost-Berliner Bischofs Albrecht Schönherr (1911–2009) und langjährige Vorsitzende der evangelischen Frauenarbeit in der DDR, Präsidiumsmitglied des Deutschen Evangelischen Kirchentags nach der deutschen Vereinigung, im Alter von 80 Jahren, am 21. März;

Emilio Castro, führende ökumenische Persönlichkeit des 20. Jahrhunderts, evangelisch-methodistischer Pastor und Befreiungstheologe aus Uruguay, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1985 – 1992, im Alter von 85 Jahren, am 6. April.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Zum Verhältnis von Kirche und Staat heute

Hans-Jürgen Papier, Wie hält es der Staat mit der Religion? Herausforderungen in einer multireligiösen Gesellschaft, Materialdienst EZW 4/13, 137–140;

Christos Yannaras, Das zeitgenössische Europa: Krise einer Existenzweise? Orthodoxes Forum 2/12, 181–185;

Konstantin Nikolakopoulos, Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas, ebd., 187–196;

Ansgar Hense, Die grundgesetzliche Ordnung von Staat und Religion – ein Erbe der „konstantinischen Wende"?, UnSa 1/13, 28–37;

Joel Driedger, Kirche ohne Staat! Eine mennonitische Perspektive auf das Staat-Kirche-Verhältnis, ebd., 38–47;

Athanasios Vletsis, Braucht die Orthodoxie einen „König"? Die Gestaltung kirchlich-orthodoxen Lebens 1700 Jahre nach der konstantinischen Wende, ebd., 48–59.

II. 40 Jahre Leuenberger Konkordie

Gunther Wenz, Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Zur Leuenberger Konkordie und ihrer Interpretation, UnSa 1/13, 60–67;

Friedrich Weber, Bereicherung statt Bedrohung. Leuenberg hat die konfessionelle Identität nicht aufgehoben. Predigt im Festgottesdienst der EKD zu 40 Jahren Leuenberger Konkordie am 17. März im Dom zu Berlin, KNA ÖKI 13–14/13, Dokumentation, I–III;

Marlies Mügge, Modell für die Ökumene? Vor 40 Jahren wurde die Leuenberger Konkordie beschlossen, KNA-ÖKI 10/13, 3–5.

III. 450 Jahre Heidelberger Katechismus

Johannes Ehmann, Sprachschule der Freiheit. Gedanken zur Aktualität des Heidelberger Katechismus, DtPfBl , 135–138;

Macht des Glaubens, 450 Jahre Heidelberger Katechismus, hg. im Auftrag von Refo500 von *Karla Apperloo-Boersma und Herman J. Selderhuis,* mit wissenschaftlichen Beiträgen von u. a. Irene Dingel, August den Hollander, Peter Opitz, Chris-toph Strohm, Johannes Ehmann, Barbara Mahlmann-Bauer, Arie Baars, erschienen bei Vandenhoeck & Ruprecht.

IV. Aus der katholischen Kirche

Jon Sobrino, Die „Kirche der Armen". Erfolge und Rückschläge – von

Papst Johannes XXIII. bis Bischof Romero, Concilium 1/13, 84–91;

Martin Bräuer, „Papa Emeritus" – zum Rücktritt von Papst Benedikt XVI., MdKonfInst 1/13, 1–2;

Papst Franziskus, „Dem Willen Gottes folgen." Mein fester Wille: den Weg des ökumenischen Dialogs fortzusetzen. Ansprache an die Vertreter der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der verschiedenen Religionen in der Sala Clementina am 20. März, KNA-ÖKI 13–14/13, Dokumentation, IV–V;

Hubertus Schönemann, Mut zum Experiment. Ein ökumenischer Kongres sucht neue Wege des Kircheseins, HerKorr 4/13, 187–191;

Peter Knauer SJ, Ist Unauflöslichkeit der Ehe gleich Unzerstörbarkeit? Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Zulassung Wiederverheirateter zur Kommunion, StimdZ 3/13, 194–200;

Klaus Unterburger, Die Stunde der Historiker. Wie verbindlich sind die Aussagen des Zweiten Vatikanums? HerKorr 3/13, 136–140;

Eberhard Schockenhoff, Mutiges Lehramt. Die Enzyklika „Pacem in terris", StimdZ 4/13, 219–231;

Hubertus Schönemann, Die Bischofssynode und die neue Evangelisierung in Deutschland, ebd., 243–254.

V. Christliche Kirchen in Ägypten

Klaus Vellguth, Unsichere Zukunft. Zur Situation der christlichen Kirchen in Ägypten, HerKorr 3/13, 140–145;

Harald Suermann, Christen in Ägypten, StimdZ 4/13; 232–242.

VI. Versöhnung

Sarojini Nadar, Zur Politik der Versöhnung. Die Neu-Beschreibung des verwundeten Körpers in der feministischen Körperhermenutik, Concilium 1/13, 25–30;

Elías López, Ein vorrrangiger Bundeschluss mit dem Feind. Versöhnung von Gerechtigkeit und Zeit aus der Perspektive jesuitischer Flüchtlingsarbeit, ebd., 41–50;

Luc Reychler/Jacques Haers, Versöhnung: Was lehrt uns die Konfliktforschung über Versöhnung, ebd., 61–70;

Felix Wilfed, Kulturelle Ressourcen für Versöhnung und Frieden, ebd., 71–83.

VII. Weitere interessante Beiträge

Andreas Krebs, Halbes Sagen, halbes Verstehen. Zur Schwierigkeit, von Gott zu sprechen, IKZ 1/13, 247–268;

Franz Segbers, Neoliberale Globalisierung und die Straffreiheit. Eine globale Perspektive, ebd., 286–299;

Ulrich H. J. Körtner, Reformation und Toleranz, MdKonfInst 1/13, 3–8;

Karl Pinggéra, Konfessionskunde als Begegnungswissenschaft, Md KonfInst 1/13, 9–12;

Felix Hammer, Zur Zukunftsfähigkeit des besonderen Arbeitsrechts der Kirchen in Deutschland, StimdZ 3/13, 156–165;

Meinrad Walter, Von Cäciliea bis Bach. Wie ökumenisch ist die Kirchenmusik?, HerKorr 3/13, 145–149;

Carsten Gennerich, Empirische Dogmatik zum Thema Gebet. Eine religionspädagogische Perspektive, EvTheol 1/13, 17–36;

Stefanie Schardien, „Was weh tut, lebt." Gesundheit und Krankheit im Gespräch von Systematischer Theologie und Popmusik, ebd., 37–52;

Patrick D. Miller, Gott unter den Göttern. Ein differenziertes Gottesbild in differenzierten religiösen Kontexten, ebd., 72–78;

Rudolf von Sinner, Biblische Perspektiven: Unser tägliches Brot gib uns heute: authentische Entwicklung, Interkulturelle Theologie 4/12, 384–388;

Christoph Anders, Mission im Leben verankern. Beobachtungen zu Missionsüberlegungen in Magdeburg und anderen Weltgegenden, ebd., 451–472.

VIII. Dokumentationen

Die ökumenische Aufgabe der altkatholischen Utrechter Union heute. Eine Standortbestimmung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK), IKZ 1/13, 305–314.

Magnus consensus. Sowohl die Bischofskonferenz als auch die Kirchenleitung der VELKD haben die Texte beraten und als Grundlage für die weitere Diskussion empfohlen. Als Autoren des Hauptbeitrags zeichnen *Friederike Nüssel, Walther Rießbeck und Notger Slenczka* verantwortlich. Ein ergänzender Text stammt von Mareile Lasogga. Texte aus der VELKD Nr. 166, download unter www.velkd.de/downloads/Texte_166_magnus_consensus_download.pdf.

Charta Oecumenica, 40-seitige Broschüre mit Texten, Bildern und Anregungen aus der deutschen Ökumene sowie dem Text der Charta selbst. Sie kann zum Preis von einem Euro pro Heft versandkostenfrei bei der Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland bestellt werden (info@ack-oec.de).

Pilgerreise nach Busan: Eine ökumenische Reise durch das Christentum weltweit, eine sechsteilige Arbeitshilfe für Gemeinden zur Vorbereitung auf die nächste Vollversammlung des ÖRK in Busan mit dem Thema „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden".
In vier Sprachen Online erhältlich unter:
www.oikoumene.org/de/press-centre/news/new-congregational-resource-invites-pilgrimage-to-busan www.oikoumene.org/de/press-centre/news/new-congregational-resource-invites-pilgrimage-to-busan

Neue Bücher

GERECHTER FRIEDE

Konrad Raiser, Ulrich Schmitthenner (Hg.), Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden. Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit Anhang. LIT-Verlag, Berlin 2012. 251 Seiten. Kt. EUR 24,90.

Mit diesem Band, erschienen in der Reihe *Ökumenische Studien* (Band 39), haben die Herausgeber ein umfassendes Dokument der aktuellen Ergebnisse im ökumenischen Gesprächsprozess über das Konzept des *Gerechten Friedens* vorgelegt. Dieses Konzept wird im Klappentext als „neues ethisches Leitbild" bezeichnet, mit dem „die einst als kriegsbegrenzend gemeinte Perspektive der traditionellen Lehre vom Gerechten Krieg überwunden werden" soll.

Geleit- und Vorwort beleuchten den Hintergrund, vor dem der *ökumenische Aufruf zum Gerechten Frieden* und sein *Begleitdokument* entstanden sind: 2011 ging mit einer internationalen Großveranstaltung die *Dekade zur Überwindung von Gewalt* in Kingston/Jamaika zu Ende, zu deren „Resultaten […] die ökumenische Erklärung zum gerechten Frieden [zählt]" (1).

Diese, später *Aufruf* genannte Erklärung war „ein relativ kurzer und prägnanter Text", der „im Rahmen eines ‚Begleitdokumentes' ausführlicher erläutert werden sollte". Das hiermit vorliegende Begleitdokument „ist weitgehend an der Struktur des Aufrufes ausgerichtet und enthält notwendige Hintergrundinformationen sowie grundlegende biblische, theologische und ethische Überlegungen zur Unterstützung seiner Kernaussage". Es wurde „von derselben Redaktionsgruppe erstellt wie der Text des Aufrufes" (3).

Grob gegliedert umfasst der Band drei für sich zusammenhängende Teile: Ein ökumenischer *Aufruf zum gerechten Frieden* (5–19), das erläuternde Begleitdokument (21–190) in Form von fünf eigenständigen Kapiteln sowie den umfangreichen Anhang (191–251), der eine Zusammenstellung thematisch relevanter Versammlungs-Protokolle, Verlautbarungen und anderer Texte enthält.

Am Anfang des *Aufrufes* werden die Gesprächspartner genannt, auf die bei der Suche nach gerechtem Frieden zu hören ist: die Völker, die Bibel und die Kirche. Von Vornherein wird so klar, dass der Text ein „gemeinsamer christlicher Aufruf" und „in erster Linie an die weltweite christliche Gemeinschaft gerichtet ist" (5, im Original kursiv). Er stellt seine Analysen und Ziele bewusst auf das Fundament biblischer Axiome, was u. a. an häufigen Rückbezügen auf Bibelstellen deutlich wird (pro-

minent dabei Ps 85,10). Dies führt nun aber nicht, wie vielleicht zu befürchten stünde, zu einer Glorifizierung der Bibel als *dem Handbuch* für gerechten Frieden. Ohne falsche Scheu findet auch die Tatsache Erwähnung, dass „manche Texte in der Bibel […] Gewalt in Verbindung mit dem Willen Gottes [bringen]". Hierzu heißt es: „Wir können solche Texte nicht mehr lesen, ohne die Aufmerksamkeit auf das Versagen der Menschen zu lenken, den göttlichen Ruf zum Frieden ernst zu nehmen" (7). Nachdem verschiedene Aspekte des Weges sowie *Wegweiser* zum gerechten Frieden vorgestellt wurden, formuliert der *Aufruf* seine Zielsetzungen als *Hauptleitlinien,* die sich jeweils der Darstellung *globaler Herausforderungen (in den Bereichen Gemeinschaft, Erde, Wirtschaft und Völker*) anschließen.

Erwähnenswert ist sicherlich die Stellungnahme des *Aufrufes zu Gerechtem Frieden und der Anwendung von Waffengewalt.* Gegenüber der Darstellung des eindeutigen Pazifismus Jesu und der Klarstellung, dass Gottes Ja zu Jesu friedfertigem Gehorsam und Vertrauen auf ihn, bezeugt in dessen Auferstehung, „auch für uns [gilt]" (6), steht die Erkenntnis, dass es „Extremsituationen [gibt], in denen der rechtmäßige Einsatz von Waffengewalt als letzter Ausweg und kleineres Übel notwendig werden kann, um gefährdete Bevölkerungsgruppen zu schützen, die unmittelbar tödlichen Gefahren ausgesetzt sind". Dies bleibt ein Dilemma, aus dem kein menschengemachtes Konzept oder ethische Richtlinien befreien können – in solchen Situationen kann es nur heißen: „Doch selbst dann sehen wir den Einsatz von Waffengewalt in Konfliktsituationen sowohl als Zeichen schwerwiegenden Versagens wie auch als zusätzliches Hindernis auf dem Weg zu einem gerechten Frieden an" (11).

Das sich dem *Aufruf* anschließende *Begleitdokumen*t erörtert nun ausführlich die *Vision des gerechten Friedens* (1. Kapitel, 21–36), die *Wegweiser zum gerechten Frieden* (2. Kapitel, 37–64), den *gerechten Frieden im Kontext* (3. Kapitel, 65–92), *die Herausforderungen für den gerechten Frieden* (4. Kapitel, 93–135) sowie die *Praxis des gerechten Friedens* (5. Kapitel, 137–190). Bei der Lektüre werden immer wieder die Bemühungen der Verfasser deutlich, eine möglichst umfassende Perspektivenschau auf das Thema zu liefern. Dabei geht es stets darum, den Entrechteten, Missachteten, Ausgestoßenen und den Opfern von Gewalt jeglicher Art Beachtung zu schenken und Wege zu suchen, ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn Friede – das wird immer wieder deutlich – sei es im Kleinen oder im Großen, ist ohne Gerechtigkeit nicht zu denken. Wo „um des lieben Friedens willen" falsche Kompromisse gemacht werden oder gar strukturelle Gewalt in Kauf genommen wird, ist wahrer Friede weder verstanden worden, noch existiert er dort. Dies zu er-

kennen, ist nicht nur in sozialer, politischer und ökonomischer Dimension wichtig, sondern heute mehr denn je auch in ökologischer. All das findet ausführliche Betrachtung in den einzelnen Kapiteln des *Begleitdokumentes.*

Dass der Anhang gut ein Viertel des Buches ausmacht, zeigt bereits, für wie bedeutsam die dort publik gemachten Dokumente für das Verständnis des Konzeptes *Gerechter Frieden* erachtet werden. Die Lektüre lohnt sich, denn hier wird deutlich, wie viele Stimmen intensiv über das Ziel *Gerechter Friede* diskutieren und um ein Vorankommen ringen, um zu einer gemeinsamen Stimme zu werden, die nach Gerechtigkeit und Frieden in Eintracht ruft: „Es steht zu hoffen, dass diese Materialien […] der kommenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (2013) helfen werden, einen neuen ökumenischen Konsens im Blick auf Gerechtigkeit und Frieden zu erreichen." (5, im Original kursiv) In diesem Sinne ist das Buch sicherlich nicht nur den Delegierten der Vollversammlung des Ökumenischen Rates, sondern vielmehr jedem zu empfehlen, der an gerechtem und friedfertigem Leben Interesse hat.

Mirjam Dienlin

Ulrich Luig, Friedenspolitik in der Nachkriegszeit. Erich Müller-Gangloff (1907–1980) und die Evangelische Akademie Berlin. Books on Demand, Norderstedt 2011. 148 Seiten. Pb. EUR 12,80.

Mit dem Namen von Erich Müller-Gangloff verbinden heute nur noch wenige eine deutliche Erinnerung. Dabei war der Gründer der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg, die er nahezu 20 Jahre lang leitete, eine der profiliertesten Persönlichkeiten in den Diskussionen der Nachkriegszeit über die Neuordnung von Kirche und Gesellschaft im geteilten Deutschland. Nun hat Dr. Ulrich Luig, der frühere Studierendenpfarrer an der Gutenberg-Universität Mainz und Ökumene-Beauftragte des Dekanats Mainz der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau eine sehr lebendig geschriebene und einfühlsame Biographie vorgelegt. Sein bescheiden im Selbstverlag erschienenes Buch „Friedenspolitik in der Nachkriegszeit" bietet anhand der Geschichte des Lebens und Wirkens von Erich Müller-Gangloff zugleich einen hoch interessanten zeitgeschichtlichen Rückblick auf die entscheidenden Auseinandersetzungen über den Weg von Kirche und Politik in den drei Jahrzehnten der Nachkriegszeit.

Spannend und aufschlussreich ist zunächst die Lektüre der ersten zwanzig Seiten, in denen Luig den Weg Müller-Gangloffs von seinen anfänglichen, revolutionär-konservativen und durch historische Studien über die mittelalterliche Reichsidee untermauerten Anschauungen, über die Erfahrung der Ausgrenzung im Nationalsozialismus wegen seiner

nicht-arischen Großmutter mütterlicherseits, bis zur Hinwendung zu einem aktiven Laienchristentum in der Lagergemeinde der Kriegsgefangenschaft nachzeichnet. Die 1948 veröffentlichte kleine Schrift Müller-Gangloffs „Christen in der Kriegsgefangenschaft" interpretiert die „Stacheldrahtexistenz" als eine Form äußerlicher und innerlicher Gefangenschaft, in der sich der christliche Glaube für ihn als die entscheidende Kraft der Befreiung zu neuen Formen menschlichen und christlichen Zusammenlebens erwiesen hat. Hier haben die Themen, die ihn in der Folgezeit beschäftigten, ihren Ursprung: „Die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen und die Würdigung des Widerstands gegen Hitler, das konsequente Eintreten für Frieden und Versöhnung mit den Opfern von Krieg und NS-Herrschaft sowie die Förderung eines neuen Denkens und Lebensstils in Deutschland" (23).

Seine persönliche Neuorientierung gewann klarere Konturen durch den Eintritt in die Michaelsbruderschaft (1948) und die Verbindung zur Kommunität Imshausen. Wichtig für seine späteren Initiativen für einen aktiven Friedensdienst wurde seine Begegnung mit Eugen Rosenstock-Huessy, dem Lehrer und Freund Helmuth von Moltkes. Entscheidend aber wurden seine Kontakte zu Lothar Kreyssig, dem Präses der Synode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union, und Kurt Scharf, dem damaligen Propst und ab 1966 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg; beide waren früher leitende Mitglieder der Bekennenden Kirche gewesen.

Mit Scharfs Unterstützung ergriff er 1951 nach dem 3. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin die Initiative zur Gründung einer Evangelischen Akademie in Berlin. Die zunächst sehr bescheiden ausgestattete Akademie sollte nach seiner Konzeption drei Schwerpunkte haben: Neben der für alle Akademien geltenden Aufgabe des Gesprächs zwischen Kirche und Gesellschaft sollte es in Berlin besonders um die Probleme der Teilung Deutschlands gehen; ihre geistliche Mitte aber sollte die Akademie in der Bemühung um neue Formen der christlichen Gemeinschaft finden. Unter den Stichworten „Kommunität" und „Apostolat" zeichnet Luig die Überlegungen Müller-Gangloffs zum besonderen Profil der Berliner Akademie nach (28–37).

Zu den thematischen Schwerpunkten gehörte seit der Akademie-Tagung 1954 aus Anlass des 10. Jahrestages des Attentats gegen Hitler am 20. Juli 1944 die Auseinandersetzung mit der „unbewältigten Vergangenheit" Deutschlands. Von Müller-Gangloff stammt das Stichwort der „Vergangenheitsbewältigung", das in den politischen Wortschatz im westlichen Teil Deutschlands eingegangen ist. Luig widmet ein Kapitel (36–42) seines Buches den mutigen und weitsichtigen Initiativen Müller-Gangloffs, durch Akademie-Tagun-

gen und eigene Veröffentlichungen die notwendige öffentliche Auseinandersetzung über die deutsche Vergangenheit anzustoßen. Er unterstreicht zugleich, dass die Bewältigung der Vergangenheit für Müller-Gangloff „keine rückwärtsgewandte, sondern eine in die Zukunft weisende Aufgabe“ war. „Den ‚Mut zur Sühne einer Schuld‘ im Interesse einer besseren Zukunft zu wecken und in praktische Schritte umzusetzen wurde für Erich Müller-Gangloff zum Schwerpunkt der Akademie-Arbeit“ (43).

Aus der engen Zusammenarbeit mit Lothar Kreyssig und in Aufnahme von Impulsen Eugen Rosenstock-Huessys entstanden drei wegweisende Friedensdienste: die „Aktionsgemeinschaft für die Hungernden“ (1957, später umbenannt in „Aktionsgemeinschaft Solidarische Welt“); die „Aktion Sühnezeichen“ (1958) und die „Arbeitsgemeinschaft Weltfriedensdienst“ (1959). In dem Kapitel über diese drei Aktionsgemeinschaften für den Frieden (43–59) wird zugleich das leitende Interesse des Biographen deutlich. Auf Grund eigener Beteiligung (Luig ist dem Weltfriedensdienst seit 1968 verbunden und gehört heute zum Vorstand) zeichnet er sehr differenziert die Zielsetzung dieser Initiativen nach, in Beziehung zu den besonderen kirchlich-ökumenischen und gesellschaftlich-politischen Entwicklungen in der zweiten Hälfte der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts. „Die Gründung der drei Friedensdienste markierte für Erich Müller-Gangloff und die Akademie eine neue Qualität der Arbeit: verantwortliches Reden und Schreiben wurde ergänzt und bestätigt durch verantwortliche zivilgesellschaftliche Aktionen … Im Laufe ihres mehr als fünfzigjährigen Bestehens haben sie ganze Generationen von Unterstützern und Mitarbeitern friedens- und entwicklungspolitisch geprägt und damit die öffentliche Bewusstseinsbildung in Deutschland wesentlich mitbestimmt“ (59).

Mit seinem deutlichen Gespür dafür, dass sich die unmittelbare Nachkriegszeit ihrem Ende näherte, wandte sich Müller-Gangloff in Weiterführung seiner früheren geschichtsphilosophischen Studien von Beginn der 60er Jahre an immer stärker einer Interpretation der Anzeichen des Übergangs zur Nach- oder Postmoderne zu. Sie fand ihren Niederschlag in dem 1962 erschienenen Buch „Horizonte der Nachmoderne – Mächte und Ideen im 20. Jahrhundert“. Die Postmoderne war für ihn eine Zeit des Umbruchs, in der ein politisches Denken jenseits des Nationalstaates gefordert sei und in der die Kirchen aufgerufen seien, zu dem einen Volk Gottes in einer weltumspannenden Ökumene zusammenzuwachsen. Das Kapitel „Horizonte der Nachmoderne“ (60–69), in dem Luig diese Ansätze eines neuen Verständnisses der deutschen und europäischen Geschichte nachzeichnet, bereitete den Boden für die damals provozierenden und visionären In-

itiativen Müller-Gangloffs im Blick auf eine neue politische Einschätzung der Beziehungen zwischen den beiden deutschen Staaten und der Rolle Berlins.

Durch den Bau der Berliner Mauer im August 1961 war die Teilung Deutschlands auch in Berlin befestigt worden und die Arbeit der Akademie musste sich auf die neue Situation einstellen. Mit zahlreichen Tagungen und eigenen Vorträgen bemühte sich Müller-Gangloff darum, die Lage Berlins zum Bau von Brücken zwischen Ost und West zu nutzen, statt Berlin weiterhin als Brü-ckenkopf gegen den kommunistischen Osten zu instrumentalisieren. Sein Eintreten für das Konzept des „Gesprächs der Feinde", dem er nach der Kuba-Krise in einer Begegnung mit Chruschtschow in Berlin im Januar 1963 Ausdruck geben konnte, bereitete den Weg für die Verhandlungen über ein Passierscheinabkommen für Berlin im Dezember 1963. Müller-Gangloff setzte seine Bemühungen fort durch Tagungen mit Gästen aus den mittel- und osteuropäischen Nachbarländern, denen er durch die Gründung des Comenius-Clubs im August 1967 einen festen Rahmen gab. Inzwischen wuchs auch im westlichen Teil Deutschlands die Einsicht, dass das Verhältnis zu den östlichen Nachbarländern und zur DDR neu geordnet werden musste.

Die abschließenden drei Kapitel des Buches mit den Überschriften „Mit der Teilung leben" (97–108), „Der Protest der Jugend – Berlin 1968" (109–115) und „Für eine neue Deutschland- und Europapolitik" (116–131) sind den unermüdlichen Initiativen Müller-Gangloffs für eine politische Neuorientierung gewidmet, wie sie unter der Kanzlerschaft Willy Brandts allmählich Gestalt gewann. Müller-Gangloff geriet dabei immer wieder ins Kreuzfeuer der Kritik. Gesundheitliche Probleme kamen hinzu, sodass er Ende 1970 die Leitung der Akademie abgeben musste. In seinem gleichzeitig mit der Unterzeichnung des Moskauer Vertrages veröffentlichten Buch „Vom gespaltenen zum doppelten Europa – acht Thesen zur deutschen Ostpolitik" (1970) fasste er seine historisch-politische Vision von der Zukunft Deutschlands in Europa zusammen. Luig schließt seine Darstellung mit einer Zusammenfassung der Thesen dieses Buches, die durch die Ereignisse nach 1989 weitgehend zur Realität geworden sind. „Mit den Grundthesen seines Buches hat Erich Müller-Gangloff einer Europa-Vision Konturen verliehen, die als moderne, demokratische Form seiner lebenslang verfolgten Idee des im Mittelalter entstandenen Heiligen Römischen Reiches verstanden werden kann: ein friedliches, geeintes Europa der unterschiedlichen Kulturen, Völker und Nationen" (130 f).

Dem sorgfältig recherchierten Buch ist im Anhang eine Zeittafel der Stationen im Leben Müller-Gangloffs, eine Liste seiner Veröffentli-

chungen sowie von Schriften über ihn und eine Reihe von Äußerungen von Zeitzeugen und Weggefährten beigegeben. Für alle, die an der Herausbildung der entscheidenden Positionen einer europäischen Friedenspolitik interessiert sind, ist das Buch eine Fundgrube von nach wie vor aktuellen Impulsen.

Konrad Raiser

PERSÖNLICHKEITEN DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Peter Raina (Hg.), Bischof George Bell. Ökumeniker, Brückenbauer, Fürsprecher, Europäer. Reden vor dem Oberhaus des Britischen Parlaments und Briefwechsel mit Rudolf Heß. Fenestra-Verlag, Wiesbaden/Berlin 2012. 232 Seiten. Pb. EUR 24,30.

Der anglikanische Bischof von Chichester, George Bell, war eine unglaublich starke Persönlichkeit. Es ist, um es vorweg zu sagen, dem Berliner Pfarrer Rudolf Weckerling zu danken, dass er die Initiative zur Veröffentlichung des vorliegenden Dokumentationsbands ergriffen hat.

Bell war aus Überzeugung schon früh im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen aktiv, der leider bei den deutschen Kirchenbehörden nie ein gebührendes Ansehen erlangte. Friedensethische Fragen waren in der evangelischen Kirche weder im Kaiserreich noch nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg mit seiner belastenden Folgegeschichte populär. Aber der lautere und für den Frieden kämpfende Einsatz des anglikanischen Bischofs ließ sich davon nicht beeindrucken. Er stand unverzagt in lebhaftem Austausch mit den wenigen deutschen Weltbundfreunden und hielt unabhängig von konfessionellen Bindungen die Kontakte zu ihnen. Er war und blieb in den heftigsten ideologischen und kriegerischen Auseinandersetzungen unerschütterlich ein Freund der Deutschen und stärkte den Mutigen in der Bekennenden Kirche engagiert, selbstlos und kompetent den Rücken. Der kluge Diplomat erwies sich schon in der Mitte der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts bei Begegnungen mit Deutschen, die nicht mit der Bekennenden Kirche verbunden waren, als besser informiert über die Verhältnisse in Deutschland als manche von diesen „Neutralen“, die selber in dem Land lebten.

Sein herausragendes diplomatisches Geschick, seine unerschrocken christlich-gesellschaftliche Position für eine offene, demokratische Gesellschaft und das sich daraus speisende Bild eines zukünftigen Europa, für das er vehement eintrat, machten ihn zu einem einzigartigen Fürsprecher für die deutsche politische Opposition. Als Bischof Bell 1938 Mitglied des Britischen Oberhauses wurde, hatte er nach seinen früheren öffentlichen Briefen in der „Times“ jetzt ein weiteres Podium, um als Christ seinen Einfluss in die Politik und die Gesellschaft hinein öffentlich geltend zu machen.

Der vorliegende Band dokumentiert 31 Reden, die er zwischen dem 27. Juli 1938 und dem 30. Januar 1958 vor dem Oberhaus des Britischen Parlaments gehalten hat. Jede dieser einzelnen Reden ist es wert, erwähnt zu werden. Ich greife seine mahnenden Worte zu den Flüchtlingsproblemen der aus Deutschland und Österreich vertriebenen Juden heraus, weiter seinen grundlegenden Vortrag zu „Deutschland und der Hitlerstaat". Darin differenziert er zwischen dem „Hitlerstaat" einerseits und „dem deutschen Volk" andererseits und schafft damit für die Kriegsführung und die Kriegsziele der britischen Regierung eine Perspektive, die er anmahnte zu beachten. Weiter war es mutig von Bell, dass er nach heftigen Bombardierungen Hamburgs und Berlins und nur vier Tage vor der Dresdener Katastrophe nacheinander in der „Times" und im Oberhaus die flächendeckenden britischen Bombardements deutscher Großstädte wegen ihrer Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung kritisch ins Visier nahm. Die Weite seines politischen Denkens spiegelt sich in den Reden um die deutsche Einheit (1951), auch in jener um die Hochschulbildung, in der er den Vorrang der materiellen Interessen kritisiert und schließlich in seiner Abschiedsrede, die der Religionsfreiheit in Ostdeutschland gewidmet war. Bell war natürlich darüber im Bilde, dass es Bischof Dibelius – mit dem er spätestens bei der Übergabe der sog. „Schulderklärung" 1945 in Stuttgart zusammengetroffen war – verweigert wurde, den sowjetisch besetzten Teil des Landes zu betreten und damit auch von „seiner" Bischofskanzel der Berliner Marienkirche zu predigen. Das war jene Kanzel, auf der Bell selber am 28. Oktober 1945 von Stuttgart kommend seine große versöhnliche Rede gehalten hatte. – Jede der Oberhausreden ist auf ihre Weise bewegend.

Im zweiten Teil, einem „Anhang" (189–218), werden in 17 Abschnitten vor allem Briefe dokumentiert, die Bischof Bell an Rudolf Heß geschrieben und von ihm bekommen hat. Hitler hatte Rudolf Heß schon 1933 zu seinem Stellvertreter ernannt. Und dieser blieb es bis zu den letztlich bis heute nicht aufgeklärten Gründen für seinen Flug nach Schottland, um – wie er selber seine Motivation angab – auf der Britischen Insel auf eigene Faust Friedensverhandlungen zu führen. Der Ausgangszeitpunkt des Briefwechsels ist ein Besuch von Bischof Bell im Hause von Heß in München am 20. September 1935. Im Hintergrund des beginnenden Schriftwechsels stehen die Fragen der 1937er Ökumenischen Weltkonferenz in Oxford zum Thema „Kirche, Volk und Staat". Später ging es zugleich um die Übermittlung seiner präzisen Kenntnis über das Ergehen von Martin Niemöller, des persönlichen Gefangenen Adolf Hitlers, durch die diplomatisch zugleich ein Schutzwall öffentlichen internationalen Interesses um ihn aufgebaut werden sollte und außer-

dem die Einforderung ärztlicher Hilfe für ihn erfolgte.

Alles das kann man nicht rezensieren; man kann es nur bewundern und dankbar dafür sein, dass es mutige, kluge, diplomatische und einflussreiche Christenmenschen gibt, die an zentraler Stelle ihre Stimme erheben und die Zukunft sichern wollen.

Neben dem mit der Sache vertrauten Herausgeber Peter Raina hat Professor Peter Steinbach ein Geleitwort beigesteuert und der Ökumeneexperte der damaligen Evangelischen Kirche der Union (EKU), Reinhard Groscurth, hat einleitend präzise Perspektiven jener Zeit aufleuchten lassen, um für die Leser der jüngeren Generation einen lebendigen zeitgeschichtlichen Rahmen zu erstellen. Er bestätigte, was der Initiator dieser Publikation als Leitmotiv mit auf den Weg gab: „George Kennedy Allen Bell darf nicht vergessen werden!"

Im Gedenken an Bells Geburtsjahr vor 130 Jahren eignet sich das Buch als ein besonders markantes Geschenk an Freunde, Verwandte und Kollegen, aber vorzüglich auch für die eigene Lektüre.

Karl Heinz Voigt

ÖKUMENE FÜR KINDER

Gerda und Ulrich(†) Harprath, Das Kinderbuch zur Ökumene. Verlag Sankt Michaelsbund, München 2010. Pb. 56 Seiten. EUR 17,90.

Anlässlich des 2. Ökumenischen Kirchentags in München 2010 veröffentlichten Gerda und Ulrich(†) Harprath, selbst Eltern von drei Kindern, ein „Kinderbuch zur Ökumene". Auf 54 Seiten mit vielen ansprechenden Bildern und kindgerechten Texten wird Kindern und Jugendlichen darin die Ökumene nahegebracht.

Das Buch beginnt im ersten Kapitel („Was heißt eigentlich Ökumene?") mit einer Begriffsklärung und einem Rückblick auf die Geschichte der Kirchenspaltungen seit der Zeit der Alten Kirche. Dabei wird gleich zu Beginn deutlich, wie viele verschiedene Kirchen es gibt – von den altorientalischen und orthodoxen Kirchen über die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Kirchen einschließlich der Freikirchen bis hin zur anglikanischen und alt-katholischen Kirche.

Das zweite Kapitel („Was ist gemeinsam?") schildert, was die Kirchen verbindet. Dazu zählen das Vaterunser, das in verschiedenen Sprachen abgedruckt ist, das Glaubensbekenntnis, Bibel und Taufe (wobei nicht auf die Kirchen eingegangen wird, die nur Erwachsene taufen), Gebet und Lieder.

Das dritte Kapitel erläutert die Unterschiede zwischen den Kirchen („Was ist typisch katholisch, evangelisch, orthodox?"). Bemerkenswert ist, dass die Verfasser sich nicht auf die evangelische und die römisch-katholische Kirche beschränken, sondern auch die orthodoxe Kirche vor-

stellen.

Im vierten Kapitel („Ökumene – wie geht das eigentlich?“) dreht sich alles um die ökumenische Praxis. Hier geht es zum einen um die Erfahrungswelt der Kinder (Familie, Schule, Pfarrgemeinde). Zum anderen werden wichtige ökumenische Initiativen (Gebetswoche für die Einheit der Christen und ökumenische Kirchentage) sowie multilaterale ökumenische Institutionen (Ökumenischer Rat der Kirchen [ÖRK], Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland [ACK]) vorgestellt.

Das fünfte Kapitel („Wohin geht der Weg?“) erklärt einige der theologischen Fragen, die die Kirchen noch trennen und über die sie deswegen im Gespräch sind: Sakramente, Ämter in der Kirche, Papstamt, Eucharistie/Abendmahl und – wiederum das Schema evangelisch/katholisch überschreitend – das gemeinsame Osterfest. Ein Abschnitt erläutert den Sinn des konfessionellen Religionsunterrichts und plädiert gleichzeitig für möglichst viel gemeinsamen Unterricht. Schließlich werden ökumenische Dialoge thematisiert. Hervorzuheben ist hier besonders, dass das Buch diese nicht allein als Sache von Theologen und Kirchenleitungen darstellt, sondern auf Möglichkeiten aufmerksam macht, wie sich auch Kinder um gegenseitiges Verstehen mit Kindern der je anderen Konfession bemühen können.

Im letzten Kapitel („Was ich mir von der Ökumene erwarte!“) kommen andere – zwei Kinder und drei Erwachsene – zu Wort. Diese ganz persönlichen Aussagen können Kinder besonders ansprechen (so jedenfalls das Urteil einer elfjährigen Schülerin, die von der Rezensentin befragt wurde).

Es gelingt den Verfassern, eine Kindern verständliche Sprache zu gebrauchen und gleichzeitig ökumenische Fragestellungen präzise und differenziert zu erklären. Bei jedem Thema werden Verbindungslinien zu den Erfahrungen von Kindern gezogen. Das Buch beschränkt sich also nicht einfach auf die Vermittlung von Wissen, sondern zeigt zugleich, was dieses Wissen für die jungen Leserinnen und Leser selbst bedeutet. Positiv hervorzuheben ist schließlich die multilaterale ökumenische Perspektive, die das ganze Buch prägt. Dadurch wird dem in Deutschland verbreiteten Missverständnis vorgebeugt, Ökumene beschränke sich auf das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche.

Für alle, die gern spielen, ist in das Buch ein „Daumenkino“ integriert, das das auf den Wellen schaukelnde Ökumeneschiff des ÖRK zeigt. Alles in allem handelt es sich um ein sehr empfehlenswertes Buch.

Elisabeth Dieckmann

JUDENTUM – CHRISTENTUM

Thomas Fornet-Ponse, Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene. Aschendorff Verlag,

Münster 2011. 516 Seiten. Pb. EUR 52,–.

Dieses Buch ist die Dissertation, mit der Thomas Fornet-Ponse an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Salzburg promoviert worden ist. Sie wurde in die Reihe „Jerusalemer Theologisches Forum" aufgenommen, wo wissenschaftliche Arbeiten der ehemaligen Stipendiaten im Theologischen Studienjahr an der Dormitio-Abtei in Jerusalem veröffentlicht werden. Das Thema dieses Buches ist im grundsätzlichen Bereich angesiedelt: „Ökumene in drei Dimensionen" ist für Fornet-Ponse ein Programm; es bedeutet, dass sich Ökumene nicht nur als Dialog zwischen den christlichen Kirchen vollziehen soll, sondern dass – gleichsam als „dritter Partner" in diesem Gespräch – das *Judentum* mit einzubeziehen ist. Wie sich dies vollziehen kann, deutet der Untertitel dieses Buches an: „Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene" – das heißt, dass der Dialog zwischen den christlichen Kirchen profitieren kann von den Impulsen, die aus dem Hören auf das Judentum erwachsen. Inwieweit von einem solchen (nicht „monotheistischen" sondern sozusagen) „ökumenischen Trialog" auch das Judentum als Gesprächspartner profitieren kann, bleibt bei dieser Konzeption freilich offen; es ist vielleicht auch nicht Sache der christlichen Gesprächspartner, hierüber zu sinnieren.

Wie dem auch sei: Über das Verhältnis zwischen dem innerchristlichen und dem christlich-jüdischen Dialog nachzudenken, ist ein Verdienst, das Fornet-Ponse anzurechnen ist. Denn so grundlegend und bedeutsam diese Fragestellung auch erscheinen mag, so wenig ist sie bisher reflektiert worden (von Ausnahmen wie dem Aachener Theologen Hans Hermann Henrix abgesehen). Wenn Fornet-Ponse das christlich-jüdische Gespräch programmatisch der innerchristlichen Ökumene (und nicht dem interreligiösen Dialog) zuordnet, dann befindet er sich damit ganz auf der Linie der katholischen Kirche, welche die „Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden" dem „Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen" (und nicht dem „Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog") unterstellt. Als Beispiel für jene Probleme, die sich ergeben können, wenn der innerchristliche Dialog ohne Einbeziehung des Judentums geführt wird, dient der „Kritische Zwischenruf" über die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Die Annäherung in diesem Kernbereich christlicher Theologie sei hier auf Kosten des Judentums als vermeintlicher Gesetzesreligion erfolgt – ein Missverständnis, welches die Tragfähigkeit des differenzierten Konsenses fraglich erscheinen lässt (237–253).

Fornet-Ponse beginnt seine Arbeit mit der Darlegung von „Grundlagen", die im Bereich der interkulturellen Philosophie, hier insbesondere lateinamerikanischer Prä-

gung, zu finden sind (die Verbindung zu Lateinamerika legt sich auch durch die Herkunft des Verfassers nahe). Sodann schließt er erste Überlegungen zur „wesentliche[n] Bedeutung des Judentums für die christliche Identität und Theologie" an, wobei er von Röm 9–11 als hermeneutischem Schlüssel ausgeht. Demnach kann die „jüdische Pluralität uns anders auf die gegenwärtige christliche Pluralität blicken lassen" (80) – wobei „nicht nur das antike, sondern auch das zeitgenössische Judentum in seiner Vielfalt als Subjekt der ökumenischen Theologie anzusehen" ist (83). Wie könnte diese Einsicht für den Umgang mit den bisher als kirchentrennend angesehenen Differenzen fruchtbar gemacht werden? Der Autor benennt Geschichte und Probleme des Konzepts der „Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen und beweist dabei ökumenische Weite, indem er nicht nur die katholische und evangelische Kirche, sondern auch die Anglikaner, Orthodoxen und Altorientalen in seine Überlegungen mit einbezieht. In seinem Fazit „Was trennt also?" benennt er zutreffend die Ekklesiologie, näherhin die Amtsfrage, insbesondere das katholische Dogma vom Jurisdiktionsprimat, als „harten Kern" der zwischenkirchlichen Differenzen (wenngleich damit für die ökumenische Theologie nichts Neues gesagt wird).

Neu ist jedoch, dass Fornet-Ponse dann genau für dieses Problem ganz konkrete Lösungsansätze aus dem Judentum aufzeigt, die in der Tat dazu geeignet sind, den harten Kern wenn nicht zu verflüssigen so doch ein wenig aufzuweichen: Das Thema „Autorität im Judentum" wird aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet (Autorität der Halacha, Autorität des Sanhedrins, Autorität der Rabbinen; 255–355) und hieraus wird ein „Vorschlag zum Petrusdienst als Dienst an der Einheit unter Einbeziehung der jüdischen Stimme(n)" abgeleitet (408–444). Demnach sei es möglich, die beiden Prinzipien der Kollegialität und der Primatialität miteinander sinnvoll in Beziehung zu setzen, wenn in der katholischen Kirche das personale Prinzip des primatialen Amtes gewahrt bleibt und zugleich die Kollegialität betont wird, wenn die religiöse Autorität stärker epistemischen Charakter erhält, wenn die Volk-Gottes-Ekklesiologie und die Communio-Theologie weiter gestärkt werden. All dies sind nicht zu überhörende Forderungen an die katholische Kirche, die bei der gegenwärtig rigiden nihil obstat-Praxis des Lehramtes auch einen gewissen Mut erfordern – so etwa wenn auf den „Ehrenprimat" des Papstes als positive Möglichkeit verwiesen wird, obwohl das katholische Lehramt dies explizit ausgeschlossen hat (vgl. 409 f) oder wenn erneut auf den Fries-Rahner-Plan angespielt wird, obgleich Papst Benedikt XVI diesen scharf zurückgewiesen hatte (vgl. 422). Noch deutlicher wird Fornet-Ponse in seinen Überlegungen zu „Konsequenzen für den Jurisdikti-

onsprimat und die Infallibilität"; hier werden alle Argumente rekapituliert, die katholischerseits (bislang vergeblich) zugunsten einer progressiveren Auffassung in der Amtsfrage vorgetragen worden sind – einschließlich der einschlägigen Zitate des „jungen Ratzinger" (vgl. 441 f). Auf dieser Linie liegt auch das abschließende Kapitel „Ein gesamtkirchlicher Petrusdienst als Wahrung der Pluralität der Einheit", welches den Vorschlag einer „Beschränkung des Jurisdiktionsprimats auf die römisch-katholische Kirche" enthält (448) und mit der wichtigen Forderung endet, dass es nicht notwendig sei, „von allen anderen Christen eine positive Rezeption dieses Dogmas zu verlangen" (ebd.).

Jutta Koslowski

Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011. 384 Seiten. Gb. EUR 29,95.

Dieses Buch ist eine Herausforderung. Die Thesen, die es vertritt, sind zwar nicht neu. Aber die Konsequenz, in der sie hier entfaltet werden, ist beeindruckend. Die Grundfrage, von der es ausgeht, ist: Was ist so neu im Neuen Testament, dass es die Schrift Israels zum *Alten* Testament macht? Und die These, die es vertritt, lautet: „Das Alte Testament muss … für den christlichen Glauben *denselben* theologischen Rang haben, den es im Neuen Testament hat" (28). Bevor C. dies untersucht, lässt er die verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Altem und Neuem Testament in der neueren Theologie Revue passieren. Doch auch diejenigen, die das AT sehr positiv bewerten, leiden unter einer problematischen Grundannahme: „Das Neue Testament übertrifft in irgendeiner Weise das Alte" (64). Das aber wird zum Ansatzpunkt dafür, dass das NT zur eigentlichen Heiligen Schrift wird und die Verbindung zu Israel aufgegeben wird, eine Haltung, die offen oder verborgen immer zu einem theologischen Antijudaismus mit all seinen unheilvollen Auswirkungen geführt hat.

Damit wird aber nicht nur dem AT Unrecht getan, sondern auch das NT missverstanden. Das versucht C. in einer breit angelegten exegetischen Untersuchung darzulegen, die sowohl den Schriftgebrauch der einzelnen ntl. Traditionskreise als auch wichtige Themenkreise wie alter und neuer Bund, Verheißung und Erfüllung, Christologie, Auferstehung und heiliger Geist bedenkt. C. kommt dabei im Einzelnen zu teilweise frappierenden Ergebnissen. Man hat als geneigter Leser den Eindruck, man habe eine neue Brille verpasst bekommen, durch die vieles völlig anders aussieht.

Wichtige Ergebnisse in Schlagworten sind: Für das ganze NT ist die „Schrift", also das AT, nicht nur eine Autorität, auf die man sich gelegentlich beruft, sondern der „Wahrheits-

raum“, durch den alle Verkündigung erst ihren Inhalt und ihre Vollmacht erhält. „Ohne die Schrift ist das Evangelium unverständlich, ja es ist im Grunde – nichts“ (262). Darum führt das Schema „Verheißung und Erfüllung“ für das Verhältnis beider Testamente in die Irre. Was in der Schrift verheißen ist, hat sich zeichenhaft auch schon in Israel verwirklicht, und dass es durch „das messianische Projekt“ voll erfüllt sei, wird weder im NT behauptet, noch entspricht es der nachprüfbaren Realität. Die Hoffnung auf die Verheißung wird nicht „erfüllt“, sondern durch das, was mit Jesus geschieht, aktualisiert und neu ins Recht gesetzt (245).

Gibt es dann im NT nichts Neues? Ja und Nein. Das Neue liegt nicht in einer „neuen Lehre“, sondern „in einer erfahrbaren und unübersehbar spürbaren Wirksamkeit Gottes, orientiert an den Gerechtigkeitsforderungen der Tora“ (165). Wohin ruft der Umkehrruf Jesu? „Natürlich zur Tora, der alten Lehre des Mose, die nun endlich getan werden soll – und getan werden kann. In diesem Können besteht das Neue“ (158). Das gilt auch für Paulus. Das Ziel seiner Rechtfertigungsbotschaft ist in Röm 3,31 formuliert: Das Aufrichten der Tora. Und für die Christologie gilt geradezu als Motto: „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“ (1Kor 4,6), denn überall dort, wo im NT der Boden atl. Messianologie verlassen wird und die Trinitätslehre vorweggenommen ist (z. B. im Kol), droht eine Diskriminierung des Glaubens Israels. Umgekehrt sieht C. die Auferstehungshoffnung im AT schon so klar ausgesprochen, dass sich daran „durch die Auferstehung des Einen nichts prinzipiell geändert“ hat (284). Das Neue ist nicht der Inhalt, sondern der Modus!

Wollte man die Aufgabe, dem AT den Rang zu geben, den es im Neuen Testament hat, ganz konsequent durchführen, dürfte die „Schrift“ nur aus den Schriften des AT bestehen. Denn nur sie sind im NT Schrift, und keine Schrift des NT bezeichnet sich als inspirierte Schrift. Doch so konsequent möchte auch C. nicht sein; aber die Rolle als „die Schrift der Schrift“ muss dem AT zurückgegeben werden (341). De facto geht es C. dabei vor allem um die Geltung der Tora. „Die Tora wird durch das Wirken Jesu … ganz neu und effektiv in Kraft gesetzt“ (213). Und auch für Paulus gilt: Ein Leben „nach den Maßstäben des Messias“ (Röm 15,5) ist ein Leben nach der Tora (335), und zwar, wie er immer wieder betont, der *ganzen* Tora. Das wird freilich dann doch relativiert. Bei der Aufrichtung der Tora (Röm 3,21) geht es „nicht um umstrittene Fragen wie die Beschneidung der Männer o. ä., sondern um das Halten der Gebote Gottes (1Kor 7,19)“ (312). Den Grund für diese Unterscheidung nennt C. nicht.

Spätestens an solchen Stellen fragt man sich, ob nicht auch C.s exegetische Brille manches zurechtrückt bzw. verzerrt. Zu sehr passt sich das Zeugnis auch sehr unter-

schiedlicher Aussagen zum Thema seiner Sicht an. Von den zentralen Schriften des NT widersetzt sich eigentlich nur der Galaterbrief dieser Optik und der kann als Vorstudie zum Römerbrief außen vor bleiben. Doch die kritische Auseinandersetzung muss durch die Arbeit an den einzelnen Texten erfolgen. Sie kann hier nicht geleistet werden und ist auch nicht einfach, da z. B. die Frage der Bedeutung atl. Zitate im NT zu den methodisch schwierigsten Aufgaben ntl. Exegese gehört. Dass die systematischen und praktischen Konsequenzen eminent wären, wenn C. Recht hätte, ist deutlich. Das darf aber nicht daran hindern, seine Thesen unvoreingenommen zu prüfen. Umgekehrt: Sollte die Prüfung an den Texten ergeben, dass die Verkündigung Jesu oder die Theologie des Paulus und des Johannes über die Botschaft des AT doch auch inhaltlich Neues eröffnen wollen, dann muss versucht werden, dies Neue ohne Abwertung des Alten und ohne antijudaistische Implikationen auszusagen.

Walter Klaiber

REFORMATIONSJUBILÄUM – ÖKUMENISCH GEDENKEN

André Birmelé/Wolfgang Thönissen (Hg.), Johannes Calvin ökumenisch gelesen. Evangelische Verlagsanstalt /Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2012. 250 Seiten. Pb. EUR 26,90.

Nach der reichlich angebotenen Literatur aus Anlass des 500. Geburtstags von Johannes Calvin (2009) verdient dieser ökumenische Band als Ertrag eines von dem Straßburger Professor André Birmelé angeregten Symposions besondere Aufmerksamkeit. Von protestantisch/römisch-katholischem Interesse waren die behandelten Themenfelder Rechtfertigung (Michael Beintker), Heiligung, Christologie (Burkhard Neumann), Amt und Ämter (Georg Plasger, Eva-Maria Faber), Amt und Kirche (Marc Vial), Verständnis der Sakramente (Johanna Rahner, Dirk J. Smit) und die immer dringendere Frage nach der Einheit der Christenheit (Michael Weinrich, André Birmelé, Wolfgang Thönissen). Theodor Dieter steuerte einen „Rückblick" auf die Vorträge bei. Allein diese kurzen Erwähnungen – im Grunde verdiente jeder dieser Beiträge eine einzelne Würdigung – machen neugierig, die spannenden Texte zu lesen.

Calvins ökumenische Weite, Geduld und Liebe, die engagierte Suche nach dem innerprotestantischen Ausgleich, die überkonfessionelle – heute würden wir sagen ökumenische – Offenheit, ja geradezu Verpflichtung, die überterritoriale, internationale Weite, die theologisch so bedeutsame zentrale Christusbezogenheit, der betonte Rückbezug auf die Schrift, das im Laufe der Jahre wachsende ekklesiologische Interesse mit seinem Verständnis von der Gestalt der sichtbaren Kirche als Aus-

druck theologischer Erkenntnis, welche die „geistliche Gestalt der irdischen Kirche“ nicht gering schätzt, und von dem Versuch bestimmt ist, „stets neu das Verhältnis zwischen der geglaubten Kirche und ihrer Gestalt auszudrücken“ (Birmelé, 210), schließlich auch die Rolle der Kirchenordnung als geistliches Band gegenseitiger Verpflichtung nicht nur als formale Notwendigkeit zu betrachten, die Klarheit in der heute wieder drängender werdenden Frage nach der Integration des Einzelnen in den Corpus der Kirche, der eben nicht durch den „Beitritt“, sondern durch die „Aufnahme“ erfolgt, – alle diese Aspekte machen den „Unionstheologen“ Calvin zu einem weiterwirkenden „ökumenischen Ereignis“, wie es u. a. an der Arbeit von Willem A. Visser ’t Hooft und der Grundlegung der ökumenischen Bewegung vorgestellt wird (Weinrich).

Der Paderborner Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Wolfgang Thönissen, ging in seinem Beitrag „Einheit der Kirche bei Calvin“ von der historisch belasteten Lage aus, dass die polemische Gestalt der Theologie J. Calvins dessen Rezeption im Katholizismus bis heute verhindert hat (225). Aber auf seiner „Spurensuche“ nach einem „Calvinus oecumenicus“ (215), der sogar auf das Zweite Vatikanische Konzil eingewirkt hat, ist er fündig geworden, weil der „konfessionelle Riss“ im Blick auf das Verständnis der Kirche nicht bis in die Wurzel des gemeinsamen christlichen Erbes vorgedrungen sei. Das gelte trotz kämpferischer Auseinandersetzungen, die Thönissen noch mit dem Begriff „Gegenreformation“ erfasst. Der Beitrag zeigt eine überraschende Annäherung, die durch lang angelegte ökumenische Bemühungen, auch durch eine „ökumenische Memorialkultur“ (213) möglich ist. Die Veröffentlichung dieses Vortragsbandes in einer evangelisch-katholischen Verlagsgemeinschaft zeigt die beiderseitige Offenheit zu einem weiterführenden ökumenischen Dialog.

Im Grunde ist es bedauerlich, dass kein Freikirchler an dem Symposion teilgenommen hat. Er hätte einen Beitrag leisten können zu der Frage, wo die Begründung dafür liegen kann, dass eine ganze Reihe Aspekte *calvinischer Theologie und Praxis* in freikirchlichen theologischen Ansätzen, z. B. in der Gestaltung ihrer Ordnungen und in den Praxen der Gemeinden, im Verständnis der sichtbaren Kirche unauffällig permanent wirksam sind, während gleichzeitig in den kirchlichen Publikationen – besonders in den Sonntagsblättern für die Gemeinden – die markanten *lutherischen Gedenktage* eine herausgehobene, mit Bildern begleitete Rolle spielen, und andererseits selten biographische Beiträge zu Calvins Einfluss auf die staatsunabhängigen, internationalen, dem traditionellen reformierten Abendmahlsverständnis und der hohen Wertschätzung der Einzelgemeinde als Teil des einen Leibes Christi publiziert werden. Nach dem

historisch-theologischen Dialog mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche wäre eine Studie über die weltweite Wirkungsgeschichte in Freikirchen wünschenswert.

Meine Schlussbemerkungen zeigen, wie anregend – und vielleicht weiterführend – die Lektüre dieser Vorträge sein kann, wie bekanntlich jede „Außensicht" – ob von katholischer, landeskirchlicher oder freikirchlicher Seite – auf die jeweils eigene Tradition neue Fenster zu öffnen vermag. Wer über mangelnden

Prof. Dr. Theodor Ahrens, Institut für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften, FB Evangelische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Pfarrer Christoph Anders, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Dr. Michael Biehl, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Erzpriester Dr. Daniel Buda, Ökumenischer Rat der Kirchen, P. O. Box 2100, CH-1211 Genf 2; Bishop Duleep de Chickera, 368/12 Bauddhaloka Mawatha, Colombo 07, Sri Lanka; Dr. Elisabeth Dieckmann, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main; Mirjam Dienlin, Bahnhofstraße 28, 55270 Klein-Winternheim; Pfarrer Dr. Kim Dong-Sung, Ökumenischer Rat der Kirchen, P. O. Box 2100, CH-1211 Genf 2; Bischof i. R. Dr. Heinz Joachim Held, Bussiliatweg 32, 30419 Hannover; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut, Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1298 Crans-près-Céligny; Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Dr. Munetoshi Maejima, Kwansei Gakuin University, 1-1-155 Uegahara Nishinomiya, Hyogo, 662-8501, Japan; Prof. Dr. Johanna Rahner, Universität Kassel, Diagonale 9, 34109 Kassel; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Dr. Mary Tanner, Bainton Farmhouse, Tallington Road, Bainton, Stamford, Lincs PE9 3AF, England; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1c, 28211 Bremen.

Titelbild: Logo der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan, Republik Korea, 30. Oktober bis 8. November 2013

Thema des nächsten Heftes 3/2013:

Religion im öffentlichen Raum

Beiträge des Symposions der Ökumenischen Rundschau, 22.–23. Februar 2013

mit Beiträgen von Micha Brumlik, Antonio Gonzàlez, Norbert Lammert, Vasilios N. Makrides, Hamideh Mohagheghi, Hendrik Munsonius, Christian Polke, Thomas Schärtl

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Daniel Buda, Genf; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Stefanie Schardien, Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider, Halle-Wittenberg (Redaktion); Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main

ISSN 0029-8654
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Barbara Rudolph, Düsseldorf (presserechtlich verantwortlich, komm.)
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 Juli 2013.

Juli – September
3/2013
62. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Religion im öffentlichen Raum

mit Beiträgen von Micha Brumlik, Antonio Gonzàles, Norbert Lammert, Vasilios N. Makrides, Hamideh Mohagheghi, Hendrik Munsonius, Christian Polke, Thomas Schärtl



Inhalt

Zu diesem Heft 307

Norbert Lammert, Politik und Religion.
Erwartungen und Ansprüche 309

Hendrik Munsonius, Religion – Öffentlichkeit – Recht 320

Thomas Schärtl, Religion und die atheistische Option 331

Vasilios N. Makrides, Orthodoxe Kirchen im öffentlichen Raum:
Hintergrund, Probleme, Perspektiven 350

Antonio González, Die Öffentlichkeit der christlichen Existenz
jenseits von vorhandenen Strukturen.
Die Perspektive der Freikirchen 370

Micha Brumlik, Interreligiöser Dialog – Toleranz
oder fruchtbare Kontroverse? 383

Hamideh Mohagheghi, Religion im öffentlichen Raum –
eine islamische Perspektive 397

Christian Polke, Theologie vor neuen Herausforderungen?
Religion und Religionen im öffentlichen Raum 406

Zur Diskussion

Ökumenische Verstörungen. Oder: Wozu müssen wir aneinander
festhalten? Eine Wasserstandsmeldung
(**Christoph Anders/Wolfgang Vogelmann**) 420

Dokumente und Berichte

Bericht über die 10. Vollversammlung der
Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (**Konrad Raiser**) 431

Ökumenische Persönlichkeiten

Bischof i.R. Heinz Joachim Held zum 85. Geburtstag
(**Johann Schneider**) 433

In Memoriam: Emilio Castro (1927–2013) (**Konrad Raiser**) 434

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 437

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

Religion in der Öffentlichkeit ist in den letzten Jahren durch extreme und fundamentalistische Äußerungen, Demonstrationen und Gewaltübergriffe in religiös, häufig muslimisch geprägten Ländern, aber nicht nur dort, eine sichtbare und wahrnehmbare Komponente geworden. Das säkulare Europa muss darauf reagieren. Im Nachbarland Frankreich stellt Laurent Schlumberger, Präsident der neu gegründeten Église Protestante Unie de France fest, dass die Minderheitskirchen um der Religionsfreiheit willen zu Beginn des letzten Jahrhunderts den säkularen Staat erkämpft haben. Inzwischen habe sich aber der Laizismus französischer Prägung, der von der protestantischen Kirche mit gestaltet worden sei, zunehmend zu einer negativen Religionsfreiheit entwickelt: Religion ist aus dem öffentlichen Raum verdrängt.

Wie aber ist es in Deutschland, einem säkularen Staat, der eine klare Trennung zwischen Staat und Religion postuliert, auf der anderen Seite mit dem Laizismus Frankreichs nicht vergleichbar ist? Religion im öffentlichen Raum wird in den Medien in den letzten Jahren zunehmend kritisch diskutiert. Dem müssen und können sich Religionsgemeinschaften stellen. Dazu fand im Februar 2013 das Symposion der Ökumenischen Rundschau statt, dessen Beiträge hier veröffentlicht werden.

Die Grundlagen des Staat-Kirchen-Verhältnisses in Deutschland sind definiert, wie es *Hendrik Munsonius* in seinem Beitrag übersichtlich und klar darstellt. Dass es dabei nicht um den Erhalt überholter Privilegien der Kirchen geht, sondern um eine geordnete Aufgabenverteilung, in der Politiker konkrete Erwartungen an die Religionsgemeinschaften haben, wird aus dem Beitrag von *Norbert Lammert* deutlich. Trotzdem sind die Kirchen dem modernen Atheismus auch noch Antworten schuldig und müssen sich einem neuen Diskurs stellen, wie *Thomas Schärtl* aufweist. Wie

das im wissenschaftlichen Umfeld der Universität stattfinden kann, untersucht *Christian Polke*. Die beiden Beiträge von *Vasilios N. Makrides* und *Antonio González* weiten den Horizont: Makrides stellt dar, wie sich die orthodoxen Kirchen, allen voran die Russisch-Orthodoxe Kirche der Moderne und dem Pluralismus stellen. Gonzáles entwickelt aus der Perspektive einer Freikirche – er selbst ist Mennonit – eine durchaus provozierende andere Sicht auf die Öffentlichkeit, die er aus der jüdisch-christlichen Tradition ableitet. Einen besonderen Reiz bietet das Thema, wenn sich christliche Tradition dem Gespräch mit anderen religiösen Traditionen öffnet und die deutsche Gesellschaft in ihrer Vielfalt wahrnimmt. Die Beiträge aus jüdischer und islamischer Sicht von *Micha Brumlik* und *Hamideh Mohagheghi* zeigen, wie spannend es ist, sich den Fragen der Religion im öffentlichen Raum miteinander zu stellen.

Mit den Aspekten, die in dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau angesprochen sind, ist das Thema „Religion im öffentlichen Raum" längst nicht erledigt, die Beiträge haben aber zu intensiven Diskussionen angeregt und werden sicherlich auch weiterhin zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch Impulse geben. An der Vorbereitung des Symposions hat *Fredy Henning* maßgeblich mitgewirkt, der aus der Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau mit der Beendigung seiner Arbeit in der Ökumenischen Centrale der ACK ausgeschieden ist. Nach Jahrzehnten der Mitarbeit hat der Herausgeberkreis auch *Konrad Raiser* verabschiedet, dem die Ökumenische Rundschau als Schriftleiter und Herausgeber sehr viel verdankt. Seine weiterführenden Fragen und Anregungen, seine Beiträge und Analysen haben über lange Zeit die Ökumenische Rundschau geprägt!

Verwiesen sei noch auf die Analyse der gegenwärtigen ökumenischen Situation von *Christoph Anders* und *Wolfgang Vogelmann*, die im Vorfeld der Ökumenischen Vollversammlung in Busan eine interessante „Wasserstandsmeldung" angeben.

Beim Lesen wünscht Ihnen im Namen des Redaktionsteams spannende Entdeckungen

Barbara Rudolph

Politik und Religion

Erwartungen und Ansprüche[1]



Norbert Lammert[2]

Sehr geehrter Herr Landesbischof, lieber Herr Professor Weber,
meine Damen und Herren,

ich bedanke mich sehr für die freundliche Einladung und die besonders liebenswürdige Begrüßung. Dass ich der Lieblingspolitiker der deutschen Bischöfe sei, war mein Eindruck bislang nicht. Aber nachdem dies jetzt in Ihrem Protokoll verzeichnet ist, macht allein das schon den Besuch lohnend. In der Tat aber sind mir das Thema und die Erwartungen und Ansprüche, die damit verbunden sind, wichtig. Die eigentliche Relevanz des Themas beginnt freilich erst jenseits dieser unverbindlichen Auskunft, weil sich aus allgemeinen Feststellungen durchaus unterschiedliche Schlussfolgerungen ziehen lassen und damit Auseinandersetzungen unvermeidlich machen, vor denen man sich dann nicht drücken darf. Ich bin offen gestanden auch deshalb gekommen, weil ich mit Ihnen gerne über Wahrnehmungen reden möchte, die Sie mit dem Thema und den darin angesprochenen Zusammenhängen verbinden. Nun vermute ich aber, dass es gleichwohl so sein könnte, dass der eine oder andere von Ihnen wissen möchte, was ich denn nun über das Thema denke. Deswegen habe ich mir vorgenommen,

[1] Vortrag, gehalten auf dem Symposion der Ökumenischen Rundschau „Religion im öffentlichen Raum“ am 23. Februar 2013. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

[2] Prof. Dr. Norbert Lammert ist seit 2005 Präsident des Deutschen Bundestages. Er ist Lehrbeauftragter für Politikwissenschaft und Honorarprofessor an der Ruhr-Universität in Bochum und stellvertretender Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung. Bildnachweis: Deutscher Bundestag-Lichtblick-Achim Melde.

einige Punkte, die mir in diesem Zusammenhang wichtig erscheinen, etwas thesenartig und ein bisschen zugespitzt vorzutragen, wobei ich von vornherein darauf aufmerksam machen möchte, dass nach meinem Verständnis nichts davon wirklich originell ist. Ich persönlich glaube ohnehin, dass es bei diesem Thema weniger darauf ankommt, etwas Neues herauszufinden, sondern eher darauf, gefestigte Einsichten und Einschätzungen in einer Weise neu zu sortieren, so dass sie zu praktischen Schlussfolgerungen führen, die mir zu selten stattfinden.

Meine Ausgangsfrage könnte lauten: wie viel Religion erträgt eine moderne, aufgeklärte, liberale Gesellschaft? Und die nach meinem Verständnis sofort dazu gehörige Frage lautet: wie viel Religion braucht eine demokratisch verfasste Gesellschaft? Beide Fragen sind ebenso schwierig wie wichtig. Auf den ersten Blick schließen sie sich beinahe aus, nach meinem Verständnis aber sind sie unabhängig voneinander nicht zu beantworten.

Meine erste Bemerkung zu diesem Thema lautet: Politik und Religion sind zwei unterschiedlich bedeutende, formell oder informell mächtige, rechtlich oder faktisch bindende Gestaltungsansprüche gegenüber einer Gesellschaft und ihren Mitgliedern. Sie können einander nicht gleichgültig sein, aber sie sind gewiss nicht identisch. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Gestaltungsansprüchen sind nicht weniger bedeutsam als die Gemeinsamkeiten. Ich will das, was ich hier mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten meine, mit zwei, nicht repräsentativ, aber auch nicht völlig willkürlich herausgegriffenen, ganz unterschiedlichen Zitaten verdeutlichen. Dietrich Bonhoeffer schreibt in seinem Aufsatz „Was ist Kirche?“: „Die Kirche ist die Grenze der Politik, darum im eminenten Sinn politisch und apolitisch zugleich.“ Das zweite Zitat wird Abraham Lincoln zugeschrieben: „Politik ist der umsichtige Einsatz persönlicher Bosheit für das Gemeinwohl.“ Das kann man theoretisch anspruchsvoller formulieren, aber nur schwer prägnanter.

Die etwas anspruchsvollere Formulierung versuche ich in meiner zweiten Bemerkung zu vermitteln: Religionen handeln von Wahrheiten, Politik von Interessen. Das eine ist so zentral wie das andere, und beides ist offenkundig grundverschieden. Zu den Ergebnissen – die meisten von uns werden vermutlich auch sagen Errungenschaften – unserer aufgeklärten Zivilisation gehört die Einsicht in die Aussichtslosigkeit einer abschließenden Beantwortung der Wahrheitsfrage. Diese Einsicht macht Politik nötig und Demokratie möglich. Auf der Basis absoluter Wahrheitsansprüche ist Demokratie als Legitimation von Normen durch Verfahrensregeln gar nicht möglich. Demokratie setzt die Trennung von Religion und Politik voraus, die es allerdings ohne religiös vermittelte Überzeugungen von der Unantastbarkeit der Würde jedes einzelnen Menschen gar nicht gäbe, was wie-

derum die Komplexität zwischen Zusammenhängen und Unterscheidungen verdeutlicht.

Dritte Bemerkung: Der legitime Gestaltungsanspruch der Politik wird in der Regel durch Verfassungen definiert, die ihrerseits Ausdruck der Überzeugungen, Orientierungen und Prinzipien sind, die in einer Gesellschaft Geltung beanspruchen. Ich halte es aber für eines der vielen, leider weit verbreiteten Missverständnisse unserer Zeit, ausdrücklich oder implizit zu vermuten, dass das, was früher einmal die gefestigte gemeinsame kulturelle Überzeugung einer Gesellschaft war, heute von Verfassungen abgelöst sei. Man brauche das eine nicht mehr, weil es jetzt ja das andere gäbe. Und das, was in einer Gesellschaft Geltung habe, sei, werde und müsse abschließend in einer Verfassung niedergeschrieben sein. Das ist sicher nicht falsch, unterschlägt aber, dass Verfassungen nie Ersatz für, sondern immer Ausdruck von Überzeugungen sind, die in einer Gesellschaft Geltung beanspruchen. Es wäre eine vertiefte Diskussion nicht nur zulässig, sondern notwendig, dass jeder gründliche Blick auf moderne wie auf traditionelle Gesellschaften zu dem Befund kommt, dass der innere Zusammenhalt einer Gesellschaft immer durch Kultur gestiftet wird und durch nichts anderes. Märkte halten Gesellschaften nicht zusammen, Geld schon gar nicht, auch Politik nicht. Politik auch nicht im Sinne eines rechtlich verbindlichen Regelsystems, denn dieses Regelsystem entfaltet seine Plausibilität wiederum nur aus den Kontexten, die ihrerseits nicht politisch, sondern kulturell sind. Insofern könnte man mit einer gewissen Berechtigung darüber nachdenken, ob jedenfalls unter diesem Gesichtspunkt der Unterschied zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften wirklich so fundamental ist, wie gelegentlich behauptet wird. Inneren Zusammenhalt stiften kulturelle Überzeugungen. Oder umgekehrt: Wenn dieses Mindestmaß an kulturellen Gemeinsamkeiten verloren geht, erodiert der Zusammenhalt einer Gesellschaft. Wobei die Frage, warum er verloren geht, eher zweitrangig ist, weil die Wirkung nicht von den Motivationen, sondern von den Rahmenbedingungen abhängig ist.

Sie kennen alle die berühmte, beinahe zu Tode zitierte Bemerkung von Ernst Wolfgang Böckenförde, die ich nur deswegen überhaupt nochmal in diesem Zusammenhang ausführen möchte, weil bedauerlicherweise immer nur der erste Satz zitiert wird: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." Was genau den eben angesprochenen Zusammenhang bestätigt. Und Böckenförde fährt fort: „Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft regu-

liert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat." (Staat, Gesellschaft, Freiheit. 1976, S. 60) Wenn man diesen Zusammenhang betrachtet, ist da mehr Explosivstoff drin als in dem längst kanonisierten Eingangssatz, der keinen Streit mehr auslöst, weil alle andächtig nicken und sagen, ja so ähnlich ist es wohl. Ich komme nachher noch einmal auf den Punkt zurück, wie es denn um diese Homogenitätsvermutung bestellt ist.

Vierte Bemerkung: Für die allgemeine Behauptung, dass der innere Zusammenhalt jeder Gesellschaft nicht durch Politik schon gar nicht durch Wirtschaft, sondern durch Kultur gestiftet wird und dass Verfassungen nie Ersatz für, sondern immer Ausdruck von kulturellen Überzeugungen einer Gesellschaft sind, ist das Grundgesetz ein besonders prominentes, prägnantes, schwer überbietbares Beispiel. Das Grundgesetz ist – schon gar, wenn man seinen einleitenden Teil von der Präambel über den Katalog der Grundrechte liest, bis es sich dann in die zum Teil grotesk detaillierten Einzelregulierungen verliert – ein hoch ideologischer, tief religiös geprägter Text, mit einer Reihe normativer Ansprüche für die Gestaltung einer modernen Gesellschaft. Bereits das in der Präambel reklamierte Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen muss nicht in einer Verfassung stehen – steht aber in unserer Verfassung. Und dass der nicht nur erste, sondern nach Übereinstimmung aller Verfassungsexegeten auch höchste, zentrale Satz unserer Verfassung: „Die Würde des Menschen ist unantastbar", nicht einen empirisch gesicherten Sachverhalt wiedergibt, sondern wenn überhaupt, dann aus der entgegengesetzten Erfahrung eine Norm herleitet, begründet eine der erstaunlichsten, eindrucksvollsten und spektakulärsten Verfassungsversionen, die wir überhaupt kennen. Würden Verfassungen nicht überzeugen wollen, sondern nur Erfahrungen wiedergeben, müsste der Satz eigentlich lauten „Die Würde des Menschen ist angreifbar" – ein Nachweis, der nirgendwo gründlicher geführt worden ist als in unserer Geschichte. Weil wir jedoch wissen, dass es genau so war, erklären wir in unserer Verfassung, dass es umgekehrt sein muss. Das ist im Übrigen natürlich auch der Grund, warum eine so bedeutende, kluge und einflussreiche Persönlichkeit wie Jürgen Habermas zum Erstaunen eines beachtlichen Teils seines „Fanclubs", der sich bis heute davon noch nicht so ganz erholt hat, spätestens seit seiner berühmten Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, immer wieder auf die Bedeutung von religiösen Überzeugungen für das Selbstverständnis und die innere Stabilität moderner Gesellschaften verweist. In seiner Auf-

satzsammlung „Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze“, veröffentlicht bei Suhrkamp im Jahre 2005, schreibt er: „Religiöse Glaubensüberlieferungen und religiöse Glaubensgemeinschaften haben seit der Zeitenwende von 1989/90 eine neue bis dahin nicht erwartete politische Bedeutung gewonnen.“ Er gelangt zu der Feststellung, dass die Bedeutung der Religion und ihre politische Inanspruchnahme auf der ganzen Welt gewachsen sei. Deshalb erscheine, welthistorisch betrachtet Max Webers okzidentaler Rationalismus als der eigentliche Sonderweg. So gelangt er zu der für manche erstaunlichen Schlussfolgerung: „Der liberale Staat darf die gebotene institutionelle Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare mentale und psychologische Bürde für seine religiösen Bürger verwandeln.“ Allerdings müsse er von ihnen die Anerkennung des Prinzips der weltanschaulich neutralen Herrschaftsausübung erwarten. „Jeder muss wissen und akzeptieren, dass jenseits der institutionellen Schwelle, die die informelle Öffentlichkeit von Parlamenten, Gerichten, Ministerien und Verwaltungen trennt, und zu der er in diesem Zusammenhang eben auch Religion und Kirchen, aber ebenso Überzeugungen rechnet, nur säkulare Gründe zählen.“ Das gleicht einem intellektuellen Spagat auf dem Hochtrapez. Aber genau da befinden wir uns gewissermaßen, kultur- und zivilisationsgeschichtlich betrachtet: Wir haben eine Trennung vorgenommen, die auch ich für unaufgebbar halte und die es ohne jene Kulturgeschichte gar nicht gäbe, die dieser Trennung vorausgegangen ist, eine Trennung, deren Relevanz und Stabilität ohne die Lebendigkeit dieser kulturellen Zusammenhänge auch schwerlich zu erklären ist. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wirkt die souveräne Schlussfolgerung eines gerade religiös ungebundenen Beobachters und Kommentators wie Jürgen Habermas umso nachdrücklicher, dass auch und gerade der säkulare Staat sich den genannten Quellen der Sinnstiftung nicht versperren darf.

Fünfte Bemerkung: Aus westlicher Perspektive erscheint die Säkularisierung als der unvermeidliche Preis der Moderne. Weltweit aber sind die Religionen nie aus der Politik verschwunden. Wir erleben vielmehr nicht nur eine erstaunliche globale Revitalisierung der Bedeutung von Religionen im öffentlichen Raum. Wir erleben auch eine bemerkenswerte, teilweise erschreckende Politisierung und Instrumentalisierung von Religion mit fundamentalistischen Ansprüchen. Wir haben es heute also, etwas idealtypisch gesprochen, mindestens mit zwei sehr unterschiedlichen Formen von Religiosität in Zeiten der Globalisierung zu tun. Die eine ist die persönliche Religiosität im Rahmen respektierter rechtsstaatlicher Demokratie als ein geschützter Raum persönlicher Entfaltung, und das andere ist die politisierte Religion mit fundamentalistischen Machtansprüchen, die inzwischen eine bemerkenswerte „Ausdehnung weltweit“ erreicht hat.

In diesem Zusammenhang will ich, ohne das im Einzelnen auszuführen und abschließend beurteilen zu wollen, auf ein Dilemma aufmerksam machen, das sich zunehmend dort auftut, wo die Revitalisierung von Religion im öffentlichen Raum mit dem gleichzeitigen Anspruch auf Liberalisierung und Demokratisierung traditioneller Gesellschaften verbunden ist. Es hat für die vor zwei Jahren zuerst in Tunesien, dann in Ägypten und schließlich mit einer scheinbar unwiderstehlichen Kettenreaktion in den nordafrikanischen arabischen Staaten einsetzenden Entwicklung, die bis heute anhält, sehr früh den Begriff vom arabischen Frühling gegeben. Auf diesen Begriff wäre man vermutlich nicht gekommen, wenn sich damit nicht die treuherzige Vorstellung verbunden hätte, dass auf einen frühen Frühling ein strahlender Sommer folgt. Inzwischen gibt es manche Indizien dafür, dass der Sommer ausfällt und wir uns dort längst in einem stürmischen Herbst befinden, der schnell auch in einen kalten Winter umschlagen könnte. Jedenfalls, ohne jetzt diese Spekulation fortführen zu wollen, wird an dieser Stelle fast paradigmatisch das Dilemma deutlich, das sich aus dem absoluten Wahrheitsanspruch von Religion einerseits und dem Liberalisierungsanspruch mit dem Ziel der Etablierung demokratischer statt autoritärer Strukturen andererseits ergibt, das aber nur dann eingelöst werden kann, wenn niemand Wahrheitsansprüche als Legitimation für sein Handeln reklamieren darf. Dies führt im Übrigen, jedenfalls nach meinem zunächst einmal subjektiven Eindruck, auch eine Reihe von durchaus ernst zu nehmenden Persönlichkeiten in dieser Region ganz persönlich in ein schwer lösbares Dilemma, die persönlich von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Liberalisierung ihrer eigenen Gesellschaft überzeugt sind. Durch die Wahlerfolge der eigenen Partei aber sind sie mit Erwartungen der eigenen Anhänger konfrontiert, die das genaue Gegenteil als Ergebnis der Demokratisierungsprozesse fordern, nämlich die Etablierung des Islam als Staatsreligion. Damit verbunden ist dann die Verweigerung einer Unterscheidung zwischen staatlicher und religiöser Normsetzung und die Forderung nach unmittelbarer Geltung religiös begründeter Wahrheitsansprüche als staatliches Recht.

Sechste Bemerkung: Mein Eindruck ist, dass wir es gegenwärtig mit zwei großen, ähnlich weit verbreiteten Missverständnissen zum Verhältnis von Politik und Religion zu tun haben. Das eine ist die Anmaßung, religiöse Glaubensüberzeugungen für unmittelbar geltendes Recht zu nehmen und im wörtlichen wie im übertragenen Sinne dann auch zu exekutieren. Das andere ist die Arroganz, freundlicher formuliert die Leichtfertigkeit, religiöse Überzeugung für überholt, belanglos oder irrelevant zu erklären. Der zweite Irrtum ist kaum weniger gefährlich als der erste. Er ist in unseren Breitengraden weiter verbreitet als der erste und nicht wenige, teil-

weise namhafte deutsche Intellektuelle haben sich in der guten Absicht der Zurückweisung des ersten Irrtums an der Verbreitung des zweiten Irrtums tatkräftig beteiligt. Religion ist aber nicht belanglos, ganz sicher nicht irrelevant. Aus der richtigen Zurückweisung fundamentalistischer Ansprüche darf nicht die Irrelevanz religiöser Überzeugungen geschlussfolgert werden, weil, wie eben erläutert, auch und gerade der aufgeklärte liberale Staat auf religiöse Bezüge nicht verzichten kann und darf.

Siebte Bemerkung: Hier möchte ich einige, eher empirisch begründete Bemerkungen zum Verhältnis von Glaube und Kirche bzw. von Politik und politischen Institutionen in Deutschland machen. Da gibt es nämlich einige interessante Parallelen, die nach meinem Eindruck die Kirchen gerne bei der Politik wahrnehmen und die Politik gerne bei den Kirchen, beide aber ungern bei sich selber. Ich beginne mit einem statistischen Hinweis zu der vorhin zurückgestellten Homogenitätsvermutung von Böckenförde, dass in der Gesellschaft, in der wir in Deutschland heute leben, noch gut zwei Drittel der Menschen einer Religionsgemeinschaft angehören, keine 60 Prozent davon mehr den beiden großen christlichen Religionsgemeinschaften (59 Prozent). Man kann, je nachdem, die nach wie vor beachtliche Mehrheit interessant finden oder die wachsende Minderheit. Belanglos ist beides nicht. Und belanglos ist schon gar nicht, dass die Vermutung, diese Gesellschaft sei religiös homogen, statistisch damit gleich in doppelter Weise widerlegt ist, weil selbst unter denen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, einmal ganz neutral formuliert, die Heterogenität weiter zugenommen hat und die Homogenität verloren gegangen ist. Nun gibt es wiederum eine Reihe von Untersuchungen, die sich mit der Frage beschäftigen, wie es denn über die förmliche oder erklärte Zugehörigkeit zur Religion hinaus um die von der Religion vermittelten Glaubensüberzeugungen bestellt ist. Da habe ich persönlich den Eindruck, dass es ein weites Feld für Interpretationen sowohl für diejenigen gibt, die sagen, wir haben es mit einer massiven Erosion von Glaubensüberzeugungen zu tun, wie für diejenigen, die umgekehrt sagen, wir haben es mit einer erstaunlichen Stabilität von Glaubensüberzeugungen zu tun. Wobei ich mir nicht zutraue, die Frage abschließend zu beantworten, wer von beiden irrt – vielleicht beide. Jedenfalls fällt auf, dass es in einer Gesellschaft, die sich rein statistisch gesehen mit Blick auf religiöse Bindungen so signifikant verändert hat wie die bundesdeutsche Gesellschaft in den letzten 60 Jahren, unter besonderer Berücksichtigung der vergangenen 20 bis 30 Jahre, es eine überragende Akzeptanz der Bedeutung christlicher Werte für eine moderne Gesellschaft gibt. Sämtliche Untersuchungen aus jüngerer Zeit führen zu dem Ergebnis, dass rund die Hälfte aller Befragten ausdrücklich erklären, Deutschland sei stark oder sehr stark durch das Christentum geprägt, die kulturelle Veran-

kerung der Deutschen im Christentum reiche weit über die religiöse Bindung oder das offene Bekenntnis hinaus. Besonders einschlägig wird es dann, wenn solche allgemeinen Fragen in der Weise konkretisiert werden, ob man sich beispielweise vorstellen könne, anstelle eines christlichen Feiertages einen islamischen Feiertag einzuführen, um bei dem zahlenmäßigen Überangebot christlicher Feiertage für eine signifikante Minderheit ein Äquivalent zu schaffen. Da haben wir nämlich hohe, stabile Mehrheiten, die diese Vorstellung kategorisch zurückweisen.

Mit diesem Befund kontrastiert in eindrucksvoller Weise eine dramatisch zurückgehende Kirchenbindung. Das heißt, diese große Gruppe von Menschen, die für sich Religion im Allgemeinen durchaus nicht für belanglos erklärt, die auch christliche Wertüberzeugungen nach wie vor für wichtig hält, hat ein erstaunlich dünnes, dürftiges, sich weiter ausdünnendes Verhältnis zu den Institutionen, die diese Glaubensüberzeugungen verwalten: Die Kirchenbindung macht nur noch einen deprimierend kleinen Anteil derjenigen aus, die für sich Glaubensüberzeugungen für prinzipiell bedeutend halten. Ich interpretiere das nicht weiter, ich möchte nur auf folgende Parallele aufmerksam machen: In der Politik haben wir im Grunde einen ähnlichen Befund. Wir haben ein ganz sicher nicht rückläufiges Interesse an Politik, wir haben sogar ein deutlich messbares, mindestens reklamiertes, erweitertes Partizipationsinteresse an Politik, nie war der Kreis der Menschen so groß wie heute, die zumindest behaupten, sie wollten an politischen Entscheidungsprozessen beteiligt werden. Wenn es dann konkret wird, dünnt sich das auch wieder erkennbar aus, aber dass es heute ein geringeres Interesse an Politik, oder ein geringeres Engagement für Politik gäbe als früher, dies wird man schwerlich behaupten können. Zugleich ist aber nicht nur die Attraktivität, sondern auch das Vertrauen in politische Institutionen dramatisch zurückgegangen.

Die Politik macht insofern eine ganz ähnliche Erfahrung wie die Kirchen, dass nämlich ihre jeweilige „Kundschaft“ die Relevanz des Produktes ausdrücklich bestätigt, aber mit den Handelsorganisationen möglichst nichts mehr zu tun haben will. Parlamente, Regierungen, Verfassungsinstitutionen, insbesondere Parteien haben ein dramatisch niedriges Ansehen, wobei mich nicht wirklich tröstet, dass dies kein exklusiver Befund für die Politik ist, sondern ein genereller gesellschaftlicher Befund. Davon betroffen sind auch Wirtschaft und die Unternehmen. Politik hat immerhin inzwischen einen 50-prozentigen Vertrauensvorsprung gegenüber den Banken: 6 Prozent zu 4 Prozent. Auch im Sport gibt es einen dramatischen Vertrauensverlust bei unverändertem Interesse gerade in den Sportarten, deren Seriosität man nicht mehr vertraut. Und natürlich sind auch die Kirchen von einem solchen Vertrauensverlust in einer beachtlichen Weise be-

troffen. Der Punkt, auf den es mir im Augenblick aber ankommt, gerade auch für unser gemeinsames Thema, ist, dass nach meinem Eindruck sowohl die Kirchen wie die Parteien auf diesen dramatischen Vertrauensverlust und die erschreckende Bindungsaufgabebereitschaft ihrer jeweiligen Kundschaften reflexhaft reagieren. Die Parteien in der Weise, dass sie als Erklärung eine sogenannte Politikverdrossenheit ausgeben und die Kirchen einen angeblichen Glaubensverlust. Ich finde beides entschieden zu „preiswert". Zugespitzt formuliert, gibt es keine Politikverdrossenheit, das ist vielmehr die Sammelbezeichnung frustrierter Verwalter politischer Institutionen für die Bindungsverweigerung der von ihnen angesprochenen Kundschaft. Auf ähnlich preiswerte Weise versuchen die Kirchen, sich über Bindungsverlust in den eigenen Reihen hinwegzumogeln, indem sie sagen, alle Behauptungen eines grundlegenden Reformbedarfs verfehlten den eigentlichen Kern des Problems: einen angeblichen Glaubensverlust. Wir müssen nur den Glauben wieder herstellen, dann kommt die Bindung wieder zustande. Ich halte das bestenfalls für gut gemeint, aber weder für eine zutreffende Analyse noch für eine praktikable Strategie.

Dies führt im Übrigen, da bin ich bei meiner achten Bemerkung, fast folgerichtig zu einem zunehmend schwierigeren Verhältnis zwischen Kirchen und politischen Institutionen, als dies auf Grund der unterschiedlichen „Aufgaben" ohnehin unvermeidlich wäre. Nach meinem Eindruck ist das Verhältnis zwischen Kirchen auf der einen Seite und politischen Institutionen auf der anderen Seite aber nicht einmal wirklich gestört. Es ist vielmehr durch eine merkwürdige Mischung aus Sprachlosigkeit, Kommunikationsverweigerung, Patronage und wechselseitiger Bevormundung gekennzeichnet. Fast überall da, wo es darauf ankäme, dass diese Kommunikation möglichst eng und möglichst souverän stattfindet, lassen sich genau die Störfälle beobachten, die ich nur angedeutet habe: Schwangerschaftskonfliktregelung, Präimplantationsdiagnostik, Beschneidung, Kopftücher, Kruzifixe im öffentlichen Raum, usw. Es gibt eine Reihe von Fragen, bei denen der religiöse Zusammenhang offenkundig oder jedenfalls unbestreitbar ist und bei denen die einen wie die anderen sich aus ihrer jeweiligen Verantwortung gar nicht herausmogeln können, selbst wenn sie es wollten. Dennoch hat man nicht immer den Eindruck, dass die Kommunikation zwischen Politik und Kirche reibungslos funktioniert.

Natürlich ist bei weitem nicht jede politisch bedeutsame Frage auch ethisch schwierig oder von herausragender Bedeutung. Mein Eindruck ist allerdings, dass die ethisch relevanten Fragen in jüngerer Zeit eher zunehmen als abnehmen. Dies hat wiederum keine andere Ursache als den Fortschritt von Wissenschaft und Medizin, demgegenüber sich sowohl die Politik wie die Kirchen als Adressaten sehen, die auf die damit verbundenen

Veränderungen reagieren müssen. Ein objektiver Regelungsbedarf ergibt sich allein durch die breite gesellschaftliche Einsicht, dass keineswegs alles, was möglich ist, auch erlaubt sein müsse. Aber jenseits dieser allgemeinen Einsicht, für die wir hohe stabile Mehrheiten haben, teilt sich die Gesellschaft in viele unterschiedliche Gruppen, sobald aus der allgemeinen Einsicht heraus die konkrete Frage beantwortet werden muss, was, bitte schön, nicht erlaubt sein solle und wer wo welche Grenze zu ziehen habe. An dieser Stelle wird die längst verloren gegangene Homogenität in unserer Gesellschaft, auch was die kulturelle Identität betrifft, ganz besonders offenkundig. Ich persönlich finde es übrigens eher wieder ermutigend, dass es bei einem Thema wie der Beschneidung, um gerade ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit zu nehmen, vergleichsweise schnell gelingt, in der politischen Klasse eine breite Mehrheit für eine Regelung herbeizuführen, die einen religiös begründeten Anspruch in einer säkular verfassten Gesellschaft durchsetzbar macht. Ich will in diesem Zusammenhang Papst Benedikt XVI. zitieren, der in seiner denkwürdigen Rede vor dem Deutschen Bundestag nicht nur seinerseits die Ambivalenz zwischen Wahrheitsansprüchen und Interessenausgleich angesprochen hat. Eine Ambivalenz, die unter dem Gesichtspunkt der, wie er betont, zentralen Aufgabenstellung jedes Staates, Gerechtigkeit zu ermöglichen, eine nie rundum einlösbare Aufgabenstellung darstellt, sondern er hat dann von den grundlegenden anthropologischen Fragen gesprochen, und dies mit dem Hinweis verbunden: „Was in Bezug auf die grundlegenden anthropologischen Fragen das Rechte ist und geltendes Recht werden kann, liegt heute keineswegs einfach zutage. Die Frage, wie man das wahrhaft Rechte erkennen und so der Gerechtigkeit in der Gesetzgebung dienen kann, war nie einfach zu beantworten, und sie ist heute in der Fülle unseres Wissens und unseres Könnens noch sehr viel schwieriger geworden." Es wird nicht überraschen, dass mir dieser Satz besonders gut gefällt. Und es wird auch nicht überraschen, dass es mich als engagierten Katholiken ärgert, dass mich meine Bischöfe regelmäßig mit der umgekehrten Attitüde adressieren, wonach doch selbst bei den komplexesten Fragen die ethisch einzig richtige Lösung offenkundig sei, die aber von der Politik in einer Mischung aus Höflichkeit, Ignoranz und Arroganz verweigert werde. Was wiederum jenen circulus vitiosus der Sprachlosigkeit und der Kommunikationsverweigerung dauerhaft in Gang setzt, von dem ich vorhin gesprochen habe.

Neunte Bemerkung: Wir leben längst nicht mehr in einer homogenen Gesellschaft, und es gibt keine erkennbare Aussicht, dass diese wieder hergestellt werden könnte, schon gar nicht, dass wir bereit wären, den Preis dafür zu zahlen, unter dem sie alleine wieder hergestellt werden könnte.

Deswegen müssen wir uns auf der einen Seite mit der Unvermeidlichkeit des Abschieds von einer kulturell homogenen Gesellschaft anfreunden, und gleichzeitig das Missverständnis der Beliebigkeit vermeiden, als bedeute Multikulturalität, dass nichts mehr wirklich gelte, aber das gleichzeitig. Wir müssen uns auch, was offenkundig in Deutschland noch schwerer fällt als anderswo, ganz ruhig und nüchtern mit der lebenswirklichen Erfahrung auseinandersetzen, dass ohne ein Mindestmaß von Einheit Vielfalt nicht zu ertragen ist. Dies hat interessanterweise einen bekennenden Muslim wie Navid Kermani zu der erstaunlichen Schlussfolgerung veranlasst, die Grundrechte als Menschenrechte nicht nur als Errungenschaft der westlichen Zivilisation, sondern als universale Menschenrechte offensiv einzufordern. An dieser Stelle, sagt Kermani, darf eine liberale Gesellschaft nicht verhandlungsfähig sein. Das, so Kermani, müsse man mindestens unter einer „demokratischen Leitkultur" begreifen dürfen. Mir fallen übrigens nicht viele deutschsprachige Autoren ein, die sich trauen würden, diesen Begriff auch nur in den Mund zu nehmen.

Abschließende zehnte Bemerkung: Aus den genannten Gründen plädiere ich für eine sorgfältige Trennung und zugleich für eine intelligente Verbindung von Politik und Religion, von Glauben und Handeln. Natürlich ist Religion zunächst eine reine Privatangelegenheit, aber sie hat immer auch gesellschaftliche Bedeutung. Sie muss nach ihrem Selbstverständnis mehr sein als eine reine Privatangelegenheit, und sie ist nach allen historischen Erfahrungen, die nicht nur wir, sondern auch andere Gesellschaften gemacht haben, immer mehr als eine Privatangelegenheit. Diesseits und jenseits Europas haben wir inzwischen viele eindrucksvolle, in der Regel eher abschreckende Beispiele dafür, dass die demonstrative Absage an religiöse Orientierungen eine Gesellschaft weder moderner noch humaner macht, was uns das Spannungsverhältnis zwischen Politik und Religion erhält, das uns ständig lästig ist.

Wie viel Religion erträgt eine aufgeklärte liberale Gesellschaft? Hoffentlich mindestens so viel, wie eine demokratisch verfasste Gesellschaft im Interesse ihrer Selbsterhaltung braucht.

Religion – Öffentlichkeit – Recht



Hendrik Munsonius[1]

I. Religion im Recht

1. Relevanz der Religion

Der freiheitlich säkulare Staat hat sich zwar (weitgehend) von der Religion emanzipiert, doch stellt diese nach wie vor einen Faktor dar, den es zu berücksichtigen gilt.[2] Denn sie hat für die Individuen, die religiösen Gemeinschaften und die Gesellschaft prägende Bedeutung.

Nach Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz (GG) ist die Würde des Menschen der Ausgangspunkt der normativen Ordnung in Deutschland. Sie ist der Verfassung als unantastbar vorgegeben. Was unter der Würde des Menschen zu verstehen und aus ihrer Unantastbarkeit zu folgern sei, ist in vielerlei Hinsicht umstritten. Unbestritten dürfte jedoch sein, dass es um die Achtung jedes Menschen als eigenständige Person geht.[3] Damit wird auch die Vorstellung geschützt, die sich jeder Mensch von sich selbst und seiner Stellung in der Welt macht. Diese Vorstellung ist besonders dadurch bestimmt, in welcher Weise jemand religiös ist. Religion wirkt sich weitreichend auf

1 OKR Dr. Hendrik Munsonius, M. Th., ist seit 2006 Referent im Kirchenrechtlichen Institut der EKD.

2 Außer Religionen können auch Weltanschauungen eine entsprechende Relevanz entfalten. Sie sind prinzipiell mit Religionen gleich zu behandeln, auch wenn im Folgenden vorrangig von Religionen die Rede sein wird.

3 *Christoph Goos:* Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs, Göttingen 2011, 21 ff; *Paul Tiedemann:* Was ist Menschenwürde?, Darmstadt 2006, 33 ff.

ÖR 62 (3/2013), S. 320–330

die Selbst- und Weltwahrnehmung und damit auch auf den individuellen Lebensvollzug aus (individuelle Relevanz).[4] Sie verdient deshalb um der Würde des Menschen willen besonderen Schutz.

Religion manifestiert sich zu erheblichen Teilen in kommunikativen und damit kollektiven Vollzügen. In erster Linie ist hier an rituelle, kultische Praxis zu denken. Religiöse Gemeinschaft erschöpft sich aber zumeist nicht darin, sondern wird, motiviert durch die miteinander geteilte Weltsicht, angereichert durch Formen der Geselligkeit sowie der Lebensbegleitung und -bewältigung. Der Mensch als zugleich religiöses und soziales Wesen bildet Formen religiös bestimmter Sozialität aus (soziale Relevanz erster Ordnung). Da religiöse Menschen mit der für ihren individuellen Lebensvollzug wesentlichen Religion nicht in die Vereinzelung genötigt werden sollen, verdient auch die kollektive Religionspraxis um der Würde des Menschen willen besonderen Schutz.

Die religiöse (oder religiös bestimmte) Praxis der Individuen und Gemeinschaften wirkt sich auf die Gesellschaft aus, der sie angehören, und entfaltet so eine öffentliche Dimension (soziale Relevanz zweiter Ordnung).[5] Diese kann ganz unterschiedliche Gestalt annehmen. Zum einen kann sie darin bestehen, dass aus religiöser Motivation heraus Einfluss auf die Gesellschaft genommen wird, sei es, weil die Religion zur Verantwortung für das Gemeinwesen treibt, sei es, weil die gesellschaftlichen Zustände den Vorgaben der Religion angepasst werden sollen. Zum anderen kann die öffentliche Dimension der Religion darin bestehen, dass sich Menschen religiös motiviert gesellschaftlichen Vollzügen entziehen und Formen einer Parallelgesellschaft ausbilden. In jedem Fall eignet der Religion ein gesellschaftskritisches Potential. Dieses kann sich als sowohl sozial-produktiv als auch sozial-destruktiv erweisen. Religion stellt damit – zumal in ihrer Vielfalt – in mehrfacher Hinsicht ein Ambivalenzphänomen dar, woraus besondere Herausforderungen für die gesellschaftliche Ordnung erwachsen.[6]

Die Herausforderungen für die gesellschaftliche Ordnung werden dadurch potenziert, dass sich nicht die Religion und die Gesellschaft im Übrigen gegenüberstehen, sondern die Gesellschaft in mehrfacher Hinsicht plural verfasst ist. Die Individuen nehmen nicht nur auf dem Feld der Religion oder Weltanschauung am gesellschaftlichen Leben teil, sondern auch in Politik, Kultur und Freizeitverhalten, Wirtschaft und Bildung. Hier finden

4 Vgl. *Ulrich Barth:* Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: *ders.:* Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3 ff.

5 Vgl. auch *Paul Nolte:* Religion und Bürgergesellschaft, Berlin 2009, 84 ff.

6 Vgl. *Hans Michael Heinig*, Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften, Berlin 2003, 40; *Rolf Schieder:* Sind Religionen gefährlich?, Berlin 2008.

sich jeweils ganz unterschiedliche Ausprägungen und Kombinationen.[7] Dabei kann die Religion oder Weltanschauung dadurch besondere Wirkung entfalten, dass sie auch die Betätigung auf anderen Feldern beeinflusst. Eindeutige Ableitungen sind jedoch praktisch ausgeschlossen.

2. Funktion des Rechts

Für das Recht, dem wegen des Geltungsanspruchs seiner Normen und den Instrumenten seiner Sanktionierung für die gesellschaftliche Ordnung eine besondere Bedeutung zukommt,[8] ergeben sich aus der geschilderten Relevanz der Religion drei Herausforderungen: Zum einen verdient die Religion der Individuen und Gemeinschaften jeweils besonderen Schutz – und zwar um ihrer selbst willen. Zum anderen nötigt die (potentielle) soziale Destruktivität der Religion, die garantierte Freiheit einzuhegen und eine pluralismusfähige allgemeine Ordnung zu schaffen. Das Konfliktpotential nimmt mit der religiös-weltanschaulichen Pluralität zu und dies umso mehr, als auch sich areligiös verstehende Menschen zunehmend weltanschaulichen Eifer an den Tag legen. Schließlich besteht auch ein Interesse, die soziale Produktivität der Religion für die Gesellschaft fruchtbar zu machen, sei es, dass sozial-karitativem Handeln Raum gegeben wird, sei es, dass die der Religion eigentümlichen Sinnressourcen und ihr Friedenspotential zur Geltung kommen sollen.

Eine staatliche Rechtsordnung, die diesen Herausforderungen entspricht, baut auf der Unterscheidung von Religion und Recht auf. Sie bezieht sich zwar auf die Religion, ist aber selbst säkular. Das staatliche Recht ist ein Rahmenrecht, das die freiheitsberechtigten Akteure nach ihrem Selbstverständnis ausfüllen können. Es ist strikt darauf bezogen, Freiheit zu ermöglichen und eine Friedensordnung zu garantieren.[9] Unter dieser Perspektive sind die religionsrechtlichen Normen funktional auszulegen und nicht durch Aspekte anzureichern, die eine religiös-weltanschauliche Wertung implizieren. Die damit verbundene Formalisierung und Entmaterialisierung des Rechts stellt einen Freiheitsgewinn dar.

Dies hat Konsequenzen für den Religionsbegriff des Rechts. Denn was unter Religion oder Weltanschauung zu verstehen sei, ist in hohem Grad von der jeweiligen religiös-weltanschaulichen Position abhängig. Wie

7 Vgl. *Amartya Sen:* Die Identitätsfalle, München 2010.
8 Zum Rechtsbegriff *Reinhold Zippelius:* Einführung in das Recht, Tübingen [5]2008, 1 ff.
9 Vgl. *Martin Heckel:* Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung, München 2007.

Kunst und Wissenschaft ist der Religionsbegriff ausgesprochen selbstreferentiell. Was jeweils unter einem solchen Begriff zu verstehen ist, muss in erster Linie dem Selbstverständnis der freiheitsberechtigten Akteure überlassen werden. Eine staatliche Definition dieser Begriffe würde bereits das Risiko von Freiheitsverkürzungen in sich bergen. Darum muss als Religion im Rechtssinne alles angesehen werden, was *in* religiöser Kommunikation *als* religiöse Kommunikation anerkannt wird. Es geht also um das jeweilige Selbstverständnis innerhalb einer Religion. Staatlichen Stellen kommt hier nur eine Plausibilitätskontrolle zu.[10]

Materiell muss das säkulare staatliche Recht viele Fragen offen lassen. Es kommt immer dann an seine Grenzen, wenn es um Fragen geht, die in hohem Maße religiös-weltanschaulich interpretiert werden. Zu nennen sind insbesondere die religionsgemeinschaftliche Selbstorganisation, Bildung und Erziehung, Anfang und Ende des Lebens sowie Formen der Lebensgemeinschaft wie Partnerschaft und Familie. Diese Fragen durch Mehrheitsentscheid einer verbindlichen Regelung zuzuführen, ist in einer Demokratie möglich, kann aber im Einzelfall für Minderheiten eine empfindliche Freiheitseinbuße darstellen.

Da der Souveränitätsanspruch des modernen Staates zwar umfassend aber nicht totalitär ist, ist es prinzipiell möglich, Fragen in der staatlichen Rechtsordnung offen zu lassen und der teilgesellschaftlichen Selbstregulierung zu überlassen.[11] Dies geschieht individuell durch die Ausübung der Privatautonomie, kollektiv im Verbands- und Tarifwesen und schließlich auch bei den Religionsgemeinschaften. In solcher Autonomiegewährung erweist sich die Freiheitlichkeit einer Rechtsordnung. Aus staatlichen Normen muss sich dann nur ergeben, unter welchen Bedingungen die Ergebnisse solcher Selbstregulierung Anerkennung in der staatlichen Rechtsordnung finden und damit auch vor staatlichen Gerichten durchgesetzt werden können.[12] Das Rechtsverständnis des säkularen Staates bietet Spielräume für Rechtspluralismus – um der Freiheit willen.[13]

10 *Heinig* (Anm. 6), 52 ff.

11 Vgl. *Albrecht Randelzhofer:* Staatsgewalt und Souveränität, in: *Josef Isensee/Ferdinand Kirchhof* (Hg.): Handbuch Staatsrecht, 3. Auflage, Bd. 2, Heidelberg 2004, § 17 Rn. 23, 35 ff.

12 Vgl. *Karl-Hermann Kästner:* Staatliche Justizhoheit und religiöse Freiheit, Tübingen 1991, 174; *Ferdinand Kirchhof*, Private Rechtsetzung, Berlin 1987; *Stefan Magen:* Körperschaftsstatus und Religionsfreiheit, Tübingen 2004, 40 f, m. w. N.

13 Vgl. *Christian Polke:* Rechtspluralismus. Ein Weg zur Integration religiöser Pluralität?, in: *Hans-Peter Großhans/Malte Dominik Krüger* (Hg.): Integration religiöser Pluralität, Leipzig 2010, 57 ff.

Darüber hinaus können Sachgebiete mit religiös-weltanschaulicher Valenz im Wege der Kooperation zwischen Staat und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften geordnet werden. Dabei hat sich der Staat auf die säkularrechtlichen Aspekte, die betreffende Gemeinschaft auf die religiös-weltanschaulichen Aspekte zu beschränken.[14] Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates gebietet solche Kooperation, sobald es einer staatlichen Regelung bedarf, die materiell durch eine Religion oder Weltanschauung bestimmt ist.

II. Religionsverfassungsrecht

Das heutige Religionsverfassungsrecht in Deutschland ergibt sich aus Art. 4 und 7 GG und den durch Art. 140 GG inkorporierten Art. 136–139 und 141 der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (WRV). Die wesentlichen Bausteine sind die Trennung von Kirche und Staat, das Grundrecht der Religionsfreiheit, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften[15] und der Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts als eine besondere Organisationsform.[16]

Diese Ordnung hat eine lange Geschichte. Sie geht zurück auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 und den Westfälischen Frieden von 1648, mit denen die friedliche Koexistenz im Reich trotz widerstreitender Wahrheitsansprüche in Fragen der Religion gesichert werden sollte.[17] Den Kristallisationskern der neueren staatskirchenrechtlichen Entwicklung in Deutschland bilden das Ende der Monarchie und die Verabschiedung der Weimarer Reichsverfassung 1919. Nach einem langwierigen Differenzierungsprozess endete damit die seit der Konstantinischen Wende währende spannungsreiche Symbiose zwischen weltlicher und kirchlicher Herrschaft, zwischen Staat und Kirche.[18]

14 Vgl. *Martin Heckel:* Korollarien zur „Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften", ZevKR 55 (2010), 117 (196 f).

15 Im Verfassungsrecht werden die Begriffe „Religionsgemeinschaft" und „Religionsgesellschaft" synonym verwendet.

16 Grundlegend *Axel von Campenhausen:* Religionsfreiheit, in: *Josef Isensee/Ferdinand Kirchhof* (Hg.): Handbuch des Staatsrechts, 3. Auflage, Bd. 7, München 2009, § 157; *Axel von Campenhausen/Heinrich de Wall:* Staatskirchenrecht, München [4]2006; *Heinig* (Anm. 6); *Hans Michael Heinig/Hendrik Munsonius* (Hg.): 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Tübingen 2012; *Peter Unruh:* Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden 2009; *Christian Walter:* Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006.

17 *Heckel* (Anm. 9); *Christoph Link:* Kirchliche Rechtsgeschichte, München 2009, 54 ff.

18 *Martin Borowski:* Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes, Tübingen

Die 1919 getroffenen Regelungen zielten darauf, die Trennung zwischen Staat und Kirche zu verwirklichen, den Kirchen und Religionsgemeinschaften ihren überkommenen Status zu erhalten und allen anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften den Zugang zu gleichen Rechten zu eröffnen.[19] Dem dienen insbesondere die Regelungen des Art. 137 WRV mit der Festschreibung der Trennung von Staat und Kirche, der Garantie des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts und den Regelungen über den Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Diese Regelungen werden flankiert durch Bestimmungen über die Kirchensteuer, das kirchliche Vermögen und die Ablösung der Staatsleistungen. Aus der historischen Situation heraus lassen sich diese Bestimmungen als Normen zur Umsetzung der Trennung von Staat und Kirche begreifen.[20] Zugleich kann man in ihnen einen systematischen Entwurf für ein pluralismusfähiges Religionsverfassungsrecht erkennen, dessen Klugheit sich gerade in unserer Zeit erweisen wird.[21]

Der Freiheitsschutz für die religiösen Individuen und Gemeinschaften einerseits, die Sicherung einer Friedensordnung andererseits und die Realisierung des sozial-produktiven Potentials der Religionen erfordern rechtliche Instrumente, die einen Betätigungsraum eröffnen, vor Vereinnahmung durch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften oder den Staat schützen, Handlungs- und Kooperationsfähigkeit gewährleisten, und einen Diskurs über die Gehalte einer Religion ermöglichen. Die Interessen der Individuen, der Gemeinschaften und des Staates sind dabei teils konsonant, teils gegenläufig und bedürfen einer differenzierten Austarierung.

1. Betätigungsfreiheit und Schutz vor Vereinnahmung

Grundlegend ist die Gewährleistung der Religionsfreiheit, wie sie in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG vorgesehen ist.[22] Danach ist sowohl die Freiheit zur Religion (positive Religionsfreiheit), wie auch die Freiheit von der Religion (negative Religionsfreiheit) geschützt. Positiv ermöglicht Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, einen Glauben zu haben, zu äußern und zu betätigen. Nach ständi-

2006, 44 ff; *Martin Heckel:* Das Auseinandertreten von Staat und Kirche in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, ZevKR 45 (2000), 173 ff.

19 Zu den Verhandlungen *Heinig* (Anm. 6), 94 ff.

20 *Dietrich Pirson:* Die zeitlose Qualität der Weimarer Kirchenartikel, in: *Max-Emanuel Geis/Dieter Lorenz* (Hg.): Staat, Kirche, Verwaltung, München 2001, 413 ff.

21 *Hendrik Munsonius:* Quo vadis „Staatskirchenrecht"?, DÖV 2013, 93 ff.

22 Vgl. Anm. 16.

ger Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts wird die Religionsfreiheit umfassend als das Recht verstanden, sein Handeln an den Maßstäben seiner Religion auszurichten. Damit sind auch Handlungen in den Schutzbereich einbezogen, die ihren religiösen Charakter weniger aus dem äußerlichen Vollzug, sondern vorrangig aus der religiösen Motivation heraus gewinnen.[23] Was zur Religionsausübung gehört, richtet sich damit nach dem jeweiligen religiösen Selbstverständnis. Korrespondierend schützt Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV die Freiheit der Religionsgemeinschaften, ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten.

Die negative Religionsfreiheit schützt vor Vereinnahmung. Niemand ist genötigt, an religiösen Handlungen teilzunehmen oder sich sonst mit einer Religionsgemeinschaft einzulassen. Ebenso muss es möglich sein, sich von einer Religionsgemeinschaft wieder zu lösen. Der Staat garantiert dies u. a. durch Kirchenaustrittsgesetze, nach denen die Mitgliedschaft in einer öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft beendet werden kann. Für privatrechtlich organisierte Religionsgemeinschaften gelten die entsprechenden Bestimmungen des bürgerlichen Rechts. Der Austritt aus einer Religionsgemeinschaft ist nach staatlichem Recht auch dann wirksam, wenn nach dem Recht der Religionsgemeinschaft ein Austritt nicht möglich ist. Der Staat verweigert solchen Normen die Anerkennung.[24]

Dem Schutz vor Vereinnahmung durch den Staat dienen die – seit 1919 bestehende – Trennung von Staat und Kirche (Art. 137 Abs. 1 WRV) und das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität.[25] Danach ist es dem Staat verwehrt, sich mit einer Religion oder Weltanschauung zu identifizieren oder Fragen der Religion oder Weltanschauung zu entscheiden. Diese Fragen hat er den Individuen und den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu überlassen. Dem Staat ist es verwehrt, eine bestimmte religiöse oder explizit areligiöse Haltung einzunehmen. Damit steht es ihm auch nicht zu, Religionen und Weltanschauungen aus der Öffentlichkeit zu verdrängen. Einschränkungen sind nur zulässig, soweit das Handeln der Individuen und Gemeinschaften Rechtsgüter beeinträchtigt und die Grenzen der Friedensordnung überschreitet.

23 Kritisch *Karl-Hermann Kästner:* Hypertrophie des Grundrechts auf Religionsfreiheit, JZ 1998, 974 ff; *Christian Waldhoff:* Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag, Berlin 2010, 66 ff, m. w. N.

24 Zum Recht der Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften ausführlich *Johannes Kuntze:* Bürgerliche Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften, Diss. Göttingen 2012 [im Erscheinen].

25 *Christian Traulsen,* Art. Neutralität, in: *Heinig/Munsonius* (Anm. 16), 168 ff.

2. Handlungs- und Kooperationsfähigkeit

Das Handeln in und von Gemeinschaften setzt Formen der Koordination voraus. Mit zunehmender Komplexität der Innen- und Außenbeziehungen sowie der Handlungsformen bedarf die Koordination einer Formalisierung. Das Recht bietet durch verschiedene Organisationsformen die Möglichkeit, die Probleme der Mitgliedschaft sowie der gemeinschaftlichen Willensbildung und der Handlungsorganisation (Organe, Kompetenzen) zu lösen. Die Selbstorganisation erweist sich als Schlüsselproblem für die Teilhabe am bestehenden religionsverfassungsrechtlichen System.[26]

Für das Religionsverfassungsrecht erweist sich der Begriff der Religionsgesellschaft als Schlüsselbegriff. Nach einer allgemein anerkannten Formulierung wird darunter ein „Verband verstanden, der die Angehörigen ein und desselben Glaubensbekenntnisses oder mehrerer verwandter Glaubensbekenntnisse zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfaßt".[27] Den Religionsgesellschaften stehen nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 4 WRV zunächst die privatrechtlichen Organisationsformen offen. Da das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften aber oft Organisationsformen impliziert, die sich mit dem privatrechtlichen Instrumentarium nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten verwirklichen lassen, eröffnet Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV die Möglichkeit, dass sich Religionsgemeinschaften als öffentlich-rechtliche Körperschaften organisieren.

Bei dem Körperschaftsstatus geht es nicht um die Verleihung eines „rätselhaften Ehrentitels"[28], sondern um die Verleihung bestimmter mit dem Körperschaftsstatus verbundener Rechte. Diese ergeben sich aus der gefestigten Interpretation von Art. 137 Abs. 5 WRV und aus einfachgesetzlichen Normen, die auf diesen Status Bezug nehmen.[29] Als wesentliche Elemente des Körperschaftsstatus lassen sich die Organisationsgewalt, Dienstherrenfähigkeit, Rechtsetzungsgewalt, das Widmungs-, Parochial- und Besteuerungsrecht ausmachen. Damit haben die Religionsgemeinschaften in weit größerem Maß als in den Formen des Privatrechts die

26 *Munsonius* (Anm. 21), 99 f.

27 Nachweise bei *Heinig* (Anm. 6), 65, Fn. 146; *Heinrich de Wall:* Art. Religionsgemeinschaft, in: *Heinig/Munsonius* (Anm. 16), 200 ff.

28 *Rudolf Smend:* Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, ZevKR 1 (1951), 1 (9).

29 BVerfGE 102, 370 (371f); *Michael Brenner:* Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts zwischen Grundgesetz und Gemeinschaftsrecht, in: *Axel von Campenhausen* (Hg.): Deutsches Staatskirchenrecht zwischen Grundgesetz und EU-Gemeinschaftsrecht, Frankfurt a. M. u. a. 2003, 43 (47).

Möglichkeit, sich so zu organisieren, wie es ihrem religiösen Selbstverständnis entspricht. Der möglicherweise bestehende Hiatus zwischen privatrechtlichem Kleid und religionsrechtlicher Binnenordnung kann so überwunden werden.[30]

3. Diskursermöglichung

Dass zwischen den Religionsgemeinschaften und anderen Teilen der Gesellschaft ein Diskurs über die Gehalte der Religionen stattfindet, ist aus drei Gründen besonders angezeigt: Zum einen wurde schon darauf hingewiesen, dass der Rechtsbegriff der Religion in Abhängigkeit von dem Selbstverständnis der religiösen Subjekte zu bestimmen ist. Dieses Selbstverständnis muss in seinen wesentlichen Punkten so zur Sprache kommen und aufgenommen werden können, dass auch ohne Zugehörigkeit zu dieser Religion ihre Gehalte als solche plausibel oder wenigstens partiell nachvollziehbar werden. Es bedarf einer Vermittlung zwischen religiöser und säkularer Sprache. Zum anderen dient es dem Frieden zwischen Religionen und Weltanschauungen, wenn man mehr voneinander weiß. Vorurteile und Ängste können so abgebaut werden.[31]

Schließlich kommen die Religionen als Ressource von letztgültigem Sinn in Betracht. Die moderne, in vieler Hinsicht funktional bestimmte und arbeitsteilige Gesellschaft bildet abhängig vom Sachzusammenhang unterschiedliche Rationalitäten aus. Religionen stehen mit ihrem holistischen Ansatz und ihrem Transzendenzbezug quer zu dieser Entwicklung und gehen darin nicht auf. Sie repräsentieren die Dimension, die sich durch Rationalitäten allein nicht mehr erschließen lässt. Ihnen eignet damit ein spezifisches Sinnerschließungspotential, das im gesellschaftlichen Diskurs fruchtbar gemacht werden kann.[32]

Der Beförderung des Diskurses dienen insbesondere der Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG und die wissenschaftliche Theologie. Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach und wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Es handelt

30 BVerfGE 83, 341 (Bahai); *Heinig* (Anm. 6), 247 f. Ausführlich *Stefan Magen:* Körperschaftsstatus und Religionsfreiheit, Tübingen 2004, 197 ff.

31 Vgl. *Christoph Schwöbel:* Wissenschaftliche Theologie, in: *Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock* (Hg.): Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten, Göttingen 2011, 74 ff.

32 Vgl. *Petra Bahr:* Vom Sinn öffentlicher Religion, in: *Hans Michael Heinig/Christian Walter* (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, Tübingen 2007, 73 ff; *Jürgen Habermas:* Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001.

sich um eine klassische gemeinsame Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaften, bei der die Inhalte von der Religionsgemeinschaft bestimmt werden. Der konfessionelle Religionsunterricht dient zum einen der Persönlichkeitsbildung, zum anderen dazu, Kindern und Jugendlichen im Feld der Religionen und Weltanschauungen Orientierung zu geben und sie über die Religion, in der sie aufwachsen, sprachfähig zu machen.[33]

Die wissenschaftliche Theologie steht in zwei Systemzusammenhängen.[34] Einerseits ist sie Wissenschaft wie andere Wissenschaften auch und befleißigt sich einer vernunftgeleiteten, historisch-kritischen Erforschung bestimmter Phänomene, die an andere Wissenschaftsdiskurse anschlussfähig ist. Damit stehen die Einzeldisziplinen zwangsläufig in einem engen Zusammenhang zu ihren „profanen" Bezugswissenschaften wie Altphilologie, Altorientalistik, Geschichtswissenschaft und Philosophie. Andererseits ist die Theologie auf eine bestimmte Religionsgemeinschaft bezogen und nimmt an religiöser Kommunikation rezeptiv und prägend teil. Aus diesem Bezug ergibt sich auch der Kanon der Einzeldisziplinen, die zur Theologie gehören. Die Theologie ist konstitutiv zugleich in den wissenschaftlichen und den religionsgemeinschaftlichen Kommunikationszusammenhang eingebunden. Für sie sind darum zugleich das Prinzip der religiösen Authentizität und das der rationalen Kommunizierbarkeit leitend.[35]

Das große Interesse des Staates daran, dass die Theologie der Religionen wissenschaftlich im Zusammenhang der Universitäten betrieben wird, ist historisch an der Verpflichtung abzulesen, dass Geistliche wenigstens drei Jahre an einer deutschen Universität studiert haben sollen (Triennium). Diese Regelung geht u. a. auf den Kulturkampf zurück und hat in den Staatskirchenverträgen und Konkordaten ihren Niederschlag gefunden.[36] Gegenwärtig sind die Bemühungen zu nennen, Islamische Theologie an den Universitäten zu etablieren, wie dies auch durch den Wissen-

33 *Ev. Kirche in Deutschland:* Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität, Denkschrift 136, 1994, 26 ff.

34 *Hendrik Munsonius:* Einführung nichttheologischer Doktorgrade an theologischen Fakultäten?, in: *Hans Michael Heinig/Hendrik Munsonius/Viola Vogel* (Hg.): Organisationsrechtliche Frage der Theologie, Tübingen 2013, 129 (135 ff).

35 *Christoph Schwöbel:* Wissenschaftliche Theologie. Ausbildung für die Praxis der Kirche an staatlichen Universitäten im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: *Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock* (Hg.): Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten, Göttingen 2011, 56 (65).

36 *Ernst-Lüder Solte:* Theologie an der Universität, München 1971, 103 ff.

37 Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Drs. 9678–10, 29.1.2010; *Hans Michael Heinig:* Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen in Deutschland, ZevKR 56 (2011), 238 ff; *Janbernd Oebbecke:* Islamische Theologie an deutschen Universitäten, ZevKR 56 (2011), 262 ff.

schaftsrat empfohlen worden ist.[37]

III. Wechselwirkungen

Religion, Öffentlichkeit und Recht treten miteinander in Wechselwirkung. Religion wirkt sich durch Gestaltung oder Verweigerung in zuweilen produktiver oder destruktiver Weise auf die gesellschaftliche Wirklichkeit aus. Indem sich Religionsgemeinschaften der öffentlichen Auseinandersetzung stellen, können sie einerseits Einfluss nehmen, setzen sich aber auch dem Einfluss der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. Religionsgemeinschaften sind für ihr Handeln in der Welt auf Rechtsformen angewiesen. Der säkulare, freiheitliche Staat bietet den Religionsgemeinschaften einen Handlungsrahmen, in dem sie gemäß ihrem Selbstverständnis agieren können. Das Recht ist jedoch nicht statisch, sondern unterliegt Gestaltungs- und Wandlungsprozessen.[38] In die Entwicklung des Rechts fließen explizit oder implizit die religiösen Wertungen wie auch die Wahrnehmung von religiösen Subjekten, Institutionen und Prozessen durch die Beteiligten ein. Darüber bedarf es der öffentlichen Auseinandersetzung. Pluralität ist zwar anstrengend aber um der Freiheit, der Demokratie und des Friedens willen nicht zu hintergehen.

38 *Niklas Luhmann:* Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft, in: *ders.,* Ausdifferenzierung des Rechts, Frankfurt a. M. 1999, 113 ff.

Religion und die atheistische Option



Thomas Schärtl[1]

Der Begriff der *Öffentlichkeit*, der im Hintergrund der folgenden Überlegungen eine mittelbare (aber eben nur: mittelbare) Rolle spielt, soll hier im Sinne einer Schlüssel- und Wurzelmetapher der *Agora* verstanden werden. Das Spannungsfeld von Religion und Öffentlichkeit wäre damit als Problem der Sichtbarkeit von *Religion auf der Agora* zu interpretieren. Gegeben wären damit auch spezifische Gebote und Verbote, die von dem, der die Agora betritt, zu beachten erwartet werden. Religionssoziologisch wäre in diesem Rahmen die Frage interessant, wie sich die Agora im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert verändert hat, ob zum Beispiel von der Religion und ihrer Theologie mehr Diskursivität und Argumentationsbereitschaft erwartet oder ob von der religiösen Praxis ein Zurückdrängen in die Unsichtbarkeit gefordert wird. Diese Dinge legen sich nahe, wo die Agora mehr und mehr von einer Atmosphäre negativer Religionsfreiheit durchherrscht wird.

Aber um diese Fragen geht es nicht primär in den folgenden Ausführungen. Es geht eher um eine Rahmentheorie, die uns zu sehen hilft, wie der neue Atheismus die Stellung von Religion auf der Agora beeinflussen könnte. In der Oberflächenwahrnehmung könnte man dabei zunächst an Aktivitäten wie die der Giordano-Bruno-Stiftung denken, die sich mit einem fast kirchlich-missionarischen Eifer der atheistischen Sache annimmt und dabei nicht nur etablierte Kirchen und Religionen mit Verdacht überzieht, sondern grundsätzlich die Auffassung vertritt, dass es beim Atheismus um eine inhaltlich zu füllende Sache gehe, die sich eben nicht mit der Ablehnung des

[1] Thomas Schärtl ist Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Theismus sich erschöpft.[2] Um zu ermessen, wo und wie der Atheismus die Religion trifft, wird in den folgenden Überlegungen ein Umwegverfahren eingeschlagen. Die Kernthese soll aber an dieser Stelle schon offen benannt werden: Der neue Atheismus offenbart, dass es inzwischen eine nichtreligiöse Option gibt, die eine echte Option darstellt und nicht allein eine Optionsverweigerung ist. Zudem legt die öffentliche Sichtbarkeit des sogenannten neuen Atheismus nahe, dass der Atheismus als Option nicht nur Zugang zur Agora, sondern dort bereits einen festen Platz besitzt.

1. Religiöse Sprache

Gleich an den Anfang soll eine weitere These gestellt werden – die These nämlich, dass die christlich-religiöse Sprache, so wie sie in den etablierten Kirchen vermittelt wurde, immer weniger gebraucht und immer weniger verstanden wird. Diese These hat eine heuristische Voraussetzung, die Religion in Analogie zu Sprache betrachtet (wobei Analogien dieser Art ja immer eine gewisse Perspektivenbeschränkung bedeuten) und die sich bei der Frage, warum es Relevanz- und Plausibilitätsverluste gibt, auf die religiöse Sprache konzentriert. Dabei muss jedoch bereits im Vorfeld der Eindruck vermieden werden, der Atheismus sei in irgendeiner Weise für den Relevanzverlust der religiösen Sprache verantwortlich. Das Verhältnis, das hier aufzuspüren ist, ist sicher nicht das von Ursache und Wirkung, aber auch nicht einfach das von Krankheit und Symptom. Die Zusammenhänge sind komplexer und gerade deswegen wird im Folgenden der Umweg über die religiöse Sprache und über die Analogie von ‚Religion als Sprache' gewählt.

Dieser Ansatz, der auf dem Boden der genannten Analogie steht, ist aber keineswegs selbstverständlich; es könnte die Gefahr bestehen, das Phänomen Religion zu verzeichnen, wenn man es seinerseits im weitesten Sinne als Zeichensystem versteht. Denn sofort hätte man die Frage zu beantworten, was in der Religion Zeichen ist und was genau bezeichnet werden soll. Es soll daher nur etwas deutlich Bescheideneres behauptet werden, nämlich dass die Sprachanalogie einen enormen heuristischen Wert hat. Ein Beispiel liefert Clifford Geertz in seiner Definition von Religion:

[2] Zu inhaltlichen Differenzierungen beim sog. neuen Atheismus vgl. weiterführend *Thomas Schärtl:* Der Neue Atheismus und seine Herausforderungen, in: Una Sancta [2] (2012), 90–102. Auf eine weitere inhaltliche Auseinandersetzung mit dem neuen Atheismus wird im Folgenden verzichtet, da ich das an anderer Stelle schon versucht habe. Vgl. auch *Thomas Schärtl:* Neuer Atheismus: Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 147–161.

„[E]ineReligion ist
(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“[3]

In Geertz' Definition werden (neben der Tatsache, dass er einen wohl individualistisch verkürzten Religionsbegriff vorlegt) auch sofort die Nachteile offensichtlich, die die Sprachanalogie haben kann: Zum einen waltet hier ein eigenwilliger Dualismus zwischen Zeichen und Bezeichneten, der im Tonfall den religiösen Symbolsystemen nur einen ‚scheinbaren Wirklichkeitswert' unterstellt. Bei diesem Problem geht es nun nicht primär um die Frage, ob religiöse Symbolsysteme in einem fragwürdigen Sinne ‚bloß' mythisch sind; eher geht es darum, dass keineswegs klar ist, welche epistemische Warte es uns je gestatten könnte, zwischen vermeintlichen und echtem Wirklichkeitswert unterscheiden zu können. Dass wir religiösen Symbolsystemen – und zwar besonders dann, wenn es sich um sogenannte archaische oder untergegangene handelt – mit Fremdeln begegnen, liefert keinen brauchbaren Anhaltspunkt für eine Kriteriologie des Wirklichkeitssinnes. Zum anderen zeigt sich in der genannten Definition ein gewisser Hang zum religionsphilosophischen bzw. religionstheoretischen Non-Realismus und Non-Kognitivismus, der in voller Radikalität (wie sie Geertz vielleicht nicht beabsichtigt hätte) nicht von einer Wahrheitswertfähigkeit religiöser Aussagen bzw. Äußerungen ausgehen kann. Was von Religion bliebe, wäre dann in der Tat nur ein Erzeugen von Stimmungen und Motivationen. Andererseits trifft Geertz doch eine wesentliche Absicht von Religion, wenn er schreibt:

„Die religiöse Perspektive unterscheidet sich von der *Common sense*-Perspektive dadurch, daß sie […] über die Realitäten des Alltagslebens hinaus zu umfassenderen Realitäten hinstrebt, die jene korrigieren und ergänzen. Es geht ihr nicht um ein Einwirken auf diese umfassenderen Realitäten, sondern um ihre Anerkennung, um den Glauben an sie. Von der wissenschaftlichen Perspektive unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Realitäten des Alltagslebens nicht aufgrund institutionalisierter Zweifel in Frage stellt, die die feststehenden Aspekte der

[3] *Clifford Geertz:* Religion als kulturelles System. In: *Ders.:* Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. [8]2002, 44–95, hier 48.

> Welt in einen Strudel probabilistischer Hypothesen stürzen, sondern auf der Grundlage von Wahrheiten, die nach ihrem Dafürhalten umfassenderer und nicht-hypothetischer Natur sind. Ihr Losungswort ist Hingabe, nicht Distanz; Begegnung, nicht Analyse. Von der Kunst schließlich unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich von der Frage der Faktizität nicht löst und nicht absichtlich eine Aura des Scheins erzeugt, sondern das Interesse am Faktischen vertieft und eine Aura vollkommener Wirklichkeit zu schaffen versucht."[4]

Sehen wir von den Einlassungen zum Kunstbegriff einmal ab – Geertz trifft eher Design als Kunst in seiner Charakterisierung –, so können wir diese Feinbestimmung der Religionsdefinition doch beibehalten, wenn wir die Darlegung des Impetus von Religion stehen lassen. Der non-realistische Unterton ist noch nicht ganz verschwunden, aber doch schon milder geworden.

Um natürlich alle diese Gefahren, die sich einstellen, wenn man die Analogie von Religion und Sprache zu weit treibt, zu umgehen, soll das Augenmerk im Folgenden auf dem Phänomen der ‚religiösen Sprache' liegen. Die gesamte Fragestellung wird damit etwas vereinfacht. Um aber auch hier nicht schon im Ansatz mit unabsehbaren Fragen aufgehalten zu werden, sei hier die These gewagt, dass wir im Normalfall sehr gut zwischen religiöser und nicht-religiöser Sprache zu unterscheiden wissen – und zwar selbst dann, wenn es uns nicht gelänge, eine klare und eindeutige Definition von „Religion" anzugeben. Zu Grunde zu legen ist allerdings ein etwas erweiterter Begriff von Sprache – ein Begriff von *Sprache*, der auch alles bedeutungsvolle Tun, durch das etwas kommuniziert werden kann, als Sprache auffasst. Nehmen wir diesen weiteren Begriff als Ausgangspunkt, so können wir – wie Peter Winch dies an einem Gedankenexperiment verdeutlicht hat – religiöse Sprache im weiteren Sinne auch dann schon identifizieren, wenn wir über die im Hintergrund liegenden religiösen Auffassungen und Überzeugungen vielleicht (noch) gar nicht im Bilde sind oder wenn uns diese Überzeugungen (gemessen etwa an den eigenen religiösen Überzeugungen) extrem befremdlich vorkommen:

> „Stellen wir uns einen Stamm vor, dessen sprachliche Äußerungen nichts enthalten, was wir als Äußerung ‚religiöser Überzeugungen' gelten lassen möchten. Es gibt bei diesem Stamm jedoch bemerkenswerte Gebräuche. Nehmen wir an, diese Leute leben im Gebirge. Wenn einer der Angehörigen des Stammes stirbt, wird er mit einer gewissen zeremoniellen Förmlichkeit begraben oder verbrannt. Zu dieser Zeremonie

4 *Geertz,* Religion, 77.

gehört vielleicht eine Weile stummer Betrachtung der Berge, womöglich werfen sie sich vor den Bergen nieder. Ähnliche Handlungen werden auch in anderen wichtigen Augenblicken des Stammeslebens vollzogen: wenn geheiratet wird, aus Anlaß einer Geburt, wenn der Jüngling unter die Erwachsenen aufgenommen wird."[5]

Peter Winch bietet uns also einen weit gefassten Begriff der religiösen Sprache – zu ihr würde also auch das gehören, was wir als rituelle Sinndeutung beschreiben könnten, die als Sinndeutung auch dann noch einen religiösen Charakter behält, wenn kein expliziter Bezug zu einer transzendenten Realität auszumachen ist. Im ‚Sprachspieltest' wären wir also in der Lage, die folgenden Sätze

(a) „Denn durch dein Heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst."
(b) „Wer wandeln will wie Gott auf dieser Erde, muss sterben wie ein Weizenkorn."
(c) „Zur Geburt unseres Kindes laden wir alle Freunde und Verwandten ein, mit uns im Garten einen Apfelbaum zu pflanzen."
(d) „Wir wollen den Umzug nach München mit einer kleinen House-Warming-Party begehen."
(e) „Menschen, die eine derartige Aura besitzen, sind sicher begabte Lehrer."

von

(f) „Ursula von der Leyen fordert eine neue Grundrente für alle."

klar zu unterscheiden und (a) und (b) dabei *eindeutig* als Sätze zu identifizieren, die zu einer religiösen Sprache gehören, die eine lange christliche Tradition hat. Schwieriger ist es sicher bei den Sätzen (c) bis (e). Nimmt man Peter Winch als Ausgangspunkt, so müssten wir zumindest (c) und (e) als religiöse Sätze stehen lassen. Denn wenn diese Sätze nur einigermaßen ernst geäußert werden, kommen in ihnen rituelle Wirklichkeitsdeutungen zum Tragen, die typisch für Religion sind. Satz (d) ist hier das Problem, markiert aber bereits eine Art Problemposition, die derzeit immer wieder diskutiert wird: Wenn nämlich in Satz (d) – so seltsam und kontraintuitiv sich dies zunächst anhören mag – ein religiöser Satz vorliegen sollte, dann ist Religion ein allgegenwärtiges, quicklebendiges Phänomen. Und wir wären gezwungen, die Frage nach dem Fremdwerden von Religion als Veränderung des religiösen Sprechens, des religiösen Wortschatzes oder der Vorliebe für bestimmte religiöse Sprachen (im Gegensatz etwa zu traditionsbeladenen anderen) zu beschreiben. Eindeutig ist die Zuordnung sicher bei Satz (f), der zu einer nichtreligiösen Alltagssprache gehört.

[5] *Peter Winch:* Bedeutung und religiöse Sprache. In: *Ders.:* Versuchen zu verstehen, Frankfurt a. M. 1992, 149–182, hier 153 f.

Diese ersten Differenzierungen können nun dabei helfen, dass ein Grundgefühl jede Diagnostik der gegenwärtigen Lage von Religion in den westlichen Gesellschaften beherrscht: ein Gefühl des Sprachverlustes, das begrifflich genauer artikuliert und damit auch analysiert werden kann. Auch wenn die radikale Säkularisierungsthese, die sozialphilosophische Ansätze von der Aufklärungszeit bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt hatte,[6] endgültig falsifiziert ist, weil wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts nun doch nicht in einer areligiösen Welt leben bzw. weil Aufklärung plus Modernität nicht notwendig Areligiosität implizieren,[7] so hat dies leider keinen positiven Effekt auf die christlich-religiöse Sprachtradition. Überall wird ein Verlust an Sprachkompetenz, ein Verlust an Vokabeln und (um in diesem Bild zu bleiben) an Regelbeherrschung beklagt. Aber was heißt es nun genau, wenn wir beklagen, Religion sei eine Fremdsprache geworden?

Einen eindrücklichen Anhaltspunkt liefert eine Fotografie, die das Bistum Regensburg vor Monaten auf ihrer Homepage veröffentlicht hatte: Es zeigt die Einzugsprozession des Domkapitels und der Bischöfe zur Exequienliturgie für den verstorbenen, emeritierten Regensburger Weihbischof. Am Rand des Bildes kann man allerlei Menschen erkennen, die offenkundig dem Einzug zuschauen, interessiert, fasziniert; manche fotografieren. Andere blicken von ihren Kaffeetassen hoch, halten die Hand vor die Augen, um sich einen Reim auf die Ereignisse zu machen. Diese Menschen hätten natürlich auch andere Optionen gehabt. Sie hätten sich sofort der Prozession anschließen können, um den Gottesdienst mitzufeiern. Sie hätten die Prozession ehrfürchtig betrachten, rituell von den Bischöfen Segen erbitten können etc. Nichts davon passiert; die Menschen, die am Rande stehen ‚spielen' (und dieser Ausdruck sei hier sehr allgemein und ohne irgendwelche Untertöne verwendet) im wahrsten Sinne des Wortes nicht mit. Sie bleiben daneben stehen und verweigern sich, wenigstens ein Minimum an religiöser Umgangssprache zu sprechen – um von der Hochsprache ganz zu schweigen. Natürlich wäre zu diesem Bild noch mehr zu sagen: Der Einzug des Presbyteriums zusammen mit dem Bischof ist auch eine rituelle Abbildung von Macht- und Autoritätsverhältnissen. Aber diese Abbildung geht in diesem Fall ins Leere. Der Sinn des Spieles lebt da-

6 Vgl. *Hans Joas:* Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, 29–34.

7 Vgl. *Ders.,* Glaube als Option, 42.

von, dass Menschen, die die Option haben, das Spiel sinnvoll und aktiv mitzuspielen, diese Option auch nützen.[8] Aber das geschieht nicht. Aus dem bedeutungstragenden Liturgie-Spiel ist ein Spektakel geworden, eine Attraktion, die man bestaunt oder amüsant findet. Dieses Bild zeigt passgenau, was gemeint sein könnte, wenn Religion fremd wird: Menschen nehmen die Option, eine bestimmte (religiöse) Gebrauchssprache zu sprechen, indem sie zum Beispiel bestimmte rituelle Ausdrucksformen artikulieren, nicht wahr. Für sie sind derartige Artikulationsformen buchstäblich eine Fremdsprache geworden.

Aber warum wird Religion als Sprache fremd? Das eben gewählte Beispiel zeigt, dass dies mit einem Funktionsverlust zu tun hat, den wir allerdings noch genauer untersuchen müssen.

Auf der Linie der Analogie liegt es, uns kurz über die Funktionen von Sprache zu verständigen, um ermessen zu können, wie und warum Religion als Sprache (und darin auch die religiöse Sprache) fremd wird. David Lewis hat eine Definition von Sprache vorgeschlagen, die die Beziehung des Sagens zum Aussagen von Wahrheit ins Zentrum rückt:

> *„Was ist eine Sprache?* Etwas, das gewissen Ketten von Laut- bzw. Zeichentypen Bedeutungen zuweist. Sie könnte daher eine Funktion sein, eine Menge von geordneten Paaren von Ketten und Bedeutungen. Die Entitäten im Bereich der Funktion sind gewisse finite Folgen akustischer Lauttypen oder schriftlich fixierbarer Zeichentypen. Wenn – im Bereich einer Sprache L ist, wollen wir – einen *Satz von L* nennen. Was könnte eine Bedeutung eines Satzes sein? Etwas, das dann, wenn es mit faktischer Information über die Welt – bzw. mit faktischer Information über *jede* mögliche Welt – kombiniert wird, einen Wahrheitswert ergibt. Sie könnte daher eine Funktion von Welten in Wahrheitswerte sein – oder einfacher, eine Menge von Welten."[9]

Ein wenig klingt diese Definition wie die der frühen orthosprachlichen Richtung der frühen analytischen Philosophie, deren Augenmerk auf dem konstatierenden Aspekt der Sprache lag und dabei auf der Untersuchung der ‚Darstellung von Sachverhalten'. Bei Lewis ist dies allerdings abgemildert durch den Bezug zu möglichen Welten, so dass die Sprache sinnvoll schon dann ist, wenn sie darstellt, was der Fall sein könnte oder sein sollte.

[8] Vgl. *Ludwig Wittgenstein:* PU § 204: „Ich kann etwa, wie die Sachen stehen, ein Spiel erfinden, das nie von jemandem gespielt wird. – Wäre aber auch dies möglich: Die Menschheit habe nie Spiele gespielt; einmal aber hat Einer ein Spiel erfunden, – das allerdings nie gespielt wurde?"

[9] *David Lewis:* Die Sprachen und die Sprache. In: *Georg Meggle* (Hg.): Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Frankfurt a. M. 1993, 197–240, hier 197.

Allerdings sind für Lewis mögliche Welten sozusagen objektive (ontologische) Größen, so dass das *Universe of Discourse* aller möglichen Welten jene Bezugsgröße darstellt, die im weitesten Sinne als Referenzgarant des Sprechens aufkommen kann.[10] Natürlich stellt auch Lewis nicht in Abrede, dass es andere Funktionen von Sprache (genauer: des Sprechens) gibt, die sich eben nicht im Darstellen erschöpfen.[11] Und es ist ihm auch bewusst, dass Sprache eine soziale Größe darstellt:

> „Was ist Sprache? Ein soziales Phänomen, ein Teil der Naturgeschichte des Menschen; ein Bereich menschlichen Handelns, in dem Ketten akustischer Laute geäußert und Ketten von Zeichen niedergeschrieben werden; ein Bereich, in dem wir mit Gedanken bzw. Handlungen auf die von den anderen in dieser Weise produzierten Laute bzw. Zeichen reagieren.
> Diese verbale Tätigkeit ist größtenteils rational. Wer gewisse Laute oder Zeichen produziert, tut dies aus einem bestimmten Grund. Er weiß, dass ein anderer, der seine Laute hört bzw. seine Zeichen sieht, in der Lage ist, gewisse Annahmen zu machen bzw. auf eine gewisse Art und Weise zu handeln."[12]

Aber wie kommen diese beiden, von Lewis selbst als antithetisch bezeichneten Auffassungen von Sprache zusammen? Wie verbinden sich das Darstellen von Sachverhalten in möglichen Welten (also der Umstand, dass das Sagen unter einen generellen Wahrheitsvorbehalt gestellt ist) mit der Tatsache, dass Sprache *tout court* eine soziale Praxis ist, die auf Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen aufruht und diese erzeugt? Das Zwischenglied, das Lewis hier einfügt, ist die Konvention:

> „Meinem Vorschlag zufolge handelt es sich bei der Konvention, derzufolge eine Population eine Sprache *L* verwendet, um eine Konvention der *Wahrhaftigkeit* und des *Vertrauens* in *L.* In *L* wahrhaftig zu sein, heißt, in einer gewissen Art und Weise zu handeln: Niemals zu versuchen, irgendwelche Sätze von *L* zu äußern, die nicht wahr in L sind. Irgendwelche Sätze von L also nur dann zu äußern, wenn man glaubt, daß sie wahr in *L* sind. In *L* Vertrauen zu haben, heißt, seine Annahmen auf eine gewisse Art und Weise zu bilden: Den andern Wahrhaftigkeit in *L* zuzuschreiben und somit auf eine durch andere gemachte Äußerung eines Satzes von *L* hin in der Regel anzunehmen, daß der geäußerte Satz wahr in *L* ist."[13]

Man könnte zunächst naiv fragen, ob Lewis den Wahrheitsvorbehalt des Sagens nicht zu streng und zu optimistisch an die Wahrhaftigkeitsverpflichtung für die Sprecher bindet. Gibt es nicht auch das Lügen oder das Imaginieren?

10 Vgl. *Lewis,* Sprache, 214 f.
11 Vgl. *Lewis,* Sprache, 210 f.
12 *Lewis,* Sprache, 197.
13 *Lewis,* Sprache, 202 f.

Aber vielleicht müssen wir uns daran erinnern, dass das Lügen ein parasitäres Phänomen ist, das nur dann funktioniert, wenn man eine Sprache hat und kennt, wenn man schon alle jene Fertigkeiten und Kompetenzen besitzt, die einem helfen, sich in einer Sprache ohne Hindernisse und gleichsam blindlings zu orientieren. Schon schwieriger ist der Fall des Imaginierens (und Fingierens) zu beurteilen; immerhin geht es dabei allenfalls am Rande um das Darstellen von in unserer Welt bestehenden Sachverhalten.

Aber womöglich lässt sich auch dieses Phänomen in dem von Lewis entwickelten Schema verstehen. Stellen wir uns dafür jene bayrische Nostalgikergruppe der Königstreuen vor, die am Starnberger See den Jahrestag des Todes von Ludwig II. feiert und für dieses Zeremoniell sogar entsprechend kostümiert auftritt. Vielleicht finden wir keinen Zugang zu diesem Zeremoniell, finden es ein wenig schräg und aus der Zeit gefallen, weil wir unterstellen, dass die Teilnehmer/innen hier in eine untergegangene Welt flüchten, die mit unserer Welt nicht viel zu tun hat. Aber selbst wenn wir hier irritiert sind, räumen wir dieser Gruppe doch noch eine gewisse Vernünftigkeit ein, sobald wir verstehen, dass das Handeln dieser Gruppe bestimmten Regeln folgt,[14] von transparent zu machenden Überzeugungen getragen ist und in konsistente Konventionen eingesenkt bleibt. Wir können sogar sagen, dass die Sprache, die diese Gruppe benutzt (und die in Teilen nicht unsere Sprache ist), sich auf eine mögliche Welt bezieht, deren Relevanz im Kontrast zu unserer möglichen Welt besteht: Diese seltsame Ludwig-II-Welt ist eine idealisierte Kontrastwelt zur aktualen Welt. Diese Perspektive ist im Übrigen für die Bewertung der religiösen Sprache nicht ganz belanglos; denn gewisse Teile der religiösen Sprache – denken wir an die Implikationen eschatologischer Aussagen etc. – haben ihren Wert darin, dass eine ideale Welt (eine vollkommen gerechte Welt, eine Welt ohne Tod, eine Welt ohne Böses) imaginiert wird, die in einen Gegensatz zur aktualen Welt (bzw. zu unseren Erfahrungen der aktualen Welt) gesetzt wird – ein Gegensatz, der zur Tiefendiagnostik der als wirklich erfahrenen Welt Anlass gibt.

Mit diesen Überlegungen lässt sich nun auch das Phänomen des religiösen Sprachverlusts in seiner ganzen Breite erfassen. Wir können nämlich (kursorisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit in der folgenden Auflistung) konstatieren, dass eine Sprache dann zur Fremdsprache wird, wenn

a) die Regeln, die durch Sprachkonventionen bewahrt werden, nicht gelernt oder vermittelt werden können,[15]

14 Vgl. *Wittgenstein,* PU § 206.

15 Einen solchen Fall hat *Ludwig Wittgenstein* in der Parabel von der Erkundung eines fremden Landes beschrieben; vgl. *Wittgenstein,* PU § 207.

b) Konventionen zerfallen und Vertrauensverhältnisse erodieren, weil das Vertrauen in die Darstellungsfunktion einer Sprache bzw. eines wichtigen Teils der relevanten Ausdrücke einer Sprache erlischt,
c) Überzeugungen, die die Sprachkonventionen stützen, fragwürdig werden und einem permanenten Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind,[16]
d) die für das Bedeutungstragen verantwortliche mögliche Welt außer Sichtweite gerät oder (im schlimmsten Fall) in den ontologischen Scheol der *unmöglichen* Welten wandert,
e) alle jene Kontexte (Äußerungskontexte), Äußerungsbedingungen und Lebensformen verschwinden, die die Vitalität einer bestimmten Sprache bzw. Sprachpraxis garantieren und in denen die elementaren Begriffsschemata unserer Weltorientierung realisiert werden.

Vor allem der an letzter Stelle genannte Punkt geht über David Lewis hinaus, insofern als Äußerungskontexte und Lebensformen im Sinne Wittgensteins[17] präkonventionelle Gegebenheiten darstellen. Das heißt: Es liegt nicht in unserem direkten Ermessen, Äußerungskontexte zu produzieren, zu eliminieren, zu modifizieren bzw. Lebensformen zu erzeugen oder zum Verschwinden zu bringen. Unser Einfluss darauf ist stark vermittelt – etwa so wie wir durch gesunde Lebensweisen unser Lebensalter beeinflussen, aber nicht vollständig kontrollieren können.

Schon auf den ersten Blick können wir jetzt sehen, wie und wo der Atheismus erodierend auf die religiöse Sprache wirken kann: Es ist Punkt (c); der Atheismus lässt tragende Überzeugungen fragwürdig werden. Aber dieses Fragwürdigwerden hätte keine so umfassenden Auswirkungen, wenn es nicht jene Sprachverlustfaktoren gäbe, die in den Punkten a, b, d und e angesprochen wurden. Der neue Atheismus kann eigentlich nur deshalb eine gewisse Kraft entfalten, weil es vor allem den Faktor (e) gibt, nämlich den Zerfall der die Glaubenssprache prägenden Lebensformen – ein Zerfallen, das von einer ganzen Reihe von kontingenten Faktoren beeinflusst ist.

Sprachphilosophisch ist dieser letzte Punkt noch einmal von ganz besonderem Interesse; denn es macht sich an diesem Punkt (e) eine kulturalistische Deutung fest. Für sie lieferte schon Wittgenstein einige inspirierende Impulse, wenn er schreibt:

16 Überzeugungen – gerade dann, wenn sie grundlegende Überzeugungen sind – leben davon, dass sie weitgehend unbehelligt in Kraft sind, um eine ‚reibungslose' Sprachpraxis zu gewährleisten.

17 Vgl. *Wittgenstein,* PU § 23.

„Vergleiche einen Begriff mit einer Malweise: Ist denn auch nur unsere Malweise willkürlich? Können wir nach Belieben eine wählen? (z. B. die der Ägypter). Oder handelt sich's da nur um hübsch oder häßlich?[18]

Wittgenstein geht es hier nicht mehr nur um Ausdrücke und die Gestalt von Ausdrücken, sondern um die Begriffsschemata selbst, die wir in unserer Welterfassung prägen und sprachlich in Dienst stellen. Es gibt für diese Schemata keine, von oben herab verordnete absolute Richtigkeit, kein Bemessen an Fakten, die uns in einer gewissen Direktheit bestimmte Schemata aufnötigen würden und andere gar nicht erst zum Zuge kommen lassen.[19] Sicherlich bedingt unsere menschliche Natur diese Begriffsschemata in einer gewissen Weise; aber dieses Bedingen ist so indirekt wie der vernünftige Lebensstil eine gesunde körperliche Verfassung ‚bedingen' kann.[20] Ein anderer, im obigen Zitat angesprochener Punkt ist ebenfalls interessant: eine Malweise ist ein kulturelles Gut. Normalerweise können wir sie uns nicht einfach so aussuchen, selbst wenn wir andere Malweisen kennen oder imitieren können. Wenn wir in unserer Zeit verständlich bleiben wollen, so denkt Wittgenstein, so müssen wir den stilistischen Gepflogenheiten der jeweiligen Zeit auch folgen. Analoges gelte für die sprachliche Verständigung. Was Wittgenstein gleichwohl nicht antizipiert hatte, ist die Situation, die wir im Kunstwort als Postmoderne bezeichnen. Diese Situation, in der wir uns religionsphilosophisch und religionspädagogisch ohne allen Zweifel befinden, lässt als das geradezu fröhliche und unbeschwerte Nebeneinander verschiedener Sprachen – oder in Wittgensteins Bild – von verschiedenen ‚Malstilen' verstehen. Wir sind in der Lage, den Stil zu wählen, weil es keinen vorgeschriebenen, dominanten Stil zu geben scheint, dem wir aus Verständlichkeitsgründen heraus folgen müssten. Die Wahl der Sprache ist damit direkter möglich, als Wittgenstein dies vorschwebte; die Verbindung von Sprechen und der Evaluierung unserer Überzeugungen ist nötiger geworden. Um es etwas drastisch zu formulieren: Die Situation der Postmoderne ist eine Situation ohne Muttersprache.

18 *Wittgenstein:* PU II, xii (= WW, Bd. 1, 578).

19 Dies ist bei *Wittgenstein* noch stärker dort zu finden, wo er die ‚Unabhängigkeit' der Grammatik von Fakten (Sachverhalten in der Welt) betont. Vgl. dazu *Peter M. S. Hacker:* Wittgenstein: Mind and Will. Vol. 4 of an Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, Part I: Essays. Oxford 2000, 74–78.

20 Vgl. *Wittgenstein* PU II, xii, 578: „Ich sage nicht: Wären die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinne einer Hypothese). Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, – der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen an-

Ein interessantes Indiz ist die Weise, wie der Ausdruck „Sprachspiel" von Jean-Francois Lyotard im Gegensatz zu Wittgenstein gedeutet wird: Bei Wittgenstein ist Sprachspiel eine sinnvolle sprachliche Tätigkeit, die verständlich ist, wenn sie Regeln entsprechend erfolgt. Nicht ohne Grund benutzt Wittgenstein Tätigkeitswörter, um dies zu beschreiben.[21] Sprachspiele können voneinander unabhängig sein, aber auch miteinander verbunden werden (so wie man die Spielregeln von Volleyball und Sandlaufen kombinieren kann und dann ein neuartiges Spiel, nämlich Beach-Volleyball, erhält). Sprachspiele können einfach und komplex sein, wobei die komplexen ihren Wurzelgrund in einfacheren Sprachspielen haben. Der Wechsel von Spielen ist kein Problem, weil die Sprache ja eine Vielzahl von verschiedenen Tätigkeiten zulässt, ja sogar benötigt.[22] Für Lyotard jedoch sind Sprachspiele gegeneinander abgeriegelte Sinnbezirke,[23] die man betreten und verlassen kann, die man aufsuchen und erkunden kann, die aber u. U. gegeneinander abgeriegelt sind und daher auch nicht miteinander kombiniert werden können. Dieses Bild von Sprache ist nicht Wittgensteins Bild von Sprache. Aber es ist ein Bild von Sprache, das in die Postmoderne passt, weil eben diese Epoche dadurch gekennzeichnet ist, dass selbst primitive sprachliche Tätigkeiten auseinanderzudriften beginnen, dass komplexe Sprachspiele als abriegelbar empfunden werden.

3. Die religiöse Option und die Optionen

In gewisser Weise ist die postmoderne Benutzung des Wortes „Sprachspiel", die der Diagnose einer parzellierten Sprachsituation dienen soll, ein Vehikel, mit dem die postmoderne Situation verstärkt, wenn nicht sogar heraufbeschworen werden kann. Hans Joas hat in einer instruktiven vergleichbaren Diagnose die hier sprachtheoretisch skizzierte Situation als Situation einer Optionsvermehrung beschrieben.[24] Wenn sich Optionen zu neuen oder alternativen religiösen Artikulationen oder sogar (zum sozial weder sanktionierten noch begrüßten) Verzicht auf diese Artikulation auftun, dann hat dies natürlich einen Einfluss auf die tradierten Sprachkonventionen und Sprachmonopole. Joas mahnt uns aber auch, wenn er schreibt:

ders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden."

21 Vgl. *Wittgenstein,* PU § 23.

22 Vgl. *Wittgenstein,* PU §§ 21, 24.

23 Vgl. *Jean-Francois Lyotard:* Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1999, 36–41, bes. 39–41.

24 Vgl. *Joas,* Glaube als Option, 146 f.

„Wir sollten uns deshalb vor einer leichtfertigen kulturkritischen These hüten, der zufolge Optionsvermehrung und Pluralismus Hauptursachen für die Erschwerung der Weitergabe des Glaubens seien. Die entsprechenden Diagnosen machen zwar mit Recht darauf aufmerksam, dass es die Gefahr eines Eklektizismus oder ‚Donjuanismus' […] auf dem Gebiet der Religion gibt, aber sie irren, wenn sie diese Gefahr wie eine zwangsläufige Folge schildern. Solche Diagnosen verkennen, wie wenig die Gewissheit in unseren Personen-, Wert-, und Glaubensbindungen von der Einsicht in die Entstehung affiziert wird. Wir leben in kontingenter Gewissheit. Weil solche Diagnosen dies verkennen, resignieren ihre Anhänger leicht gegenüber der Aufgabe, die von ihnen empfohlene Option zu einer lebendigen Option zu machen. Die Individuen erleben nämlich nicht alle verfügbaren Optionen als lebbar, als wirklich attraktiv für sie auch nur in einem potentiellen Sinn. Diese Lebendigkeit hängt vielmehr ab von den Fähigkeiten derer, die diese Option vertreten und vorleben […]."[25]

Joas benutzt hier die Terminologie von William James, der in seinem *Will To Believe* zwischen verschiedenen Gattungen von Optionen unterschieden hat.[26] Deshalb lohnt es sich, an dieser Stelle einen kleinen Schritt über Joas hinaus und zu William James zurückzugehen. James unterscheidet u. a. zwischen toten und lebenden, zwingenden und vermeidbaren, bedeutsamen und trivialen Optionen. Auf dieser Linie kann es durchaus liegen, dass durch eine Reihe von Faktoren (gesellschaftliche Veränderungen) die reine Zahl von Optionen sich vermehrt hat, dass aber die wenigsten für ein Individuum lebendige, bedeutsame und zwingende Optionen sind. Eine Option ist lebendig dann, wenn sie für eine Person eine wirkliche, ernst zu nehmende, zugängliche Alternative darstellt; sie ist bedeutsam dann, wenn sie in einen Zusammenhang mit den Präferenzen und Handlungszielen einer Person steht. Sie ist zwingend, wenn sie nicht nur eine vage theoretische Möglichkeit darstellt, sondern ganz praktisch und ganz konkret aus der Perspektive dieses betroffenen Individuums auch realisiert werden kann und wenn sie sich buchstäblich aufdrängt. Das bunte Vermehren und nun aber Schaffen von Optionen kann gerade dazu führen, dass Optionen vermeidbar werden – auch und gerade im Bereich des Religiösen. Und so beeinflusst die Vermehrung von Optionen das Problem der Wahl des ‚Sprachspiels' (im Sinne Lyotards, nicht Wittgensteins) vielleicht doch etwas mehr, als Joas dies im genannten Zitat zugeben mochte. Natürlich hat er Recht, wenn er betont, dass es falsch wäre, die bloße Vermeh-

25 *Joas,* Glaube als Option, 148.

26 Vgl. *William James:* The Will To Believe. In: *Ders.:* Writings 1878–1899, ed. by *F. H. Burkhardt,* Cambridge/New York 1992, 445–704, hier 457 f. Dazu auch *Thomas Schärtl:* Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Regensburg/Kevelaer 2004, 22 f.

rung von Optionen monokausal für Irritationen und Unsicherheiten der Wahl (des religiösen Sprachspiels) verantwortlich zu machen. Aber die Vermehrung kann dazu führen, dass die Lebenskraft einer bis dato unbefragt relevanten Option abnehmen kann, dass die Echtheit von Optionen zu verblassen, geradezu auszubleichen beginnt. Und sie wird dazu führen, dass die Präsentation einer Option als einer lebendigen und echten Option – im letzten Satz hat Joas dies angedeutet – mühevoller wird und noch stärker davon abhängt, dass es überzeugende Individuen gibt, die diese Lebendigkeit verkörpern. Das muss nun nicht als Ruf nach einem neuen religiösen Heroismus interpretiert werden oder als Hinweis auf die steigende Nachfrage nach charismatischen Glaubensautoritäten. Dies mag ein Teil davon sein. Weitaus formaler präsentiert sich in der Vermehrung von Optionen, die dazu führt, dass ehedem echte und lebendige Optionen in ihrer Echtheit und Lebendigkeit befragt und bezweifelt werden können, eine neue Notwendigkeit, Überzeugtsein mit dem Überzeugen zu verbinden bzw. zu begründen. Anders gesagt: Wo Selbstverständlichkeiten gehen, herrscht nicht sofort relativistisches Chaos oder – mit Blick auf die religiöse Sprache – eine Art spiritueller Schürzenjägerei, aber es stellt sich eine neue Situation von Begründungspflichten ein, die in ihrer Feinporigkeit mühsam zu werden droht, weil je neu ausgehandelt werden muss, was als Grund und als Grundlage des Begründens gelten kann.[27]

Die oben genannten, sehr formal abgehandelten Gründe für das Zur-Fremdsprache-Werden der religiösen Sprache lassen sich durchaus konkretisieren und mit Leben füllen. So berichten die Punkte b) bis d) vor allem von einem Vertrauens- und Relevanzverlust, von einem Problematischwerden der den reibungslosen Sprachzusammenhang verantwortenden Überzeugungen. Diagnostisch kann und muss man fragen dürfen, woher dieser Vertrauens- und Relevanzverlust stammt. Der Sozialphilosoph und Soziologe Hans Joas gibt darauf eine interessante Antwort:

[27] Verkompliziert wird die Options-Analyse noch einmal, wenn man hier ein ökonomistisches Deutungsraster in Dienst nimmt. Vincent Miller hat in seinen instruktiven Analysen herausgestellt, dass Religion in einer ‚post-fordistischen' Konsumkultur selbst ein Konsumgut wird und damit unter marktrationalen Gesichtspunkten evaluiert werden kann. Vgl. *Vincent Miller:* Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture, New York 2003, 32–72. Die oben genannte Überzeugungsarbeit – und dies sei hier als These angedeutet – kann theoretisch rein ökonomistisch erfolgen und würde damit auch Rationalitätsgesichtspunkten gehorchen. Wenn es also darum geht, die genuin der Religion angemessene Überzeugungsarbeit zu leisten, so muss gleichzeitig auch dargelegt werden, was an Religion über jede ökonomistische Rasterung hinausreicht.

> „Die entscheidende Dimension für die Erklärung von Säkularisierungsprozessen – so lautet zumindest meine These – ist die Haltung von Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften zu einigen zentralen Fragen, nämlich zu sogenannten nationalen Fragen, zur sozialen Frage, zu demokratischen Fragen, zu den Fragen der Rechte des Individuums und der Frage des religiösen Pluralismus. Die Wirkungen ökonomischer Prozesse, wissenschaftlicher oder kultureller Entwicklungen auf Religion werden ebenso wie die Impulse des religiösen Zweifels oder die Erfahrung religiöser Gewissheit immer durch diese Spannungsfelder hindurch vermittelt."[28]

An Joas' Bemerkungen ist zweifellos viel Richtiges. Man könnte vieles davon unter die in der katholischen Theologie deutscher Zunge diskutierte Frage nach der immer noch ausstehenden Rezeption der Moderne subsumieren.[29] Allerdings wecken diese Anmerkungen den Eindruck, dass eine fortschrittlichere, ‚liberalere' Form von Christentum und Glaube eigentlich blühen müsste. Das ist nun aber gerade nicht der Fall; und vom Zulauf, den etwa ressentiment-geladene Versionen des Katholizismus derzeit haben, wird diese These geradezu falsifiziert. Joas handelt die Relevanz- und Vertrauensfrage anhand eines Katalogs von (durchaus wichtigen) gesellschaftlichen Stellfragen ab. Daneben stellt er aber auch im Anschluss an Ernst Troeltsch einen Katalog von Themen, die zur Kernbotschaft des Christentums gehören, die aber die Verständlichkeit der christlich-religiösen Sprache in der umgebenden Kultur extrem erschweren:

> „Als die hauptsächlichen intellektuellen Herausforderungen für das Christentum betrachtete er [sc. Troeltsch, TS] die wachsende Verständnislosigkeit gegenüber vier wesentlichen Gehalten der christlichen Botschaft: (1) dem Ethos der Liebe, (2) dem Person-Verständnis, (3) der Gemeinschaftlichkeit des Kults und (4) der Konzentration aller Spiritualität auf Jesus Christus."[30]

Auch dieser Katalog und die damit verbundene Diagnose offenbart eine große Hellsichtigkeit, die bei Troeltsch wegen ihrer geradezu prophetischen Qualität noch größer ist als bei Joas, der in Zeitgenossenschaft zu diesen Fragen und Problemen lebt. Ohne hier sofort einen kulturpessimistischen Ton anzuschlagen, lässt sich doch festhalten, dass ein hedonistisches Lebensethos, ein empiristisches Personverständnis, ein individualisiertes Heilsinteresse und ein vom Personalen entkoppeltes spirituelles Suchen die Sache des Christentums erheblich erschweren und durch die

28 Vgl. *Joas,* Glaube als Option, 70 f.

29 Vgl. *Klaus Müller:* Die Vernunft, die Moderne und der Papst, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), 291–306.

30 *Joas,* Glaube als Option, 202 mit Bezug zu *Ernst Troeltsch:* Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, in: Logos 1 (1910/11), 165–185.

damit verbundenen Veränderungen des kulturellen Rahmens vor allem in Hinsicht auf den oben genannten Faktor e) dazu beitragen, dass die religiöse Sprache des Christentums nicht mehr greifen kann.

Aber diese Diagnose wäre immer noch zu einseitig, würde man nicht auch versuchen, Faktoren im Sinne von b) bis c) zu benennen, die den Relevanzverlust als Vertrauensverlust und den Vertrauensverlust als Überzeugungsverlust versehen helfen. Deshalb könnte man an dieser Stelle einen Katalog von tiefer liegenden, existentiellen und metaphysischen Themen skizzieren, die ein modifiziertes Verständnis der *ersten* Joas-These gestatten: Die Haltung der Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur zu brennenden sozialen Fragen, sondern auch zu einer Reihe von existentiellen und metaphysischen Fragen hat zu Säkularisierungsprozessen und damit zu Relevanzverlusten und a fortiori zu Sprachverlusten geführt. Welche Themen sind dies? Wenn man an die eigenartigen Gelegenheiten denkt, in denen westliche Weltbilder mit denen in ihnen verkörperten Religionsgemeinschaften jenseits von gesellschaftlichen Debatten miteinander kollidieren, so sind dies erstens Fragen nach der Anerkennung eines naturalistischen Weltbildes, das eine Rückkehr in vormoderne Formen der Weltbeschreibung verbietet, zweitens Fragen nach der Legitimität epistemischer Ratifikation von Überzeugungen, die autoritatives Setzen als Diskursverweigerung und Irrationalität brandmarkt, drittens die Anerkennung eines Ethos der tragischen Existenz, das die Revision fundamentaler Entscheidungen gestattet, gerade dann wenn sich die dafür bereit liegenden Optionen vermehrt haben.

In Hinsicht auf die Anerkennung eines naturalistischen Weltbildes tut sich das katholische Christentum noch viel leichter als die evangelikalen Geschwister. Allerdings ist das Problem an der Tiefe noch nicht gepackt, solange es in der religiösen Praxis wie in der theologischen Reflexion Refugien eines Supranaturalismus gibt, der so tut, als hätte es Darwin, Einstein oder Heisenberg nie gegeben. Das etablierte Vokabular der Schöpfungstheologie ist korrodiert und kann, wie sich seit zwei, drei Dekaden leider auch gezeigt hat, nicht durch personalistische Platzhalterphrasen ersetzt werden. Es mag philosophische Gründe geben, einen kalten metaphysischen Naturalismus zu verwerfen, aber als Grundüberzeugung ist er in der Weltorientierung unserer Zeitgenossen etabliert.[31] Ja, selbst das immer wieder zu beobachtende Ausbrechen in esoterische Weltsichten ratifiziert

[31] Vgl. zur begrifflichen ontologischen Seite des Problems *Thomas Schärtl:* Arbeitsloser Schöpfergott. In: *Patrick Becker/Ursula Diewald* (Hg.): Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen 2011, 5–19.

dieses naturalistische Weltbild noch einmal, weil es sich hier im Wesentlichen um eine Verlängerung des Physikalismus in einen Hinterwelts-Physikalismus handelt,[32] der gerade in seiner Absurdität und Unglaubwürdigkeit ein Schrei nach einer gelingenden, weil tragfähigen und überzeugenden Versöhnung von Naturalismus und Religion ist.[33]

Der zweite Punkt betrifft die epistemologische Seite des Sprechens – eben jene Nahtstelle, an der sich durch die Vermehrung von Optionen – immer mehr lose Enden auftun. Charles Taylor hat in seinen instruktiven kultur- und sozial-,archäologischen Überlegungen darauf aufmerksam gemacht. Er identifiziert im Grunde die Reformation[34] als einen Ort der Entwindung alter Gewissheiten und spannt einen Bogen zur Aufklärung,[35] in der sich die individuelle Verantwortung vor und für Gewissheitsansprüche Bahn bricht, auch wenn es sich hier um Initialzündungen handelt, deren Wirkungen erst viel später, vielleicht sogar deutlich später unter dem Hinzukommen weiterer gesellschaftlicher Faktoren spürbar werden und ihr inzwischen bekanntes und problematisiertes Ausmaß erreichen. Um genau diesen Aspekt einer individuellen und unvertretbaren Letztverantwortlichkeit auszumalen, lädt uns Taylor zu einer Art Gedankenexperiment ein:

> "What would I be like if I had been born to different parents? As abstract exercise, this question can be addressed […]. But if I try to get a grip on this, probing my own sense of identity, on the analogy with: what would I be like if I hadn't taken that job? married that woman? and the like, then my head begins to swim. […]
> The point I am trying to make is that in earlier societies this inability to imagine the self outside of a particular context extended to membership of our society in its essential order. That this is no longer so with us, that many of these 'what would it be like if Iwere …?' questions are not only conceivable but arise as burning practical issues […], is the measure of our disembedding."[36]

Die soziale Un-Eingebundenheit (ein Konzept, das wir aus heutigen religionssoziologischen Studien unter dem Stichwort des Zerfallens von Milieus kennen), von der Taylor spricht, führt in Teilen zu einer sprachlichen Entkontextualisierung, zu einem Verlust des Selbstverständlichen. Das Zweifeln übernimmt mit der Verantwortung für die eigene Gewissheit eine legi-

32 Vgl. *Edmund Runggaldier:* Philosophie der Esoterik. Stuttgart 1996; vgl. ferner auch *Bernhard Grom:* Hoffnungsträger Esoterik?, Kevelaer 2002.
33 Vgl. *Joas,* Glaube als Option, 191 f mit Bezug zu *Detlef Pollack:* Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.
34 Vgl. *Charles Taylor:* A Secular Age, Cambridge/London 2007, 25–89.
35 Vgl. *ders.,* Secular Age, 146–158.
36 *Ders.,* Secular Age, 149.

time Funktion. Wie sich dies auf die Sache der Religion auswirkt, dürfte klar sein: Autoritätsbeweise, ja jede Form von epistemischer Autorität außerhalb der ‚erstpersönlichen' Letztinstanzlichkeit bleibt prekär. Und als Selbstverständlichkeiten angesehene Geltungsansprüche geraten gerade wegen ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit in das Kreuzfeuer der Kritik. In dem Maße wie sich sprachliche Autoritäten auch sozial zu marginalisieren beginnen, öffnen sich Leerstellen, die niemals ohne Begründungsarbeit gefüllt werden können – und zwar auch dann noch, wenn auch die über die Begründungspflicht befindende Vernunft in ihrem eigenen Anspruch marginalisiert worden ist.

Der letzte Punkt greift unmittelbar auf die Gegenwart zu – und nähert sich noch einmal dem Gedanken einer Optionsvermehrung. Diese Vermehrung – zugänglich gemacht im Setting einer globalen Gleichzeitigkeit und einer gedächtnislosen ‚Jetzt-Zeitigkeit' konfrontiert uns mit der Idee eines immer wieder gewährten Neustarts. Die Sehnsucht nach einem Reboot von Lebensführung und Lebensentscheidung, von Weichenstellungen und biographischen Verläufen, sickert immer tiefer in unser Alltagsbewusstsein ein und gewinnt im zunehmenden Patchworkcharakter von Lebenskonstellationen mehr und mehr Plausibilität. Eine Religion wie das Christentum, die an der Idee definitiver Entscheidungen und bruchloser Versprechen festhält, tut sich enorm schwer, für diese Konstellationen überhaupt noch eine Sprache bzw. aus ihrer Sprachtradition eine nicht bloß aus- und abgrenzende Benennung zu finden.

4. Schlussfolgerungen: Die atheistische Option

Nimmt man diese verschiedenen Faktoren zusammen, die zur Schwächung der Verständlichkeit der religiösen Sprache beitragen (können) und addiert man dazu die oben skizzierte Options-Analyse, so ergibt sich das folgende interessante Bild: Der neue Atheismus kann die religiöse Sprache eigentlich nur dort schwächen, wo er tragende Überzeugungen angreift. Per se hätte Religion und hätte religiöse Sprache noch ausreichend viele Stützungsmechanismen zur Verfügung. Erst durch deren Wegbrechen, kann der Atheismus signifikant zu weiteren Korrosionsprozessen beitragen.

Der Atheismus rüttelt dort, wo er argumentativ auftritt, an den Überzeugungen, die eine religiöse Sprache und eine religiöse Lebensform tragen. Dieses Rütteln erhöht einerseits den Begründungsdruck, der – wie oben schon angedeutet wurde – durch die (postmoderne) Optionsvermehrung und Optionsverwirrung ohnedies hoch ist. Zudem stellt ein artikulier-

ter, argumentativer Atheismus den religiösen Überzeugungen, die ein religiöses Weltbild tragen, ein eigenes, inzwischen nicht selten neodarwinistisch grundiertes, naturalistisches Weltbild entgegen, das seinerseits viele Züge einer Weltanschauung hat (und damit auch jene Funktionen erfüllen kann, die man von Weltanschauungen erwartet oder – je nach Standpunkt – befürchtet). Wo der Atheismus nicht primär argumentativ, sondern rhetorisch auftritt, kann er immerhin dadurch das Fremdwerden der Grammatik christlicher (oder sogar überhaupt monotheistisch-religiös geprägter) Lebensführung und Glaubensüberzeugung, den Eindruck der Distanz und Irrelevanz dieser religiösen Überzeugungen und die kritische Frage verschärfen, ob religiöse Überzeugungen überhaupt noch auf der Agora eines öffentlichen Diskurses artikuliert werden sollen.

Allerdings ist die Voraussetzung für die Wirkung des Atheismus auf die Sprache von Religion und auf die Lebenskraft religiöser Überzeugungen die, dass die religiöse Sprache bereits aus anderen Gründen unter einen Druck geraten ist. Der neue Atheismus bewirkt nicht den Zusammenbruch der religiösen Sprache, kann aber Korrosionsprozesse befördern, wenn sie schon aus anderen Gründen begonnen haben. Auf der Basis dieser Korrosionen ereignet sich aber dann auch etwas genuin Neues – und darin könnte das Neue am neuen Atheismus bestehen: Er liefert nicht nur Argumente zur Options-Enthaltung, sondern kann die postmoderne Situation der Optionsverwirrung und der Options-Unübersichtlichkeit dazu nutzen, um sich selbst als genuin eigene, alternative Option darzustellen, die öffentlich sichtbar werden will und eine öffentliche Stimme für sich beansprucht. Dieser Aufstieg zur genuin eigenen Option, die sich nicht einfach dem Spiel religiöser Optionsergreifung entzieht, sondern auf dem Spielfeld religiöser Optionen eine eigene Alternative zu sein vorgibt, ist nicht bloß Attitüde. Mit den immer deutlicher werdenden Feinbestimmungen eines naturalistischen und humanistischen Weltbildes verfügt der neue Atheismus dann auch über ein ‚Glaubensangebot', das ihn als Optionsalternative auch inhaltlich füllt.[37] Im Gefüge vieler Kräfte, die an der Glaubwürdigkeit und Relevanz religiöser Sprache(n) rütteln, kann sich der Atheismus als eine eigene, neue Glaubenssicht etablieren, die wie jedes Glaubenssystem Vordenker, Propheten und Zeloten kennt.

37 Vgl. hierzu *A. C. Grayling:* The God Argument. The Case Against Religion and for Humanism, London 2013.

Orthodoxe Kirchen im öffentlichen Raum: Hintergrund, Probleme, Perspektiven



Vasilios N. Makrides[1]

1. Hinführung

Reflexionen und Theorien aus unterschiedlichen Perspektiven über die öffentliche Rolle der Religion in der heutigen Welt, und sogar in den säkular geprägten, liberalen Demokratien des Westens, sind sicherlich keine Seltenheit. Die Überwindung der sozialen Marginalisierung der Religion, die Modifizierung älterer Säkularisierungsparadigmen in Bezug auf die angeblich zunehmende Privatisierung der Religion, der gegenwärtige Diskurs um die „postmetaphysische" und „postsäkulare" Situation (verstanden als kritische Selbstreflexion über die eigenen säkularistischen Voraussetzungen und Prinzipien), postmoderne und postkoloniale Theorieansätze, der Einfluss religiöser Ideen und Akteure auf die Politik oder auf andere Projekte (z. B. zur Artikulierung einer Zivilgesellschaft), religiöse Wiederbelebungsphänomene mit starkem öffentlichem Charakter und weitere damit verbundene Entwicklungen haben in den letzten Dekaden deutlich gemacht, dass Religionen nicht einfach zum Aussterben verurteilt sind, sondern dass sie ein enormes und im Diskurs der Moderne oftmals unterschätztes Potential haben, das sie gegebenenfalls einsetzen können, nicht zuletzt im öffentlichen Raum. Diese Tatsache wurde seitens diverser säkularer Entscheidungsträger wahrgenommen, die teilweise für einen neuen Umgang mit Religionen plädierten. Auf der anderen Seite haben diese Tatsache auch militante Atheisten zur Kenntnis genommen. Dies erklärt vielleicht, warum letztere aus Furcht vor einer zunehmenden Revitalisierung

[1] Vasilios N. Makrides ist Professor für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt.

ÖR 62 (3/2013), S. 350–369

noch vehementer gegen Religionen vorgehen. Es erübrigt sich hier zu erwähnen, dass diese Thematik notwendigerweise auch das Orthodoxe Christentum und die Orthodoxen Kirchen unmittelbar betrifft, die wichtige Akteure auf vielen Handlungsfeldern der heutigen globalen Welt sein wollen.

Es sollte aber nicht, wie es schon oft der Fall gewesen ist, übersehen werden, dass die gesamte Diskussion um die öffentliche Rolle der Religion grundsätzlich westeuropäischen bzw. westlichen Ursprungs ist. Es geht mit anderen Worten um eine Entwicklung, die aufs Engste mit den Religionspolitiken in der Neuzeit und der Moderne in Westeuropa und allgemein im Westen verbunden ist. Damals ging es im Rahmen der Konfessionalisierung (Pluralisierung des Christentums) und der Säkularisierung (im Sinne der sozialen Ausdifferenzierung) um die Begrenzung der öffentlichen Rolle der Religion (insbesondere der Institution der römisch-katholischen Kirche) und um das friedliche Zusammenleben von Anhängern diverser Religionen in einem politischen staatlichen Gebilde. Die Betrachtung der Religion als Privatsache des Individuums galt als Schutzmaßnahme gegen Andersgläubige oder Individuen, die vom religiösen Mainstream abwichen. Der konstitutionelle Rechtsstaat hatte allmählich die Oberhand über die Religionen in seinem Territorium gewonnen und hätte idealerweise religiös neutral und tolerant sein sollen sowie die Rechte aller seiner Bürger/innen und den Religionsfrieden ohne jegliche Benachteiligungen garantieren müssen. Die institutionelle Religion sollte sich dementsprechend in die staatlichen Angelegenheiten nicht einmischen, sondern möglichst auf ihren eigenen Bereich beschränkt bleiben. Die religiösen Überzeugungen der Bürger/innen galten prinzipiell als Privatsache, die den öffentlichen Sektor nicht unbedingt betreffen sollten. Solche und ähnliche Postulate trafen auf die heftige Reaktion insbesondere der römisch-katholischen Kirche, weil sie für diese einen erheblichen Machtverlust bedeuteten, jedoch wurden sie langfristig generell durchgesetzt und bildeten eine wichtige Säule der modernen säkularen und liberalen Demokratien der westlichen Welt, wie dies an der entsprechenden Trennung von Staat und Kirche deutlich zu erkennen ist. Hier handelt es sich um die langfristigen Konsequenzen der zugegebenermaßen schmerzhaften Auseinandersetzung des lateinischen Christentums als Ganzem mit der Moderne, mit der sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die protestantischen Kirchen sich schließlich auf jeweils eigene Weise arrangieren konnten. Dies hatte einen neuen *modus vivendi* und *operandi* mit nicht-religiösen Akteuren in einer säkularen Gesellschaft zur Folge, deren Legitimität von diesen Kirchen wesentlich akzeptiert wurde. Die heutigen Diskussionen über die öffentliche Rolle der Religion spiegeln gewisse Veränderungen in diesen früheren Positionen wider, die

säkulare (und nicht religiöse) Akteure in den letzten Dekaden zwangsläufig vorgenommen haben. Die wachsende Zahl von im Westen lebenden Muslimen war unter anderem ein Grund dafür. Aufgrund dieser Entwicklungen wurde deutlich, dass die Religion keine ausschließliche Privatsache mehr ist, sondern dass sie öffentlich sehr wirksam und einflussreich werden kann. Es geht also darum, wie man sich die künftige neue öffentliche Rolle der Religion vorstellt, ohne gleichzeitig die prinzipiellen Fundamente moderner säkular und liberal ausgerichteter Demokratien und Gesellschaften in Frage zu stellen.

Wie hinlänglich bekannt, betraf die vorangegangene Entwicklung langfristig auch andere Teile der Welt jenseits des Westens, zumal der moderne Nationalstaat heute ein mehr oder weniger universelles Phänomen darstellt. Diese Prozesse wurden aber von diversen Spannungen und Problemen begleitet, wann immer die jeweils besonderen politischen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen und Konstellationen, die mit den entsprechenden westlichen nicht unbedingt deckungsgleich waren, zum Tragen kamen. Die Frage ist in diesem Zusammenhang, auf welche Art und Weise das gesamte Thema die orthodoxe Welt betrifft und beschäftigt,[2] die sich von einem gewissen historischen Punkt an anders als die lateinische Welt entwickelte und ihre eigenen Besonderheiten aufweist. Was sollte man nun über die öffentliche Präsenz und Rolle der Orthodoxie sagen? Wenn wir beispielsweise die Bundesrepublik Deutschland in Betracht ziehen, dann stellt die Orthodoxie, als „Dritte im Bunde" innerhalb der hiesigen christlichen Kirchen, einen öffentlichen Akteur dar, obwohl sie als solcher nicht von entscheidender Bedeutung ist. Mit anderen Worten sind die verschiedenen „nationalen" Orthodoxen Kirchen in Deutschland eigentlich eine Minderheit, die zwar präsent und sichtbar sind sowie öffentlich in der Form der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland" (KOKiD) gemeinsam auftreten, doch keineswegs ausschlaggebend sind oder sein können in einem mehrheitlich andersartigen religiösen und kulturellen Milieu. Daher wäre mein Plädoyer, die öffentliche Rolle der Orthodoxie nicht anhand ihres Minderheitsstatus in einem bestimmten Staat zu untersuchen, einem Zustand, der in der ganzen Welt reichlich vorzufinden ist (in Westeuropa, in den USA, in Australien usw.). In einem solchen Fall passt sich die jeweilige Orthodoxe Kirche in der Regel der Mehrheitsumwelt an und folgt dem etablierten Mainstream, so dass es schwierig ist, etwaige orthodoxe Besonderheiten zu erkennen. Beispielsweise wären die Orthodo-

[2] Vgl. *Emmanuel Clapsis* (Hg.): The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation, Geneva/Brookline, MA 2004.

xen Kirchen in den USA, die anderen Herausforderungen ausgesetzt sind und andere Möglichkeiten im amerikanischen pluralen Umfeld haben,[3] nicht der ideale Maßstab, um über die orthodoxe Präsenz in der Öffentlichkeit und die orthodoxe Welt allgemein zu urteilen. Dasselbe gilt für die Präsenz von Orthodoxen Kirchen in einem mehrheitlich muslimischen Kontext heute, wie im Falle der historischen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien. Ähnliches gilt ebenso für die Meinungen von orthodoxen Theologen und Denkern, die in einem nicht-mehrheitlich orthodoxen Milieu gearbeitet und reflektiert haben (z. B. die russische theologische Diaspora nach 1917 im Westen). In diesem Fall begegnet man oftmals progressiven Ideen und Vorschlägen, die jedoch im Kontext der ursprünglichen Herkunftsorte und Kirchen der jeweiligen Orthodoxen in der Regel nicht realisierbar waren. Aus diesen Gründen ist es sicherlich angebrachter, wenn wir eine Situation unter die Lupe nehmen, in der eine Orthodoxe Kirche die Mehrheitsreligion in einem Staat darstellt und sie gewisse „Privilegien" seitens des Staates oder der Gesellschaft insgesamt genießt. Daraus lassen sich die Besonderheiten der Orthodoxie besser wahrnehmen, unter anderem in Bezug auf ihre tatsächliche oder angestrebte öffentliche Rolle.

2. Der besondere Nexus von Staat und Kirche im orthodoxen Kontext und dessen Konsequenzen

Obige Bemerkungen lassen sich am besten verdeutlichen, wenn man die historisch bekanntesten Orthodoxen Kirchen in mehrheitlich orthodoxen Kontexten in Betracht zieht, wie etwa diejenigen von Griechenland, Zypern, Russland, Rumänien, Serbien oder Bulgarien. In all diesen Fällen handelt es sich um dominante Kirchen, die in vielfältiger Weise mit der Geschichte, Kultur und Ethnizität der jeweiligen Völker in enger Verbindung stehen. Diese Verbindung ist unter anderem an Hand der Art und Weise sichtbar, wie sie vom jeweiligen Staat behandelt werden. In manchen Fällen werden sie im Unterschied zu den anderen Religionsgemeinschaften des jeweiligen Staates deutlich privilegiert. Es ist kein Zufall, dass oftmals die Rede von „nationalen" Orthodoxen Kirchen ist, obwohl dieser Begriff

[3] Vgl. *Stanley S. Harakas:* Orthodox Christianity in American Public Life: The Challenges and Opportunities of Religious Pluralism in the Twenty-First Century, The Greek Orthodox Theological Review 56 (2011), 377–397; *Dominic Rubin:* Erfahrungen mit der Orthodoxie in den Vereinigten Staaten, Religion und Gesellschaft in Ost und West 41/3 (2013), 25–27.

in der orthodoxen Ekklesiologie nicht vorkommt – in der Regel spricht man dort von „lokalen" Kirchen, die alle zusammen die universelle Orthodoxe Kirche ausmachen. Interessanterweise handelt es sich in diesen Fällen um dem Prinzip nach säkulare Staaten, die unter westeuropäischen Einflüssen zustande gekommen sind und die teilweise eine ähnliche Struktur und Organisation aufweisen (nicht zuletzt auch im Kontext der Europäischen Union/EU, der manche davon angehören). Trotzdem lassen sich etliche Phänomene (z. B. eine religiöse Färbung des Staates und der Öffentlichkeit) beobachten, die in den westlichen Demokratien nicht gerade auf dieselbe Weise vorkommen. Betrachtet man zum Beispiel die engen Beziehungen zwischen der russischen politischen Führung und der Russischen Orthodoxen Kirche heutzutage,[4] dann werden diese orthodoxen Besonderheiten mehr als deutlich.

Konkreter dargestellt: Es gibt zwar eine formelle Trennung zwischen Staat und Kirche im orthodoxen Kontext, denn beide stellen zwei klar unterschiedliche Institutionen dar. Trotzdem geht es hier nicht genau um die bekannte friedlichere (in Deutschland) oder feindlichere (in Frankreich) Trennung, die in den heutigen westlichen Demokratien existiert und die einen anderen soziohistorischen Hintergrund aufweist. In der orthodoxen Welt sind bis heute etliche „Spuren" von früheren historischen Modellen von Staat-Kirche-Beziehungen zu finden (z. B. vom byzantinischen „Symphonia-Modell"). Es geht hier um die dauerhafte „Aufeinanderbezogenheit" von Staat und Kirche und den Diskurs um ihre Reziprozität und gegenseitige Unterstützung (συναλληλία), die idealerweise kooperieren und sich harmonisch ergänzen sollten. Eine gewisse Säkularität des Staates ist zwar gegeben, jedoch ist diese nicht mit der westlichen hundertprozentig gleichzusetzen. Der säkulare Staat in mehrheitlich orthodoxen Ländern hat eine wie auch immer geartete orthodoxe Färbung, die mit der langen Geschichte von Staat-Kirche-Beziehungen im orthodoxen Osten zusammenhängt und die zutreffenderweise als „symphonischer Säkularismus" bezeichnet wurde.[5] Dies führt unweigerlich zu einer Privilegierung der Orthodoxen Kirchen, die sowohl offiziell (im Kontext des Staatsapparats und -protokolls) als auch inoffiziell (innerhalb der breiten Bevölkerung) stattfinden kann.

4 *Gerd Stricker:* Faktisch Staatskirche. Die Orthodoxe Kirche im heutigen Russland, Herder-Korrespondenz 66 (2012), 43–47.

5 *Kristen Ghodsee:* Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria, Anthropology of East Europe Review 27 (2009), 227–252.

All dies bedeutet letztendlich, dass die Orthodoxen Kirchen in den jeweiligen Staaten – historisch gesehen – immer *eine öffentliche Rolle* gespielt haben und ihre öffentliche Sichtbarkeit mehr als gegeben war (z. B. bei der Vereidigung einer neuen Regierung oder bei der Eröffnung einer neuen parlamentarischen Periode). Zieht man die Rolle der Orthodoxie als „Staatschristentum" im zaristischen Russland in den Vergleich mit ein, dann ist ihre öffentliche Rolle mehr als deutlich. Dasselbe gilt auch für die mehrheitlich orthodoxen Länder auf dem Balkan. Die enge Verknüpfung von orthodoxer Konfessionszugehörigkeit mit den jeweiligen Nationalismen machte die Orthodoxie oftmals zu einem Schlüsselfaktor in der Gesellschaft und in der Wahrnehmung der Bevölkerung. Die Orthodoxie wurde zudem sehr oft von diversen Regimes als Legitimationsfaktor benutzt oder für verschiedene Zwecke instrumentalisiert (z. B. in Griechenland während des Kalten Krieges gegen die Verbreitung des Kommunismus[6] oder nach 1989 für die Kontakte im orthodoxen Ost- und Südosteuropa[7]), was wiederum nicht nur die hiesigen Besonderheiten der Staat-Kirche-Beziehungen unterstreicht, sondern auch die starke Präsenz der Orthodoxen Kirche im öffentlichem Raum. Es geht hauptsächlich um eine öffentliche Rolle, die generell vom Staat unterstützt und zum großen Teil von der Gesellschaft selbst akzeptiert wurde, trotz der selbstverständlichen Existenz gegenseitiger Meinungen und entsprechender Kritik.

Eine Ausnahme davon bildete die Periode des Kommunismus (1917–1991) in der Sowjetunion sowie in einigen ehemaligen Ostblockstaaten die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in denen historische und bedeutende orthodoxe Mehrheitskirchen ansässig waren (z. B. in Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien). Die Religionspolitik der kommunistischen Regimes war zwar unterschiedlich entfaltet und variierte je nach Kontext und Epoche. Jedoch blieb der antireligiöse Tenor über die lange Dauer erhalten und führte in vielen Fällen zu einer erheblichen Marginalisierung der jeweiligen Orthodoxen Kirchen und zu deren oftmals gewaltsamen Ausscheiden aus dem öffentlichen Leben (z. B. durch Verbot, Kritik oder Verfolgung). In manchen Fällen gelang es aber den Orthodoxen Kirchen, eine eingeschränkte öffentliche Präsenz zu erlangen (z. B. der Russischen Orthodoxen Kirche nach

6 *Vasilios N. Makrides:* The Orthodox Church of Greece, in: *Lucian N. Leustean* (Hg.): Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91, London/New York 2010, 253–270.

7 *Victor Roudometof:* Orthodoxy as Public Religion in Post-1989 Greece, in: *Victor Roudometof/Alexander Agadjanian/Jerry Pankhurst* (Hg.): Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition faces the Twenty-First Century, Walnut Creek, CA 2005, 84–108; *Vasilios N. Makrides:* Orthodoxe Kirche, Kultur und Politik in Griechenland in Folge der Wende von 1989, in: *Alojz Ivanišević* (Hg.): Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989, Frankfurt a. M. 2012, 179–200.

dem Zweiten Weltkrieg), obwohl sie wiederum meistens als Instrumente der Regimes für eigene Zwecke ausgenutzt wurden. Trotzdem bedeutete diese Periode insgesamt einen radikalen Bruch in der langen Tradition der öffentlichen Präsenz der Orthodoxen Kirchen. Das kann sehr gut erklären, warum diese Kirchen im Postsozialismus mit allen Kräften versuchten, die verlorenen Jahre wiedergutzumachen und ihre öffentliche Präsenz im Lande neu zu gestalten und mit allen Mitteln zu etablieren.[8]

Die Öffentlichkeit der Orthodoxie lässt sich aber *mutatis mutandis* auch in anderen mehrheitlich orthodoxen Ländern beobachten, die nie die Konsequenzen des Kommunismus am eigenen Leib erfuhren. Dies betrifft zum Beispiel die Republik Zypern, in der die Orthodoxe Kirche historisch immer eine prägende Funktion hatte und sogar die griechisch-orthodoxen Zyprioten gegenüber politischen Instanzen vertrat (z. B. während der Osmanenherrschaft, 1571–1878). Das diesbezügliche Phänomen der Ethnarchie ist aufs Engste mit der Geschichte dieser Insel verbunden. Sehr charakteristisch ist der Fall des Erzbischofs Makarios III. (1950–1977), eines solchen Ethnarchen, der auch als erster das Amt des Präsidenten der unabhängigen Insel übernahm (1960–1977).[9] Das Phänomen betrifft ebenso Griechenland, den ersten mehrheitlich orthodoxen Mitgliedsstaat der EU seit 1981. Hier waren die öffentliche Rolle und Präsenz der Orthodoxie historisch mehr als offensichtlich, obwohl nach 1974 der Staat eine größere Abkoppelung von der Kirche suchte und gemäßigte Säkularisierungsmaßnahmen einführte. Angesichts dieser Situation ist es sehr interessant zu beobachten, wie der populäre, gleichwohl umstrittene Erzbischof Christodoulos (1998–2008) systematisch versuchte, die Orthodoxie mit einer neuen öffentlichen Rolle zu versehen, die ich früher als „expressiven Interventionismus" bezeichnet habe.[10] Es ging dabei nicht um die offizielle Übernahme politischer Ämter seitens der Kirche und deren entsprechende offenkundige und aktive politische Rolle. Es ging vielmehr um den Versuch, die Orthodoxie zu einem Schlüsselfaktor in der Gesellschaft zu machen, dauerhaft in allen Bereichen des Staates und öffentlichen Debatten zu intervenieren und, wenn möglich, den Staat implizit oder explizit von

8 *Ingeborg Gabriel/Cornelia Bystricky* (Hg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009), Ostfildern 2010.

9 *Paul Sant Cassia:* The Archbishop in the Beleaguered City: An Analysis of the Conflicting Roles and Political Oratory of Makarios, Byzantine and Modern Greek Studies 8 (1982/83), 191–212.

10 *Vasilios N. Makrides:* Scandals, Secret Agents and Corruption: The Orthodox Church of Greece during the 2005 Crisis – Its Relation to the State and Modernization, in: *Victor Roudometof/Vasilios N. Makrides* (Hg.): Orthodox Christianity in 21st Century Greece: The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics, Farnham 2010, 61–87.

den Meinungen der Kirche abhängig zu machen. Die Kirche konnte somit auch in den nicht-religiösen Bereichen aktiv werden (z. B. in der Außenpolitik) und entsprechend den Kurs des Landes mitbestimmen und mitentscheiden. Dieser Plan erklärt schließlich, warum Christodoulos vehemente Kritiker aus mehreren Ecken hatte und dass es zu einem großen Konflikt zwischen Staat und Kirche bezüglich der Streichung der Angaben zur Religionszugehörigkeit aus den Personalausweisen im Jahre 2000 kam.[11] Christodoulos wollte in diesem Fall die Logik des modernen und strukturell wie auch funktionell ausdifferenzierten säkularen Staates in Frage stellen und entsprechend agieren. Seine Reaktion war auf die nach 1974 eingesetzten milden Säkularisierungsmaßnahmen in der griechischen Gesellschaft gerichtet, eine Haltung, die einiges über die Besonderheiten der orthodoxen Welt offenbart. Sein Nachfolger, Erzbischof Hieronymos II., hat aber eine andere Strategie in dieser Hinsicht und versteht die öffentliche Rolle der Orthodoxie grundsätzlich anders,[12] obwohl mehrere Hierarchen und andere Orthodoxe den Ansichten von Christodoulos näher stehen. Ähnliche Schwierigkeiten mit dem neuen Öffentlichkeitsstatus im Postsozialismus lassen sich *mutatis mutandis* bei anderen Orthodoxen Kirchen beobachten. Ohne etwaige Entwicklungen leugnen zu wollen, sind die Besonderheiten der Orthodoxen Kirchen etwa in Rumänien, Georgien und Serbien nach der Wende im Rahmen des Demokratisierungsprozesses und der notwendigen Anpassung an das neue soziopolitische Umfeld mehr als sichtbar geworden.[13]

Das obige Bild zeigt mehrheitlich orthodoxe Staaten, die mehr oder weniger den Prinzipien der Moderne folgen und entsprechend in allen Fällen agieren, unter anderem im Bereich Religion, wenn auch unter Beibehaltung bestimmter Eigentümlichkeiten. Auf der anderen Seite stehen Orthodoxe Kirchen, die ihren eigenen Weg einschlagen möchten und

11 *Isabelle Dépret:* Religion, nation, citoyenneté en Grèce: L'Église orthodoxe et le conflit des cartes d'identité, Paris 2011. S. auch *Vasilios N. Makrides:* Between Normality and Tension: Assessing Church-State Relations in Greece in the Light of the Identity (Cards) Crisis, in: *ders.* (Hg.): Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven, Frankfurt a. M. 2005, 137–178.

12 *Effie Fokas:* Religion in the Greek Public Sphere: Nuancing the Account, Journal of Modern Greek Studies 27 (2009), 349–374; *Vasilios N. Makrides:* Die Orthodoxe Kirche Griechenlands und der lange Weg zur Modernisierung, Glaube in der 2. Welt 38/10 (2010), 18–21.

13 *Lucian Turcescu/Lavinia Stan:* The Romanian Orthodox Church and Democratization: Twenty Years Later, International Journal for the Study of the Christian Church 10 (2010), 144–159; *Tamara Grdzelidze:* The Orthodox Church of Georgia: Challenges under Democracy and Freedom (1990–2009), ebd., 160–175; *Bojan Aleksov:* The Serbian Orthodox Church: Haunting Past and Challenging Future, ebd., 176–191.

gegebenenfalls den Konflikt mit dem Staat wollen. Der Grund hierfür sollte in der mangelhaften Begegnung der gesamtorthodoxen Welt mit der Moderne gesucht werden. Dieses Manko erscheint zunächst aus historischen Gründen nachvollziehbar, jedoch hat es zur Folge, dass die orthodoxe Welt sich in vielerlei Hinsicht noch in einem vormodernen Status befindet. Sie hat bisher die Legitimität der Moderne nicht akzeptiert und träumt in der Regel von einer angeblich besseren Welt, die aus einer vormodernen Situation stammt. Aus diesem fehlenden Arrangement mit der Moderne erklärt sich zudem die Tatsache, dass die Orthodoxie moderne Herausforderungen und Probleme (z. B. die individuellen Menschenrechte) in der Regel mit einem stetigen Rückgriff auf ein vormodernes Instrumentarium zu adressieren oder zu kritisieren versucht.

Wichtig erscheint überdies, dass die Orthodoxen Kirchen in den heutigen Debatten über die öffentliche Rolle der Religion keine wichtigen Akteure sein können, gerade weil sie die westlichen Erfahrungen in diesem Rahmen weder gut kennen noch richtig erlebt haben. Man kann zwar sehr wohl über die öffentliche Rolle der Religion allgemein und kontextunabhängig sprechen und debattieren, doch ist es den wichtigsten Diskussionsbeteiligten klar, dass man bei diesem Thema um die westlichen Erfahrungen und Entwicklungen nicht herumkommt. Dies zeigt, genau wie in vielen anderen Fällen, die Dominanz der relevanten westlichen Diskurse. Die besondere Unterscheidung zwischen dem Staat, dem Öffentlichen und dem Privaten geht nämlich auf solche westliche Entwicklungen zurück. Eine öffentliche Religion bzw. Kirche sollte demgemäß Teil einer Zivilgesellschaft werden und entsprechend agieren, weil sie frühere autoritäre oder theokratische Herrschaftsmodelle hinter sich gelassen hat. Das setzt aber bestimmte Bedingungen voraus, wie die soziale Ausdifferenzierung, die Säkularisierung, die Liberalität des Individuums, die Neutralität gegenüber unterschiedlichen Wertesystemen, Ideologien und Weltanschauungen, die Anerkennung der Differenz des Anderen und insbesondere die effiziente Trennung von Staat und Kirche. Die Orthodoxen Kirchen haben aber bis heute Probleme mit Konzepten, Prinzipien und Entwicklungen dieser Art.[14] Es stellt sich deswegen die Frage, was unter diesen Umständen der orthodoxe Beitrag zur Debatte über die Öffentlichkeit der Religion überhaupt sein kann.

[14] *Vasilios N. Makrides:* Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment; Religion, State & Society 40 (2012), 248–285.

3. Die öffentliche Präsenz und Rolle der Kirche: Orthodoxe Ansichten und Vorschläge

In diesem Zusammenhang ist es möglicherweise hilfreich, ein konkretes Beispiel näher unter die Lupe zu nehmen in Form der Russischen Orthodoxen Kirche im Postsozialismus. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass diese Kirche eine beeindruckende Entwicklung auf mehreren Ebenen seit 1991 vorweisen kann, sowohl innerhalb der Russischen Föderation als auch international. Dafür genügt ein Blick auf die Website des Moskauer Patriarchats. Noch wichtiger ist vielleicht, dass diese Kirche die orthodoxen Positionen zu manchen aktuellen Themen offiziell formulierte und infolgedessen festlegte. Erwähnenswert sind unter anderem die Dokumente von 2000 über die *Sozialkonzeption* sowie von 2008 über die Menschenwürde und die Menschenrechte. Anhand dieser Dokumente lässt sich zeigen, welche Vorstellung über ihre öffentliche Rolle heutzutage in ihrer Hierarchie dominiert.

Die *Sozialkonzeption* ist zuerst ein längeres Dokument, das in sechzehn Kapiteln eine ganze Menge von Themen behandelt und die orthodoxen Positionen dazu zu artikulieren versucht. Es handelt sich um den ersten systematischen und verbindlichen Versuch, die orthodoxe Sicht auf die heutige Gesellschaft bzw. die damit verbundenen großen Herausforderungen und Probleme insgesamt zu formulieren. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche und zu den protestantischen Kirchen, die jeweils ihre eigene Sozialdoktrin bzw. Sozialethik seit vielen Jahrzehnten ausgearbeitet und formuliert hatten, fand man auf orthodoxer Seite bis vor kurzem eher ein Schweigen diesen Themen gegenüber, zumindest was die Form einer systematischen Darlegung auf der offiziellen kirchlichen Ebene betrifft, abgesehen von diesbezüglichen Enzykliken oder gelegentlichen kurzen Stellungnahmen. Dieses Fehlen ist nicht ein „ontologisches", sondern sollte bestimmten soziohistorischen Umständen zugesprochen werden.[15] Die Russische Orthodoxe Kirche betrat mit ihrer *Sozialkonzeption* praktisch Neuland in der orthodoxen Welt und sorgte mit deren Veröffentlichung für viele Diskussionen. Dieser Text wurde als ein Kompromissversuch verstanden, da er beide konservative wie liberale Kreise innerhalb der Kirche zufriedenzustellen beabsichtigte. Bei näherer

[15] *Vasilios N. Makrides:* Die soziale Verantwortung in der Sicht der Orthodoxen Kirche, in: *Anton Rauscher et al.* (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 249–254.

Betrachtung wird jedoch deutlich, dass die Russische Kirche von Prinzipien ausgeht, die in (klarem) Gegensatz zur Moderne stehen, welche grundsätzlich und inhaltlich einer teilweise scharfen Kritik unterworfen wird.

Konkreter gesagt: Der Pluralismus und die Liberalität moderner westlicher Demokratien werden konsequenterweise sehr kritisiert, denn der Staat sollte den Normen der christlichen und der natürlichen Moral nicht widersprechen. Die Idee eines über die Kirche souveränen Staates, die staatliche Regulierung der religiösen Landschaft oder die säkulare bzw. religionsneutrale Ausrichtung des Staates, wie diese in der westlichen Welt seit dem Beginn der Neuzeit neu artikuliert worden sind, erscheinen im Lichte der *Sozialkonzeption* auf der Ebene der Theorie eher als abwegig und verwerflich. Selbst die Pluralität von Meinungen und politischen Ansichten wird misstrauisch behandelt, denn die *Sozialkonzeption* geht grundsätzlich von einheitlichen, nicht-pluralistischen Prinzipien in allen – religiösen wie auch anderen – Bereichen aus. Natürlich macht die Sozialkonzeption in vielen Bereichen auf pragmatische Weise deutlich, dass die heutige politische Situation (z. B. die säkulare, religionsneutrale und liberale Demokratie) *nolens volens* akzeptiert werden muss, weil es gegenwärtig unrealistisch wäre, sie zu leugnen. Jedoch gibt sie Bewertungen dieser Situation an, die eher abschlägig sind oder einen negativen Beigeschmack haben. Dies geschieht hauptsächlich mit Bezug auf eine idealisierte Vergangenheit (z. B. die theokratische Situation zur Zeit der Richter im Alten Testament), die als Richtschnur für alle heutigen und künftigen Entwicklungen, meistens explizit, gilt. Überdies kommt die klare Überlegenheit der Kirche gegenüber dem Staat zum Ausdruck. Das Wichtigste ist, den Heilsauftrag der Kirche mit der Staatsgewalt in Einklang zu bringen. Das ist mit der politischen öffentlichen Aufgabe der Kirche aufs Engste verbunden. Die *Sozialkonzeption* erwähnt ausführlich viele Bereiche (Nation, Gesellschaft, Diakonie, Kultur, Moral usw.), in denen diese Kooperation durchaus vorstellbar und möglich ist. Die Tatsache, dass der moderne Staat nicht an religiöse Verpflichtungen gebunden ist, bedeutet demnach nicht, dass es keine Kooperation zwischen Staat und Kirche geben kann.

Ein damit verbundenes Thema hat mit der religiösen Legitimierung der politischen Herrschaft zu tun, was im orthodoxen Kontext in der Vergangenheit sehr oft der Fall war. Laut der *Sozialkonzeption* kann dies hauptsächlich mit der engen Verbindung und Zusammenarbeit von Kirche und Staat erklärt werden, was wenig Raum für die Verselbständigung der Kirche und ihre autonome Entwicklung vom Staat bietet. Die Kirche sollte weder eine Präferenz für ein politisches System oder eine politische Theorie

zeigen noch für politische Unruhen und Aufstände zwecks einer Änderung in der Herrschaftsform sorgen. Das Modell, das hier propagiert wird, ist das des Gehorsams und der Loyalität. Die einzige Ausnahme von der Loyalität zum Staat besteht, wenn der Staat sich gegen die Kirche und die Orthodoxie (= den rechten Glauben) richtet oder die Menschen zu sündhaften Taten anleitet. In solchen Fällen ist der Kirche vorbehalten, dem Staat ihre Loyalität zu entziehen. Wenn es um solche Gewissensfragen gehe, dann sei es erlaubt, gegen die Staatsgewalt vorzugehen. Dies hat unter anderem zur Folge, dass der Staat nicht nur die Kirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften präferiert und unterstützt, sondern auch, dass er ihre Wahrheitsansprüche teilt. Der Staat sollte also grundsätzlich Sorge dafür tragen, dass die wahre Kirche und Religion in seinem Territorium bzw. Zuständigkeitsbereich etabliert und nicht hinterfragt wird. Die Trennung von Kirche und Staat gemäß dem westlichen Modell und deren Konsequenzen (z. B. Toleranz, Säkularität, Pluralismus, Multikulturalismus, Relativität der Wahrheitsfrage, Privatisierung der Religion) werden folglich verwerfend betrachtet und kritisiert. Die *Sozialkonzeption* geht von dem absoluten Wahrheitsanspruch der Orthodoxen Kirche aus. Das orthodoxe Modell von Staat-Kirche-Beziehungen im Sinne der gegenseitigen Unterstützung solle die öffentliche Präsenz und Rolle der Kirche bestimmen. Als öffentliches Ziel der Kirche wird die „Vergeistigung der Gesellschaft" als Ganzes und deren „geistige Wiedergeburt" angegeben. Das Mittel zum Ziel dabei solle eine „neue Symphonie" mit dem Staat sein. Die Kirche erwartet zudem, dass der moderne Staat bei seiner Religionspolitik nicht alle Religionen bzw. Religionsgemeinschaften in denselben Topf wirft und alle gleichermaßen behandelt. Er solle dabei vielmehr die Zahl der Anhänger der jeweiligen Religionen sowie den Beitrag dieser Religionen zum historischen, kulturellen und geistigen Erbe bzw. zur staatsbürgerlichen Haltung des Volkes berücksichtigen. Die konkreten westlichen Errungenschaften in Sachen Gewissens- und Religionsfreiheit, Menschenrechte oder Privatisierung der Religion werden ablehnend als Zeichen eines Verfalls des geistigen Wertesystems des Westens, des massenhaften Abfalls vom Glauben und des Verlustes des Strebens nach Heil kritisiert. Der moderne Staat sei nicht mehr, wie ursprünglich, ein Instrument zur Durchsetzung der göttlichen Gebote in der Gesellschaft. Er sei irdisch, säkular und nicht an religiöse Verpflichtungen gebunden. Die Frage also bleibt, wie die Kirche in einer solchen Umwelt leben und agieren solle. Diesbezüglich sieht die *Sozialkonzeption* keine unüberwindlichen Probleme. Die flexiblen pluralistischen und liberalen Rahmenbedingungen der modernen Demokratien böten der Kirche die Möglichkeit einer Anpassung an die heutige

Situation und garantierten zudem den legalen Status der Kirche sowie ihre Unabhängigkeit von anders- oder nichtgläubigen Gruppen in der Gesellschaft.[16]

Eine ähnliche Richtung zeigt ebenfalls das kürzere Dokument zu den Menschenrechten von 2008, das interessanterweise eine interchristliche Debatte ausgelöst hat. Der Hauptkritikpunkt lautete, die Russische Kirche mache die Menschenrechte von normativen moralischen Prinzipien abhängig und verdrehe dadurch den eigentlichen Sinn der individuellen Menschenrechte. Abgesehen von der Frage nach der Richtigkeit der Argumentation in diesem Dokument, bleibt von Bedeutung, dass die russisch-orthodoxe Position nicht unbedingt als modern oder zeitgemäß charakterisiert werden kann, denn sie bezieht sich auf Autoritäten der Vergangenheit und manifestiert in vielerlei Hinsicht eine vormoderne Logik. Es ging mit anderen Worten um eine Menschenrechtskonzeption auf der Basis absoluter und normativer orthodoxer Prinzipien, die keine Abweichungen von diesem Modell zuließen.[17]

Was könnte die Bindung an diese Logik für die öffentliche Rolle der Orthodoxie im postsozialistischen Russland bedeuten? Wirft man einen Blick auf den dominanten Diskurs der Russischen Kirche unter Patriarch Kirill I. über die „traditionellen Werte", die um jeden Preis zu verteidigen seien, und die scharfe Kritik an fast allen Errungenschaften der (westlichen) Moderne, dann stellt sich unausweichlich die Frage nach den Konsequenzen dieser öffentlichen Präsenz und Wirkung der Orthodoxie. In vielerlei Hinsicht geht es hier um die Bildung einer antiwestlichen und antimodernen Front und die Suche nach Alliierten jenseits der westlichen Sphäre (z. B. im eurasischen Raum).[18] All dies geht mit der Verteidigung traditioneller antiwestlicher Werte und der Etablierung von neuen sozialen Normen ein-

16 *Josef Thesing/Rudolf Uertz* (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001, insbes. 21–46. Vgl. auch *Vasilios N. Makrides:* Die politische Aufgabe der Kirche: Bemerkungen anhand der *Sozialkonzeption* der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Irene Dingel/Christiane Tietz* (Hg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 219–243.

17 *Rudolf Uertz/Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, Moskau 2008. Vgl. auch *Vasilios N. Makrides:* Die Menschenrechte aus orthodox-christlicher Sicht: Evaluierung, Positionen und Reaktionen, in: *Mariano Delgado/Volker Leppin/David Neuhold* (Hg.): Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte, Fribourg/Stuttgart 2012, 293–320.

18 *Gerd Stricker:* Ein abstruses Programm. Ist die Russische Orthodoxie auf dem Weg in die antiwestliche Isolation?, Herder Korrespondenz 61 (2007), 624–629.

her, wie der Umgang mit der inzwischen sehr bekannten Punkband *Pussy Riot* 2012 zeigte.[19] Diese Entwicklungen im postsowjetischen Russland wurden zutreffend mittels des analytischen Konzeptes der „Entsäkularisierung" analysiert.[20] Es handelt sich dabei um einen Prozess, der sich prinzipiell gegen das westliche gesellschaftliche Modell insgesamt und die öffentliche Rolle der Religion darin richtet.

Abgesehen von solchen offiziellen Stellungnahmen gibt es zudem innerhalb der orthodoxen Welt eine Fülle weiterer Ansichten und Vorschläge über die öffentliche Rolle der Kirche, die individuell vertreten werden und die insofern nicht allgemein verbindlich sind.

Die beiden Dokumente der Russischen Kirche und insbesondere die *Sozialkonzeption* wurden beispielsweise im Sinne des sogenannten „politischen Hesychasmus" in einem neo-byzantinischen Rahmen interpretiert, nämlich mit Bezug auf die hesychastischen Streitigkeiten im Byzanz des 14. Jahrhunderts.[21] Genau wie die orthodoxen Byzantiner damals gegen die lateinische Scholastik, den Rationalismus und den Humanismus kämpften, so formulierte die Russische Kirche heute ihre Positionen gegen den westlichen Säkularismus, Liberalismus und Multikulturalismus. Der byzantinische Hesychasmus wies ab einem gewissen Zeitpunkt politische Dimensionen auf und prägte die östlich-orthodoxe Kultur insgesamt auf entscheidende Weise. Viele Charakteristika des „politischen Hesychasmus" (z. B. Priorität der Kirche gegenüber dem Staat, fundamentale Autonomie der Kirche, Missionierung, Unterstützung der Kirche vom Staat, Ökumenizität, Antiokzidentalismus) sind hauptsächlich ebenfalls in der *Sozialkonzep-tion* integriert, insbesondere was die Staat-Kirche-Beziehungen und die öffentliche Rolle der Kirche heute betrifft. Es geht dabei abermals um eine umfassendere Herausforderung des säkularisierten Westens, die es abzuwehren gilt. Die Orthodoxie bleibt eine wichtige Stütze der russischen Identität im Postsozialismus und kann die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit russischer Kultur gegen die ansteckende westliche Gefahr garantieren. Obwohl obige Interpretation der Dokumente der Russischen Kirche und auch des byzantinischen Hesychasmus mehrere Einwände verursa-

19 *Thomas Bremer:* Der Fall „Pussy Riot" und die Russische Orthodoxe Kirche, Religion und Gesellschaft in Ost und West 41/3 (2013), 20–21.

20 *Vyacheslav Karpov:* Desecularization: A Conceptual Framework, Journal of Church and State 52 (2010), 232–270.

21 *Vladimir Petrunin:* Političeskij isichazm i ego tradicii v social'noj koncepcii Moskovskogo Patriarchata, St. Petersburg 2009.

22 *Kristina Stöckl:* Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church, Studies in East European Thought 62 (2010), 125–133.

chen kann,[22] geht daraus deutlich hervor, dass die Strategie des „politischen Hesychasmus" als wichtige Orientierung für die Präsenz und die Rolle der Kirche in der öffentlichen Sphäre heute vorgeschlagen wird.[23]

Andererseits werden zu diesem Thema differenzierte, teilweise auch optimistische Meinungen geäußert, die von einem wichtigen Beitrag der Orthodoxie zu den heutigen Diskussionen um die öffentliche Rolle der Religion ausgehen. Speziell über die Russische Kirche wurde postuliert, sie könnte sowohl ein institutioneller Partner für den Staat (Hochkirche) als auch eine Hilfe für die Gläubigen unten (Volkskirche) sein, was zivilgesellschaftlich durchaus relevant ist. Solche Orientierungen lassen sich vor dem Hintergrund der Erfahrungen von totalitärer Herrschaft, Verfolgung und Emigration im 20. Jahrhundert sehr gut beobachten. Es wird einerseits eine Umorientierung von einer staatszentrierten zu einer gesellschaftszentrierten Perspektive in vielen Bereichen erkennbar, andererseits auch eine staatszentrierte Perspektive des Moskauer Patriarchats vor dem Hintergrund des vorrevolutionären Zarismus. In diesem Zusammenhang sucht man nach neuem zivilgesellschaftlichen Potential, etwa in der monastischen Spiritualität des Ostens in Abgrenzung zum westlichen zivilgesellschaftlichen Engagement. Die russische theologische Reflexion hat bisher diverse Modelle von solchem Engagement behandelt, sowohl die sozialaktiven als auch die spirituellen.[24] Auch im Kontext der Diskussion um die möglichen „multiplen Modernitäten" wurden die Chancen der Orthodoxie als öffentlicher Religion differenzierter wahrgenommen. Obwohl aus einer zivilisationsvergleichenden Perspektive die Russische Kirche als andersartig in Europa erscheinen mag, ist die Orthodoxie aus einer postsäkularen Perspektive Teil der europäischen religiösen pluralen Landschaft. Daher nimmt sie an dem Prozess um die Bestimmung der europäischen politischen und kulturellen Integration aktiv teil.[25]

Aus dem Kontext der amerikanischen Orthodoxie finden wir ferner eine ganze Menge von neuen Vorschlägen zugunsten einer Wiederentde-

23 In Bezug auf weitere Dimensionen und Konsequenzen des orthodoxen „politischen Hesychasmus", s. *Daniel P. Payne:* The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John S. Romanides and Christos Yannaras, Lanham 2011.

24 *Kristina Stöckl:* Staatskirche und Diaspora: Die zwei Erscheinungsformen von Zivilgesellschaft in der russischen Orthodoxie, in: *Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz* (Hg.): Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M./New York 2009, 237–257; *Katja Richters:* Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, Religion und Gesellschaft in Ost und West 41/3 (2013), 11–13.

25 *Kristina Stöckl:* European Integration and Russian Orthodoxy: Two Multiple Modernities Perspectives, European Journal of Social Theory 14 (2011), 217–233.

ckung und Reaktivierung des orthodoxen Potentials in einem liberalen und pluralistischen Rahmen, wie dem der Vereinigten Staaten von Amerika.[26] Verschiedene, als genuin orthodox geglaubte Grundannahmen (z. B. der Personalismus und das Verständnis der Trinität Gottes als Gemeinschaft von Personen, die Synodalität und die Gemeinschaftlichkeit als Charakteristika der orthodoxen Ekklesiologie, die göttlich-menschliche Gemeinschaft, die Freiheit des orthodoxen Ethos) werden auf bestimmte Weise gedeutet, so dass sie für die Bejahung einer demokratischen und liberalen soziopolitischen Ordnung eingesetzt werden könnten. Die imperiale Vergangenheit der Orthodoxie wird nicht als inkompatibel mit der modernen Demokratie angesehen. Es wird postuliert, dass die Errungenschaften der Moderne nicht ausschließlich säkular zu begründen seien, sondern dass sie mit der Orthodoxie in der heutigen öffentlichen Sphäre durchaus in Verbindung gebracht werden könnten.[27]

Auf der anderen Seite gibt es auch einige kritische Stimmen, die auf die bestehenden Defizite in orthodoxen Kontexten und die Relevanz der westlichen Entwicklungen zum Thema hinweisen, die die orthodoxe Welt nicht ignorieren dürfe. In einer von einem breiten Publikum gelesenen populären griechischen theologischen Zeitschrift, wurde ein thematisches Heft vor kurzem genau diesem Thema gewidmet. Ein wohl bekannter Text von Jürgen Habermas über die Religion in der Öffentlichkeit wurde ins Griechische übersetzt und dazu gab es sieben Kommentare aus orthodoxer Sicht. In manchen davon waren kritische Stimmen in Bezug auf die Situation in der Orthodoxie enthalten, aus denen deutlich wird, dass die orthodoxe Seite in ein konstruktives Gespräch mit der westlichen Moderne treten will.[28] In anderen Positionierungen werden die bestehenden Defizite orthodoxer Gesellschaften und die daraus resultierenden Schwierigkeiten präziser lokalisiert und anschaulicher analysiert. Eine Verbesserung der Situation setze voraus, dass die Orthodoxen sich eingehender mit dem Erbe der Moderne beschäftigen, um Antworten auf die eigenen Dilemmata zu finden. Die Rückbesinnung auf die orthodoxe Eschatologie wird schließlich als nützliches Mittel angesehen, die Wirren der Geschichte und die Rolle

26 Vgl. *Aristotle Papanikolaou/Elizabeth H. Prodromou* (Hg.): Thinking through Faith. New Perspectives from Orthodox Christian Scholars, Crestwood, NY 2008.

27 *Elizabeth H. Prodromou:* Toward an Understanding of Eastern Orthodoxy and Democracy Building in the Post-Cold War Balkans, Mediterranean Quarterly 5 (1994), 115–138; *Nikolas K. Gvosdev:* Emperors and Elections: Reconciling the Orthodox Tradition with Modern Politics, Huntington, NY 2000; Aristotle Papanikolaou: The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy, Notre Dame, IN 2012.

28 In der Zeitschrift Σύναξη 124 (Oktober – Dezember 2012), 3–78.

29 *Pantelis Kalaitzidis:* Ὀρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα, Athen 2007, 127–161; *ders.:* Orthodoxy and Political Theology, Geneva 2012, 81–86.

der Kirche darin auf eine konstruktive Weise zu beurteilen.[29]

4. Fazit

Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Meinungen, Einschätzungen und Vorschläge zum Thema, stellt sich zwangsläufig am Ende die Frage nach dem realistischen Beitrag aus orthodoxer Sicht zur Debatte über die öffentliche Präsenz der Religion heute. An dieser Stelle sollte meines Erachtens eine kritische Distanz eingehalten werden, insbesondere gegenüber der oftmals vorschnell postulierten positiven Korrelation zwischen der Orthodoxie und dem heutigen Diskurs um öffentliche Religionen. Trotz der scheinbaren Verbindungen, dürfen wir die Tatsache nicht außer Acht lassen, dass vieles dabei aus der orthodoxen Geschichte und Tradition konstruiert und auf subjektive, ja sogar arbiträre Weise interpretiert wird und zwar ohne die notwendige Berücksichtigung der historischen oder empirischen Basis. In manchen Fällen verbergen sich hinter solchen Versuchen normative orthodoxe Wahrheits- und Absolutheitsansprüche oder Absichten, die westliche Moderne rückgängig zu machen oder sie zu traditionalisieren. Die dafür verwendeten Kriterien sind in der Regel sehr subjektiv, einseitig und parteiisch, daher erklärt sich die Tatsache, dass manche Orthodoxe eine und dieselbe Grundannahme gegen oder für eine moderne Entwicklung benutzen; beispielsweise, den orthodoxen Personalismus sowohl gegen[30] als auch zugunsten[31] der Konzeption der individuellen Menschenrechte. Im Endeffekt drängt sich fast der Eindruck auf, unter diesem Gesichtspunkt sei in der Orthodoxie alles möglich und die bestehenden Wachstumsschmerzen und Probleme der Orthodoxie in Geschichte und Gegenwart täuschten lediglich! All dies unterstreicht nochmals die grundsätzlichen Schwierigkeiten dieser orthodoxen Vorgehensweise und Argumentationslogik.

Bevor man also über die Rolle und den möglichen Beitrag der Orthodoxie in der öffentlichen Sphäre spricht, und zwar mit Bezug auf die aktuellen Diskussionen und Debatten im Westen, ist eine vorherige ernsthafte Auseinandersetzung der Orthodoxie mit der Moderne insgesamt absolut notwendig, die bisher aus verschiedenen soziohistorischen und völlig nachvollziehbaren Gründen ausgeblieben ist. Diese Begegnung hat zwar auf bescheidene Weise angefangen, aber eigentlich ist sie noch nicht einmal voll in Gang gekommen. Das Thema der Religion in der Öffentlichkeit

30 *Christos Yannaras:* Human Rights and the Orthodox Church, in: *Emmanuel Clapsis* (Hg): The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation, Geneva/Brookline, MA 2004, 83–89.

31 *Papanikolaou,* The Mystical as Political, 87–130.

ist aufs Engste mit dem gesamten Projekt der Moderne verbunden und kann losgelöst von diesem nicht richtig nachvollzogen werden. Dies ist eine grundlegende Voraussetzung, um über dieses Thema überhaupt sachgemäß sprechen zu können. Die Orthodoxen Kirchen haben noch grundsätzliche Probleme mit modernen liberalen und säkularen Prinzipien und stellen diese eigentlich in Frage. Es ist kein Zufall, dass in den letzten Jahren ein Dialog zwischen manchen orthodoxen Theologen und Vertretern der Anglo-Katholischen theologischen Bewegung *Radical Orthodoxy* initiiert wurde.[32] Beide Seiten haben interessante Gemeinsamkeiten, wie die Negierung der Legitimität der Moderne und die Kritik am politischen Liberalismus, die bis zu dessen Verwerfung reicht.[33] All dies zeigt, dass die Orthodoxen Kirchen noch weit davon entfernt sind, sich an den gegenwärtigen Diskussionen ernsthaft zu beteiligen. Dies wäre ohnehin mit John Rawls nicht möglich, der die Rolle der säkularen Akteure und die säkulare Vormacht in der heutigen Welt besonders betont und der die Übersetzung des religiösen Diskurses in einen säkularen als grundlegende Voraussetzung für einen gesellschaftlichen Grundkonsens sieht.[34] Das ließe sich aber auch nicht mit dem einigermaßen „religionsfreundlicheren" Theorieansatz von Jürgen Habermas realisieren, der eine Komplementarität im Lernprozess sowohl seitens säkularer als auch religiöser Akteure fordert.[35] Hier geht es aber um einen möglichen gegenseitigen Verständigungsprozess, um unnötige Spannungen und Konflikte aus dem Weg zu gehen. Die Grundannahmen des freiheitlichen, offenen und säkularen Verfassungsstaates gelten aber für Habermas weiterhin als etabliert und unangefochten, und gerade hier haben die Orthodoxen Kirchen Probleme auf der inhaltlichen, prinzipiellen Ebene. Die formelle, pragmatische Ebene der Akkommodation und der Kompromisse ist jedoch eine andere, auf der diese Schwierigkeiten meistens nicht spürbar sind.

Diese kritischen Bemerkungen sollten keineswegs den Eindruck erwecken, westliche Gesellschaften hätten alle Probleme mit der Religion in der öffentlichen Sphäre schon längst gelöst. Hier sind die Probleme jedoch

32 *Adrian Pabst/Christoph Schneider* (Hg.): Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy, Farnham 2009.

33 In Bezug auf *Radical Orthodoxy,* s. *John Milbank:* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Oxford 1990.

34 *John Rawls:* The Idea of Public Reason Revisited, The University of Chicago Law Review 64 (1997), 765–807; *ders.:* Political Liberalism (expanded edition), New York 2005.

35 *Jürgen Habermas:* Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: *ders.:* Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005, 119–154; *ders.:* Religion in the Public Sphere, European Journal of Philosophy 14 (2006), 1–25. S. auch *ders.:* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, Journal of Philosophy 92 (1995), 109–131.

anderer Natur als bei den Orthodoxen Kirchen und Kulturen, wobei die bestehenden Differenzen zwischen Ost und West in dieser Hinsicht unverkennbar sind.[36] Es gibt sicherlich spezifische religiöse Bindungen und Identifizierungen mit bestimmten Vorstellungen auch in westlichen Gesellschaften, die unter Umständen diskriminierend wirken können. Statistiken zeigen zum Beispiel, dass in Deutschland viele Politiker und Wähler sehr nah an christlichen Traditionen sind, obwohl sie sich nicht ausdrücklich zum christlichen Glauben bekennen. Die Zahl der Kirchenbesucher kann wohl zurückgehen, doch glauben viele, das Christentum gehöre zum Kern deutscher bzw. westlicher Kultur; insofern zum Beispiel, als politische freiheitliche Grundsätze über christliche Fundamente in Bezug auf die Würde des Menschen verfügten.[37] Diese kulturelle Verankerung im Christentum kann vermutlich zu expliziten oder impliziten Diskriminierungen nichtchristlicher Bürger/innen führen, wie etwa im kirchlichen Arbeitsfeld, denn die katholische und die evangelische Kirche bilden zusammen den zweitgrößten Arbeitgeber in Deutschland.[38] Auch die Diskussionen und Debatten (wie zwischen Habermas und Rawls über die Konstruktion und den Gebrauch von *public reason*) im Rahmen der Ermöglichung eines Grundkonsenses zwischen unterschiedlichen Akteuren in der Öffentlichkeit zeigen, dass dem ganzen Thema kein definitiver Punkt gesetzt werden kann. Jedoch gehen diese Angelegenheiten in den westlichen Gesellschaften auf jeweils neue Herausforderungen, weitere Reflexionen zum Thema oder auch damit verbundene Korrekturbemühungen zurück, und nicht etwa auf die Ablehnung des ganzen Projektes der Moderne an sich.

Genau an dieser Stelle liegt der große Unterschied zur orthodoxen Welt, die hauptsächlich anderen Orientierungen den Vorzug gibt. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass die Orthodoxen Kirchen noch erhebliche Probleme mit vielen Aspekten der Moderne haben, wie etwa mit dem Erbe der Aufklärung, das bis heute meistens negativ beurteilt wird.[39] Eine Diskussion über die Religion in der Öffentlichkeit ist ohne dieses Erbe im

36 *Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner:* Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005; *Ingeborg Gabriel* (Hg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008.

37 *Thomas Petersen:* Christentum und Politik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. September 2012, 8.

38 *Lena Schipper/Corinna Budras:* Hauptsache Christ, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22./23. Dezember 2012, C1 (Beruf und Chance).

39 *Vasilios N. Makrides:* Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung: Ein unvollendetes Projekt?, Ökumenische Rundschau 57 (2008), 303–318.

westlichen Kontext jedoch nicht denkbar. Selbstverständlich haben jede Kirche und Religion das Recht, über ihre öffentliche Präsenz und Rolle allgemein zu reflektieren und entsprechende Strategien zu entwickeln. Wenn man aber gleichzeitig den Bezug zu den tonangebenden westlichen Theorien über die Religion in der öffentlichen Sphäre sucht, dann sollte man diese Theorieansätze nicht isoliert oder fragmentarisch betrachten, sondern im breiteren Kontext der westlichen Moderne situieren und deuten. Es handelt sich dabei um Erfahrungen und Entwicklungen, die die westliche Welt gemacht hat, und die nicht problemlos auf andere kulturelle Kontexte übertragbar sind, zu denen auch diejenigen der orthodoxen Welt zählen. Trotz gewisser Annäherungen (im Bereich der Politik, der Verwaltung, der Wirtschaft, des Erziehungswesens usw.) bestehen noch grundlegende Unterschiede zu den Erfahrungen, die der Westen historisch gemacht hat. Genau wie im Westen ist auch im Osten die Entstehung des modernen Staates auf Säkularisierungsprozesse zurückzuführen,[40] jedoch bleibt der Grad der Säkularität des Staates in Ost und West jeweils ein anderer.[41]

Natürlich ist das Thema der Religion in der Öffentlichkeit kein Tabu, weder für die Orthodoxen noch für andere nicht-westliche Akteure. Sie können sich wohl damit beschäftigen und ihren eigenen Weg einschlagen, was einige, international bekannte orthodoxe Oberhäupter bereits unternommen haben.[42] Wichtig ist jedoch, auf welche Weise man mit dem Thema umgeht und welche Voraussetzungen und Ziele man dabei hat. Die ausgebliebene produktive Interaktion der orthodoxen Welt mit der Moderne insgesamt darf nicht im Zuge der kirchlichen Diplomatie oder einer kompromissbereiten, versöhnlichen Annäherung von Ost und West bagatellisiert werden. Eine realistische, pragmatische und selbstkritische Bestandsaufnahme der heutigen Situation der Orthodoxen Kirchen ist daher dringendst vonnöten. Nur unter diesen Bedingungen können diese einerseits sich mit der westlichen Tradition zum Thema auseinandersetzen und andererseits ihre eigenen Handlungsvarianten besser artikulieren, um ihre historisch existierende öffentliche Rolle an die heutigen Anforderungen er-

40 *Ernst Wolfgang Böckenförde:* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.:* Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991, 92–114.

41 *Vasilios N. Makrides:* Sind politische Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die Orthodoxen Kirchen absolut notwendig?, Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen 13/1 (2012), 53–79.

42 *Archbishop Anastasios (Yannoulatos):* Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns, Crestwood, NY 2003; *Ecumenical Patriarch Bartholomew:* Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today, New York 2008; *Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus':* Freiheit und Verantwortung im Einklang: Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Freiburg, Schweiz 2009.

Die Öffentlichkeit der christlichen Existenz jenseits von vorhandenen Strukturen

Die Perspektive der Freikirchen



Antonio González[1]

Der Titel dieses Symposiums „Religion im öffentlichen Raum“[2] ist reich an interessanten Anregungen und Denkanstößen. Einige könnten sich fragen, inwieweit der Begriff „Religion“ überhaupt ihre theologischen Überzeugungen und ihre geistliche Wanderung wiedergibt. Andererseits ist der Gedanke eines „öffentlichen Raums“, in dem sich die Religion mit einfügt, auch von hohem Interesse. Die Vorstellung des „Öffentlichen“ (*publicum*) legt den Bezug zu Volk (*populus*) nahe und ist deshalb für die gesamte Gesellschaft interessant. Ursprünglich wurde das deutsche Wort Öffentlichkeit im juristischen Bereich angewendet, um der Forderung Ausdruck zu geben, dass bestimmte gesetzliche Vorgänge alle Personen betreffen, auch wenn sie selbst nicht an diesen Vorgängen beteiligt sind. Zur Zeit der Aufklärung wurde mit dem „Öffentlichen“ oft das bezeichnet, was wir heute als „Zivilgesellschaft“ bezeichnen würden, in Gegenüberstellung zum Staat. Nach der Aufklärung indessen wird Öffentlichkeit im Allgemeinen als Synonym für Staat benutzt: Es gibt öffentliche Dienste, öffentliche Güter, usw. Ist die „öffentliche“ Eigenschaft der Religionen dann gleichwertig mit dem staatlichen Charakter? Ist eine Religion im öffentlichen Raum also nur eine in staatliche „Dienste“ und „Güter“ miteingefügte Religion?

1 Antonio González ist Professor für Theologie am Centro Teologico Kenosis in Madrid.

2 Es handelt sich um das von der Ökumenischen Rundschau veranstaltete Symposion „Religion im öffentlichen Raum“, welches am 22. und 23. Februar in Augsburg, Deutschland, stattfand.

ÖR 62 (3/2013), S. 370–382

1. Die seltsame Öffentlichkeit Israels

Aus biblischer Sicht weist Israel eine seltsame Eigenschaft auf. Einerseits ist Israel ganz eindeutig ein Volk, das „Volk Gottes". Die christliche Kirche, die in einer nicht einfachen Kontinuität zu Israel steht, versteht sich selbst auch als „Volk Gottes". Aber interessanterweise hat Israel die meiste Zeit seiner Existenz keine richtige Staatsform angenommen. Und immer, wenn Israel ein Staat gewesen ist, ergab sich seine Beschaffenheit als solche als theologisch problematisch. Die Texte der hebräischen Bibel teilen uns die wesentlichen Schwierigkeiten mit, die die Einrichtung einer Monarchie in Israel mit sich bringt: Ein Volk mit einem Staat ist kein von Gott beherrschtes Volk mehr.[3] Tatsächlich bewerten die deuteronomistischen Historiker und die Propheten in Israel die staatliche Zeitspanne zwischen der Einrichtung der Monarchie mit Saul und der babylonischen Gefangenschaft als sehr negativ: Israel wollte einen König „wie die anderen Nationen" haben, und gerade die Könige sind die wichtigsten Verantwortlichen der sozialen Ungerechtigkeit und des Götzen-dienstes, die Israel ins Unheil geführt haben.[4]

Bedeutet dies, dass Israel keine „öffentliche" Funktion hat? Im Gegenteil: Gerade als ein Volk ohne Staat, als ein direkt von Gott regiertes Volk, als ein Volk, in dem sich die in anderen Nationen üblichen Ungerechtigkeiten nicht wiederholen sollen, als ein Volk, das alleine Gott verehrt, als ein von der heiligen „Anordnung" Gottes (*Torah*) regiertes Volk, hat Israel eine sehr wichtige und wesentliche öffentliche Funktion. Jedoch geschieht diese „Öffentlichkeit" Israels nicht „innerhalb" eines nationalen Staates, oder „in Bezug auf" eine bestimmte staatliche Form, wie es beim spanischen oder deutschen Staat der Fall sein kann. Die „Öffentlichkeit" Israels ist eine Öffentlichkeit *für alle Völker*, denen sie Zeugnis von dem gibt, was geschieht, wenn Gott direkt ein Volk regiert. Diese öffentliche Funktion Israels ist so wichtig, dass die biblischen Propheten die Zeit voraussehen können, in der alle Völker mit dem Wunsch, vom Gesetz Gottes regiert zu werden, nach Zion pilgern werden.[5]

Die Stellungnahme der Freikirchen hinsichtlich der „Religion im öffentlichen Raum" kann nicht von dieser sehr besonderen Eigenschaft Israels getrennt werden. Sie haben die in der hebräischen Bibel enthaltenen

3 Vgl. *Richter* 8,23; 1. Samuel 8,1–22; 12,6–26.

4 Vgl. *Norbert Lohfink:* Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg i. Br., ²1987.

5 Vgl. Micha 4,1–5; Jesaja 2,1–5; Zephanja 3,9,13; usw.

Schriften und die Aussagen über Israel wahrgenommen und sind ihnen auch heute verbunden. Die aktuelle Forschung über den Ursprung des „Christentums“ und des „Judentums“ zeigt immer mehr, dass diese beiden Zweige desselben Olivenbaums (der Natürliche und der Aufgepfropfte, gemäß Paulus’ Metapher),[6] definitiv länger zur Trennung gebraucht haben, als für gewöhnlich angenommen wurde. Und es war gerade der Trennungsvorgang, der zu dieser Vorstellung des Christentums und des Judentums als „Religionen“ und nicht mehr als Volk geführt hat.[7] Irgendwie liegen die Wunden dieser Trennung noch bis heute offen. Die Ursache dazu ist die Tatsache, dass in großem Maße diese Wunden noch immer beide Gruppen prägen. Und diese Wunden beziehen sich gerade auf das Verständnis des „öffentlichen“ Charakters Israels, sowohl im Sinne der Beschaffenheit Israels als ein „Volk“ (mit oder ohne Staat), sowie im Sinne seiner „Öffentlichkeit“ im Hinblick auf andere Nationen.

2. Die Probleme einer Beziehung

Natürlich geschieht die Interpretation der Beziehungen zwischen Kirche und Israel aus einer christlichen Perspektive, und insbesondere aus der Perspektive der Freikirchen.[8] Trotzdem ist diese Perspektive zwangsläufig offen für einen Dialog, denn sie deutet genau auf dieses „Andere“ hin, das eine wesentliche Referenz ist und auf die das Christentum nie hat verzichten wollen, in dem Maße, wie es die hebräische Bibel als Teil seiner Identität immer beibehalten hat.

Das klassische Verständnis vieler Christen im Blick auf die Beziehung zwischen Kirche und Israel ist das eines Ersatzes oder einer Ablösung gewesen. Aus der Sicht der „Substitutionslehre“ hat die Kirche das Volk Israel von dem Moment an ersetzt, an dem ein großer Teil dieses Volkes den eigenen Messias nicht akzeptiert hat.[9] Diese Position wird heute kaum verteidigt. Einerseits verstehen viele, dass die „Substitutionslehre“ als ideologischer Grundstein für die Verfolgung der jüdischen Gemeinden in Europa

6 Vgl. Römer 11,17–19; 23–24.

7 Vgl. *Daniel Boyarin:* Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004.

8 Wir können sagen, dass es sich um eine ausdrücklich „anabaptistische“ Perspektive handelt, zumindest in dem Sinne, dass viele freie Kirchen, besonders im nordamerikanischen Kontext, sich selbst als Volkskirchen verstehen, und zwar als Zersplitterte.

9 Vgl. *Jeremy Cohen* (ed.): Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation, New York 1991.

gedient hat. Andererseits ist die „Ersetzungslehre“ nur schwer aus einer biblischen Sicht aufrecht zu erhalten. Das Neue Testament spricht ausdrücklich von einem nie gebrochenen Bündnis zwischen Gott und Israel, wobei genau auf den Teil Israels hingewiesen wird, der Jesus nicht als Messias akzeptiert hat.[10]

Hinsichtlich dieser traditionellen Vorstellung reden die christlichen Theologen oft von der Existenz zweier „Völker Gottes“, Israel und die Kirche, oder von der Existenz eines einzigen aus zwei verschiedenen Einheiten bestehenden Volkes Gottes, Vertreter zweier unterschiedlicher, aber konvergierender Heilswege. Das Problem dieser Perspektive besteht in dem Gedanken, dass die christliche Kirche als eine Einheit verstanden werden könnte, die sich von Israel unterscheiden und differenzieren kann. Genau dort, wo Paulus von einem nie gebrochenen Bündnis spricht, spricht er, erstaunlicherweise, auch von den Christen als von jenen Israeliten, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben.[11] Anders gesagt: Genau dort, wo die Kirche nicht das Volk Israel ersetzen will, wird die Kirche als eine Einheit, die nicht von Israel zu trennen ist, gesehen.

Um dies zu verstehen, sollten wir uns vielleicht den Ursprüngen der christlichen Bewegung zuwenden, so wie es in einer den Freikirchen eigenen Hermeneutik üblich ist.

3. Der ursprüngliche Wettbewerb

Der Kontext der Praxis Jesu von Nazareth und der ersten christlichen Gemeinschaften ist nicht der eines Ersatzes Israels, auch nicht der einer parallelen Koexistenz zweier verschiedener Einheiten. Die ursprüngliche Situation ist vielmehr die eines „Wettbewerbs“ hinsichtlich der wahren Gestaltung Israels. Im ersten Jahrhundert beteiligten sich mehrere Gruppen an diesem *Wettbewerb:* Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer, Essener, usw. Es geht nicht einfach um eine Diskussion, sondern um einen Wettbewerb, in dem nicht nur Argumente und unterschiedliche Auffassungen formuliert werden, sondern wo jede Gruppe sich auch darum bemüht, ihre Vorstellungen über das, was sie als die authentische Gestaltung Israels als Volk versteht, in die Praxis umzusetzen.

In einer Wettbewerbssituation können andere Gruppen als ein Teil desselben Volkes akzeptiert werden, während man sich gleichzeitig radikal

[10] Vgl. *Norbert Lohfink:* Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg 1989.

[11] Römer 11,4 bezogen auf 1. Könige 19,18.

von ihnen hinsichtlich der konkreten Gestaltung, die dieses Volk haben soll, unterscheidet. Die anderen Gruppen werden dann als „falsche", „gefallene", „verführte", „verirrte" oder „sündige" Gruppen verstanden, und trotzdem lässt man nicht davon ab, sie als Teile desselben Volkes zu betrachten, und gerade deswegen steht man im Wettbewerb mit ihnen.

Das Christentum und das rabbinische Judentum sind aus dieser Wettbewerbssituation im Innern Israels um die konkrete Gestaltung herum entstanden, die dieses Volk im Kontext der römischen Herrschaft annehmen sollte. Jesus hat nie versucht, eine neue Einheit einzuführen, die Israel ersetzen oder parallel zu Israel existieren sollte. Trotzdem hatte Jesus sehr wohl seine eigene Vorstellung von dem, was Israel sein sollte, manchmal eine deutlich andere als die anderer Juden. Wenn wir an die lebendigen Traditionen anschließen, so wie sie in der hebräischen Bibel zu finden sind, dann hat Jesus die Erkenntnis weitergegeben, dass die Herrschaft Gottes über Israel eine Wiederherstellung Israels als ein Volk ohne Staat bedeutet, anders als das Römische Reich und auch anders als die anderen Nationen.

Sehr präsent sind die Hinweise auf ein vorstaatliches Israel in den verschiedenen symbolischen Gesten Jesu, wie die Unterwerfung bei der Taufe durch Johannes oder die Auswahl der zwölf „Gesandten".[12] Die Geschichte der Versuchungen Jesu entlarvt die strukturelle Ähnlichkeit zwischen den messianischen Versuchungen der jüdischen revolutionären Gruppen und der Politik des römischen Imperiums, welches Reiche unter seinen treuen Vasallen verteilt.[13] Die Gewaltlosigkeit Jesu, verankert in der Tradition Israels und in der Haltung vieler Juden seiner Zeit, widerspricht dem Wesen eines jeden Staates als Monopol der Zwangsgewalt in seinem Einflussbereich. Es ging nicht nur um die Entscheidung, welches das wahre Gesicht Israels sein sollte; bei dieser Entscheidung wurde auch entschieden, welche Alternativen Israel zur römischen Herrschaft würde anbieten können. Aus der Sicht Jesu musste Israel anders als die Nationen sein und auf gewalttätigen Ausgleich, auf staatliche Gestaltung und auf die Herrschaft einzelner Menschen über andere verzichten.[14] Der vielsagende Titel „Menschensohn" spielt genau den grundlegenden Unterschied zwischen den in der ganzen Menschheitsgeschichte vorkommenden „Reich des Tieres" an,[15] und der Leitung eines, der wahrhaft *menschlich* ist. Dies wäre dann

12 Der Einzug der Gesandten in das Gelobte Land, vgl. Josua 2–3.
13 Vgl. Lukas 4,6.
14 Vgl. Lukas 22,24–30 par.
15 Vgl. *Daniel* 7.

eine Regierung aller Mitglieder des Volkes der Heiligen des Allerhöchsten.

Heute herrscht auch unter den Forschern immer mehr Klarheit darüber, dass Paulus nie eine neue, von Israel getrennte „Religion" schaffen wollte.[16] In dem Wettbewerb um das wahre Gesicht Israels war für Paulus die Anerkennung anderer jüdischer Gruppen als Teil Israels ganz offensichtlich. Und gleichzeitig war eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit über die Gestalt Israels zur Endzeit für ihn durchaus möglich, dann nämlich, wenn einst der Messias kommen wird. So kann die eigentümliche Stellungnahme von Paulus verstanden werden. Einerseits versteht Paulus, dass die Juden, die den Messias nicht akzeptiert haben, ihre Identität an einem nicht freien Jerusalem unter Roms Joch festmachen. Er behauptet sogar, dass dieser Teil Israels seine Knie vor Baal beugt. Es handelt sich offensichtlich nicht um eine Anspielung auf einen religiösen, sondern auf einen politischen Götzendienst, denn im Grunde hängen sie einer sozialen Organisation für Israel nach, die heidnisch ist. Ihnen gegenüber meint Paulus, dass die entstehenden christlichen Gemeinden ein freies Jerusalem darstellen, das seine Knie nicht vor heidnischen Systemen beugt und das von einem Messias regiert wird, der zur Rechten Gottes sitzt.[17]

4. Der große Verrat

Der Verrat, den ich meine, besteht nicht darin, dass die Christen im ersten Jahrhundert nicht zu den Waffen gegen Rom gegriffen haben, um für die Unabhängigkeit des Landes Israels zu kämpfen. Der Verrat besteht auch nicht darin, dass das rabbinische Judentum bei der Organisierung der durch die Römer besiegten Juden geschützt wurde, und dass die Christen sich bei dieser Organisierung nicht beteiligt haben und auf diese Weise an den Rand des verbliebenen Israels gedrängt wurden. Der Verrat ist auch nicht in den rabbinischen Initiativen zu finden, die Christen aus den Synagogen auszuschließen.Tatsächlich konnten sich nach den anti-römischen Kriegen der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. nur zwei Gestalten Israels entwickeln, die zum täglichen Überleben weder den Tempel noch den Staat brauchten: das synagogal um die Torah organisierte rabbinische Judentum und das kirchlich um den Messias organisierte Christentum. Diese beiden Gruppen konnten sich über Jahrhunderte hinweg erhalten, wenn-

16 Vgl. *James D. G. Dunn:* The New Perspective on Paul, Grand Rapids 2005. Noch radikaler, *Pamela Eisenbaum:* Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle, San Francisco 2009.

17 Vgl. Galater 4,21–31; Römer 11,4.

gleich mit erheblichen Differenzen, die aber trotzdem keinen vollständigen Bruch bedeuteten. In Gegensatz zu dem, was zumeist angenommen wird, bedeutete die „hohe" christliche Christologie keinen endgültigen Bruch mit der anderen Bewegung. Die Trennung fand ganz allmählich statt und aus sehr vielschichtigen Gründen.

Allerdings bewirkte die Anerkennung der Messianität Jesu für seine Nachfolger eine schwierige Position gegenüber der römischen Obrigkeit, die den jüdischen Kultus als religio legitima ablehnten, die aber die revolutionären Auswirkungen der Berufung eines Messias kannten. Ein heidnischer, zum Christentum übergetretener Philosoph, Justinus, spiegelt um das 2. Jahrhundert diese „messianischen" Diskussionen in einem fiktiven Dialog mit dem Juden Tryphon wider. Dieser behauptet, dass sich die Welt verändert hätte, wenn Jesus der Messias wäre. Dann gäbe es keine Gewalt, Kriege, Hunger und Schmerzen mehr. Aber die Welt, stellt Tryphon fest, ist unverändert geblieben. Der christliche Gesprächspartner behauptet, dass die Zeichen der messianischen Zeit bereits anwesend sind: Das messianische Volk hat Schwerter zu Sicheln gemacht und bereitet sich nicht mehr für den Krieg vor. Unter den Jesus-Gläubigen gibt es weder Armut noch Hunger mehr. Der Messias ist also gekommen, und er ist Jesus.[18]

Diese Apologetik Justinus ist also nicht nur ein theoretischer Vorgang, worauf der auf Justinus angewandte Begriff „Häresie" hinzudeuten scheint.[20] Die Grenzen hinsichtlich der Identität des Messias sind auch ganz praktische Grenzen, z. B. in der Gütergemeinschaft, so wie es die Christen während der ersten Jahrhunderte praktiziert haben. Trotzdem finden wir auch noch im 4. Jahrhundert Christen, die ihren Tisch mit den Juden teilen, oder die Rabbiner rufen, damit sie ihnen ihre Felder segnen.[20] Der entscheidende Bruch wird möglicherweise nicht vor dem Zeitpunkt geschehen sein, an dem das Christentum zur „Religion" wird, und diese Religion vom Kaiserreich offiziell eingeführt wird. Die Römer verstanden die religio als einen „Kultus für die Götter" (*cultus deorum*). Das Christentum, das keinen Kultus hatte, wurde als Aberglaube (*superstitio*) angesehen. Um ihren gesetzlichen Status zu verteidigen, schlugen die Christen eine andere Bedeutung für *religio* vor, im Sinne einer „Religiösierung" Gottes. Anfänglich war diese „Religiösierung" die eines Volkes zu seinem Gott. Noch im 4. Jahrhundert spricht selbst Eusebius von Caesarea von den

18 Vgl. *Justinus:* Dialog mit Tryphon, zweisprachige Ausgabe, in: *D. Ruiz Bueno:* Padres apologistas griegos, Madrid 1954, 300–548.

19 Vgl. *Alain Le Boulluec:* La notion d'heresie dans la littérature grecque, IIe–IIIe siècles, Paris 1985.

20 Vgl. *Alfred William Winterslow Dale:* The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century, London 1882.

Christen als einem „Stamm“. Aber die Verwandlung des Christentums in die offizielle Religion des Kaiserreiches macht, dass dieser christliche „Stamm“ nach und nach verschwindet. Es gab kein christliches Volk mehr, denn das ganze Kaiserreich war christlich. Und so wurde das Christentum „Religion“ *in einem neuen Sinn,* der bis in unsere Zeit reicht: Die Religion ist jetzt ein „Glaubenssystem“.[21]

Das, was ich hier als „Verrat“ bezeichne, ist nicht auf die christlichen Glaubensinhalte bezogen, auch nicht auf die „hohe“ Christologie der Christen, die bereits lange vor dem Konzil von Nizäa schon recht gut entwickelt worden war. Das Entscheidende liegt gerade in dieser Umwandlung des christlichen (messianischen) „Stammes“ in eine kaiserlich übernommene und verkündete „Religion“. Dieser Verrat hat viele Dimensionen. Erstens verlassen die Christen ihre seltsame messianische und gleichzeitig nichtstaatliche Identität, genau die Identität, die sie gegenüber anderen jüdischen Gruppen des ersten Jahrhunderts charakterisierte. Zweitens gehen die Christen einen „neuen Bund“ ein, nicht mit Gott und seinem Messias, sondern mit dem Kaiser in Rom, der nicht zufällig dem Konzil von Nizäa vorsitzt. Drittens wird das alte „freie Jerusalem“ genau mit dem Kaiserreich verknüpft, welches ausgerechnet der Zerstörer des „irdischen Jerusalems“ gewesen ist. Viertens übernehmen die christlichen Gemeinschaften eine staatliche und für Israel völlig fremde Gestalt, denn diese Gestalt ist nicht mehr die der alten Königreiche Israels oder Judas, sondern die des Kaiserreiches in Rom. Und an fünfter Stelle bedeutet der Bund der Christen mit dem Kaiserreich in Rom eine neue Haltung gegenüber den jüdischen Gemeinschaften: Von dem *Wettbewerb* um das wahre Gesicht Israels geht man zur *Verfolgung* über.

Sehr bedeutungsvoll ist die Tatsache, dass in dem ersten an die christlichen Kirchen gerichteten Brief Konstantins, nach dem Konzil von Nizäa, der Kaiser die christologischen Schlussfolgerungen des Konzils nicht erwähnt, sondern nur die Entscheidungen über das Osterdatum, und dabei die Christen auffordert, nicht weiter den jüdischen Kalender zu benutzen. Das jüdische Volk soll nicht mehr beachtet werden, sagt Konstantin, und die Christen „sollen mit diesem sehr verhassten Gesindel nichts mehr gemein haben“.[22] Die wirklich wichtige Frage ist nicht die, wann die Unterscheidung zwischen den christlichen Gemeinschaften und dem rabbini-

21 *Boyarin* zeigt teilweise darauf hin, in “Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)”, Jewish Quarterly Review 1/99 (2009), 7–36.

22 μηδὲν τοίνυν ἔστω ὑμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου, Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini* III, 18.

schen Judentum vollzogen wurde. Es hängt von den angewendeten Kriterien ab, wann man die Trennung dieser beiden Gruppen einordnet. Das wirklich Entscheidende ist die Tatsache, dass sich mit der Bindung an das Kaiserreich zwei unvermeidliche Vorgänge ergeben. Einerseits wird zur Unterscheidung von anderen nicht mehr auf die letztendlich „jüdischen" Maßnahmen zurückgegriffen, wie der Ablehnung von gemeinschaftlichen Mahlzeiten, gemeinsamen Gebeten oder „Mischehen". Die Unterscheidungsmerkmale sind jetzt *staatliche* Maßnahmen. Andererseits kann das Christentum, einmal dem Kaisertum verbunden und von ihm gestaltet, nicht mehr um das wahre Gesicht Israels konkurrieren und von rabbinischer Seite verstanden werden. Die sogenannte „Substitutionslehre", die versucht Israel „zu ersetzen", wird gleichzeitig „Israel" unverständlich, denn sie hört auf, ein *öffentliches Volk* gegenüber den restlichen Nationen zu sein. Jetzt ist die ganze *Oikumene* „christlich", denn das ganze Kaiserreich ist christlich, aber es gibt keinen christlichen „Stamm" mehr.

5. Das große Paradoxon

Aus dem großen Verrat entsteht ein Paradoxon, das sich bis in das 20. Jahrhundert erhalten hat. Das Paradoxon besteht darin, dass die vom rabbinischen Judentum inspirierten Gemeinschaften, die in Europa eine manchmal prekäre Existenz führten, eine Gestalt übernommen haben, die dem, was Jesus und Paulus (u. a.) als das wahre Gesicht Israels der letzten Zeit entworfen haben, sehr ähnlich ist.[23] Die Kinder Israels in Europa haben sich als ein Volk ohne Staat bewahrt, und in diesem Sinne waren sie wahrlich ein anderes Volk als alle Nationen der Erde. Die Kinder Israels in Europa waren ein Volk, das sich nicht für den Krieg vorbereitet hat, sondern imstande war, seine Identität zu erhalten, ohne zu Waffen greifen zu müssen. Die Kinder Israels in Europa waren auch imstande verschiedene Formen interner wirtschaftlicher Solidarität zu organisieren, und dabei ein höheres Bildungsniveau als das des Umfeldes zu erreichen. So konnten sie sich oft als eine gleichzeitig bewunderte und beneidete „alternative Gesellschaft" zeigen. Die Kinder Israels in Europa konnten sich *öffentlich* als ein *Volk* darstellen, welches in seiner Verschiedenheit Zeugnis eines Gottes geben konnte, der anders ist als alle Götter des Heidentums und als alle Götzen des heidnisch gewordenen Christentums.

Mit ihrer Unterscheidung zu den Nationen konnten die Kinder Israels

23 Dieser Beitrag erscheint mir sehr wichtig und ich habe ihn aufmerksam gelesen: *John Howard Yoder:* The Jewish-Christian Schism Revisited, London 2003.

zeigen, dass der monotheistische Glaube „einen Unterschied“ in der Welt bedeutet, denn es ist ein Glaube, der die Mächte dieser Welt freisetzt, und ein Glaube, der also *notwendigerweise* ein *öffentlich* im Dialog platziertes und ein zu den anderen Völkern unterschiedlich stehendes Volk bildet. Darum ist jene Anekdote vollkommen verständlich, nach der Friedrich der Große einen Philosophen bittet, ihm einen Beweis der Existenz Gottes zu geben. Im goldenen Zeitalter des Rationalismus antwortet der Philosoph nicht mit einem kosmologischen oder ontologischen Argument, sondern mit einem einfachen Satz: „Die Juden, Majestät, die Juden.“[24] Das Zeugnis Israels besteht genau aus dem, was das Volk Gottes ist, und nicht nur aus dem, was das Volk Gottes sagt. Vor der eher leichten „Eirenik“ jener, die angesichts der Substitutionslehre behaupten, es gäbe zwei Völker Gottes oder ein in zwei verschiedene Einheiten aufgeteiltes Volk Gottes, müsste man sagen, dass während eines großen Teils der Geschichte Europas oft nur ein Volk, nur ein „Stamm“ für viele als das Volk Gottes zu erkennen war, das das Zeugnis von der Andersartigkeit des lebenden Gottes gab.

Diese durch die Freiheit seines Volkes repräsentierte Andersartigkeit Gottes hörte nie auf, durch ein Volk repräsentiert zu werden, das seinerseits nie aufhören konnte, „das Andere“ zu sein. Weder das Mittelalter noch die Aufklärung, weder die Zeit der Nationalstaaten noch die Zeit des Sozialismus konnte mit dieser Andersartigkeit Schluss machen. Wir stehen vor einem enormen Paradoxon, oder so man will, vor einer invertierten „Substitutionslehre“, denn es waren nicht die schon erloschenen, christlichen Gemeinschaften als solche, sondern das jüdische Volk, das in großem Maße das nichtstaatliche und friedliche Potential Jesu für Israel realisiert hat. Und das ist das Auffälligste daran, denn die Kinder Israels verwirklichten dieses Potential, ohne über die „messianische“ Auslegung der Torah (das „Neue Testament“) zu verfügen, und ohne jemals auf das Ideal eines Staates in dem Land Israel definitiv zu verzichten, obwohl immer wieder darauf hingewiesen wurde, dass es nur der Messias sein kann, der wahre Messias, der allein die Autorität hat, diesen Staat zu gründen. Aus dieser Perspektive heraus konnten einige jüdische Intellektuelle in den Anfängen des Zionismus die transzendentale Bedeutung denken, dass Israel sich als ein Volk ohne Staat würde erhalten können.[25]

Angesichts dieser öffentlichen Existenz des jüdischen Volkes als ein anderes Volk, ist es kaum nötig, an die bedauerliche Rolle der christli-

[24] Dieser Satz wurde Herder und anderen Persönlichkeiten dieser Zeit zugeschrieben; auch *Pascal,* im Kontext des Königshofes in Frankreich.

[25] Vgl. *Franz Rosenzweig:* Der Stern der Erlösung (1921), Freiburg i. Br. 2002, 364–372.

chen Kirchen in Europa zu erinnern. Es geht nicht nur darum, all die antisemitischen Verfolgungen der vergangenen Jahrhunderte zu bedenken. Es ist auch notwendig, an die andere Dimension der christlichen „Öffentlichkeit" zu erinnern. Durch seine relative Freiheit gegenüber den Staaten konnte sich das jüdische Volk *vor allen anderen Nationen* als ein anderes Volk erhalten. In diesem Sinne war seine Öffentlichkeit sozusagen *universal.* Gerade deswegen waren die Juden, trotz ihrer Unterscheidung zu anderen Völkern, oftmals die Besten, um die universellen Interessen aller Menschen auszudrücken, gegen die besonderen Interessen von Individuen, Gruppen und vor allem Nationen. Die christlichen Kirchen wiederum, immer mehr als protestantische Volkskirchen gestaltet, oder als katholische Kirchen „mit Volksnähe", hatten eine sehr begrenzte Öffentlichkeit, denn diese Öffentlichkeit erstreckte sich immer zuerst auf die Beziehungen der Volkskirche zu einem konkreten Staat, der Staat, der sie erhielt und finanzierte. Noch heute, wenn man von der „Religion im öffentlichen Raum" spricht, erscheint für viele Christen nicht zuerst die Gesamtheit der Völker, sondern ein konkreter nationaler Staat, der Staat ihrer Kirche.

6. Nach dem Paradoxon

Mit dem 20. Jahrhundert hat das jahrhundertalte Paradoxon begonnen, sein Ende zu erreichen. Der Holocaust war nicht nur einfach das Resultat des „Neuheidentums", auch nicht einfach ein Produkt des „Christentums". Beide haben sich vermengen müssen, damit der Bruch mit dem von Konstantin empfohlenen „jüdischen Gesindel" in einen systematischen Vernichtungsversuch umschlagen konnte. Nach dem Holocaust hat Israel sich wieder als Staat gebildet und hat damit auf wesentliche Weise jüdisches Leben und Denken überall auf der Welt bestimmt. Die öffentliche Existenz Israels ist nicht mehr die Existenz eines Volkes ohne Staat, sondern die Existenz eines Staates. Die Bedeutung des Wortes „Israel" bezieht sich nun für einen großen Teil der Menschheit auf eine konkrete Nation im Nahen Osten und nicht mehr auf das universelle Volk der Kinder Jakobs. Vor der Ankunft (oder Wiederkunft) des Messias hat ein großer Teil des Volkes Israel sich dafür entschieden, sich als ein Nationen-Staat zu bilden, ähnlich den „anderen Nationen", indem sie so die durch Saul und David begründete Staatsgründung wiederholten. Können die Kinder Israels weiterhin das Zeichen der Existenz Gottes sein? Ist es in dieser neuen Situation noch möglich zu sagen „Die Juden, Majestät, die Juden"?

Ihrerseits sind in den aus dem Konstantinismus entstandenen „christli-

chen“ Staaten mehr oder weniger intensive Säkularisierungsprozesse entstanden, während derer die „Kirchen“ – oft widerwillig – anfangen, sich mit der Notwendigkeit auseinanderzusetzen, sich selbst als wirkliche Kirchen zu verstehen, und nicht nur als Teile eines christlichen Staates. Das Christentum als „Religion“ (im konstantinischen Sinne eines „Glaubenssystems“) beginnt einem Christentum als „Volk“ (oder als „Stamm“) den Vorrang zu geben, obwohl dieser Prozess oft gegen den ausdrücklichen Willen der Christen gemacht wird, die ungern ihre Privilegien aufgeben, oder Sehnsucht nach einer schwerlich wiederkehrenden Vergangenheit haben. Die Christen sehen sich nach sechzehn Jahrhunderten vor die Möglichkeit gestellt, sich wieder in ein Volk ohne Staat zu verwandeln, und dies löst vielleicht sehr große Angst aus. Oft sind der politische Aktivismus, das Spiel der Einflüsse, der Kampf um die „Rechte“ der Kirchen oder die Verbindung des Christentums mit den Geschicken Europas oder den Vereinigten Staaten eine Variante, der Angst vor Veränderung aus dem Weg zu gehen. Und trotzdem ist dieser Prozess eine wunderbare Gelegenheit für das Christentum.

Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hielten jüdische Gelehrte wie Martin Buber den Christen denselben Einwand vor, wie Tryphon im Dialog mit Justinus: Wenn der Messias schon gekommen wäre, hätte sich die Welt verändert. Aber die christlichen Theologen des 20. Jahrhunderts konnten nicht mehr wie Justinus antworten, indem sie auf die Existenz eines Volkes wiesen, in dem man begonnen hatte, die Verheißungen des messianischen Zeitalters zu verwirklichen, und mussten sich mit einer eher allgemeinen und abstrakten Neudeutung des Messianismus zufrieden geben, ohne Bezug auf die *Öffentlichkeit* eines Volkes.[26] Ein konkreter Messianismus fordert aber das Bestehen eines messianischen Volkes, auch wenn dieses Volk mit Schwierigkeiten, Begrenzungen und Unklarheiten beladen ist. Um zu sagen „die Juden, Majestät“ war es nicht nötig, dass die Juden ein perfektes Volk sind, über das man irgendeine Art von „Herrlichkeitstheologie“ aussprechen kann, die die Grenzen des menschlichen Pilgerns in dieser Welt ignoriert. Damit das Evangelium des Johannes sagen kann „kommet und sehet“,[27] war es nicht notwendig, dass die Bewegung der Anhänger Jesu perfekt ist. Es reicht schon, wenn die Anhänger Jesu ein Volk bilden, das durch seine konstitutive Bezugnahme auf

[26] Vgl. *Jürgen Moltmann:* Jesus zwischen Juden und Christen, in: Evangelische Theologie 1 (1995), 49–63. Moltmann meint, dass der messianische Einwand ursprünglich von Martin Buber ist, den Schalom Ben-Chorim dann übernommen haben soll. Trotzdem ist es derselbe Einwand, den wir schon in Tryphon von Justinus finden.

[27] Vgl. Johannes 1,39–40.

die Freiheit Gottes anders als alle Nationen ist.

Wenn die Christen befürchten, dass der Verlust der politischen Macht in den westlichen Ländern der Verlust der gesellschaftlichen Relevanz bedeutet, sagen sie damit auch, gegen jeden Beweis, dass die Existenz der Juden in Europa für den Westen irrelevant gewesen ist. Darüber hinaus besteht das wirklich Relevante unserer Welt nicht in den alten, mit den Staaten verbundenen Institutionen. Das wirklich Relevante befindet sich eher in jenen Bewegungen die imstande sind, aus ihren Wurzeln heraus die menschliche Identität neu aufzuarbeiten und somit den Sinn des Lebens anzubieten, den die Wirtschaft nicht bieten kann.[28] Ebenso scheint jeder, der behauptet, dass die Vorstellung einer Kirche „jenseits des vorhandenen Systems" unrealisierbar sei, gleichzeitig sagen zu müssen, dass das Leben der Juden in Europa nicht möglich war. Und hier ist es, wo die „Herrlichkeitstheologie" eher eine „Theologie des Kreuzes" ist, denn das Judentum hat wahrlich in Europa existiert, aber es existierte unter Verdächtigungen, Marginalisierung und Verfolgung. Und ebenso wie auch nicht gesagt werden kann, dass es unmöglich ist, Christ jenseits des Systems zu sein, muss man auch davon ausgehen, dass eine Existenz jenseits des Systems die Möglichkeit des Leidens und der Verfolgung in Betracht ziehen muss.

Einige Christen haben behauptet, das Christentum sei in Auschwitz gestorben. Und einige Juden haben eher vorsichtig gesagt, dass „ihr" Judentum, das traditionelle Judentum, in den Kriegen gegen das palästinensische Volk im Sterben liegen könnte.[29] Was das Christentum angeht, könnte man sagen, dass in Auschwitz der Höhepunkt von dem erreicht wurde, was im 4. Jahrhundert n. Chr. mit Konstantin begonnen hat. Wenn dies das Christentum war, dann scheint das Christentum in Europa tödlich verletzt zu sein. Trotzdem könnte es sein, dass *dies* nicht das Christentum ist, und dass das ursprüngliche Christentum jetzt die Gelegenheit hat, sein wahres Gesicht zu zeigen, indem es die kritische Erbschaft der hebräischen Bibel und des hebräischen Volkes, Jesu, Paulus, der ersten christlichen Gemeinschaften und aller Reformationsbewegungen über die letzten sechzehn Jahrhunderte hinweg übernimmt. Denn die wahre öffentliche Bedeutung des Christentums besteht weder aus öffentlichen Erklärungen noch aus dem Spiel der Einflussnahme. Die größte und höchste öffentliche Relevanz der Kirche besteht darin, ein Volk Gottes, so wie es berufen ist, ein *universal öffentliches Volk* zu sein, das in seiner Öffentlichkeit zeigt, was es bedeuten könnte, dass Gott durch seinen Messias herrscht.

28 Vgl. *Manuel Castells*: La Era de la Información, vol. 2: El poder de la identidad, México, D. F., 2001.

29 Vgl. *Daniel Boyarin:* Border Lines, op. cit., S. XIV.

Interreligiöser Dialog – Toleranz oder fruchtbare Kontroverse?



Micha Brumlik[1]

I. Religiöse Wahrheit im Verruf?

Zu Weihnachten 2006 präsentierte das in Hamburg erscheinende Wochenmagazin DER SPIEGEL eine Titelgeschichte, die sich in stark vergröbernder Weise der Thesen des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann annahm. Dabei war der Autor der Geschichte in besonderer Weise darum bemüht, die Religion des Alten Testaments als blutrünstig, ursprünglich ägyptisch und daher von „den Juden" – so Matthias Schulz – „abgekupfert" darzustellen. Die Juden hätten, so das Fazit dieser Story, in plagiatorischer Weise eine Theologie übernommen, die ursprünglich von dem die Sonne, alleine die Sonne verehrenden Pharao Amenophis IV, genannt „Echnaton" – er lebte im 12. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung – erfunden worden sei.

Die populärwissenschaftliche Verhunzung von Assmanns Forschungen kann freilich nicht verdecken, dass Assmann zumindest systematisch die Grundlegung einer Kritik des jüdisch-christlichen sowie des islamischen Monotheismus vorgelegt hat, wie sie es seit Zeiten der Aufklärung in dieser Radikalität nicht mehr gegeben hat. In immer wieder neuen Anläufen ist Assmann um den Nachweis bemüht, dass die auf der Bibel bzw. der biblischen Tradition beruhenden Religionen sich von allen anderen historisch bekannten Religionen dadurch unterscheiden, dass sie umfassendes, verehrendes Weltverständnis mit einer nur noch binär zu verstehenden Wahrheitsfrage verbinden. Assmann verwendet in diesem Zusammenhang

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

ÖR 62 (3/2013), S. 383–396

den Begriff der „mosaischen Unterscheidung“[2], und rechnet diese Entwicklung damit historisch-systematisch dem Judentum zu, entgeht dem Vorwurf des Antijudaismus aber dadurch, dass er die faktische Genese dieser Art des Denkens dem schon oben genannten Pharao „Echnaton“ zurechnet, von dem nicht nur Sigmund Freud der Auffassung war, dass er der Ursprung dessen war, was Freud später als „Jüdische Geistigkeit“ bezeichnet hat[3] (Freud 1968).

Ein zentraler religionshistorischer Beleg für die These von der mosaischen Unterscheidung ist der unbezweifelbare Umstand, dass die auf der Hebräischen Bibel, dem „Alten Testament“ fußenden Religionen nur noch einen, einen einzigen Gott kennen und bekennen, neben dem sich alle anderen Götter als nichtig erweisen sowie die mangelnde Bereitschaft dieser Religionen, transreligiöse Übersetzungsleistungen zu erbringen, d. h. etwa festzustellen, dass der Gott der Bibel im Kern identisch mit dem von den Griechen verehrten „Zeus“ gewesen sei. Dass die Geschichte der religiösen Entwicklung unter der Hand anders verfahren ist, lässt sich an dem keineswegs zufälligen Umstand ermessen, dass das uns bekannte Weihnachtsfest von Kaiser Konstantin durchaus gewusst und gewollt auf den festlich begangenen Geburtstag des vor allem von Soldaten verehrten Mithras gelegt wurde. Entgegen den alltagspraktischen Übersetzungs- und Anpassungsangeboten, die vor allem die katholische Kirche mit ihrem Marien- und Heiligenkult vollzog, hielt jedoch das offizielle Lehramt der Kirche an der einen, der alleine selig machenden Wahrheit fest – eine Wahrheit, die sie selbst während hunderter von Jahren immer wieder auch gewaltsam und brutal durchsetzte.

II. Konzeptionen der Toleranz

Als sich spätestens mit der Reformation der katholischen Kirche Bewegungen entgegensetzten, die den Anspruch erhoben, der falschen christlichen Wahrheit des katholischen Dogmas eine nun wirklich wahre, alleine dem Evangelium verpflichtete Wahrheit entgegenzusetzen, war das Ergebnis in Europa ein Jahrhundert immer auch konfessionell begründeter, grausamer Bürgerkriege. Als deren eines Resultat erfand das neuzeitliche politische Denken sowohl die „Toleranz“ als auch den laizistischen Staat. Rainer

2 *Jan Assmann:* Die Mosaische Unterscheidung, München 2003.

3 *Sigmund Freud:* Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: *Ders.:* Gesammelte Werke XVI, Frankfurt a. M. 1968, 101–246.

Forst hat in seiner bahnbrechenden Arbeit „Toleranz im Konflikt“[4] historisch und systematisch vier unterschiedliche Formen des Toleranzbegriffs identifiziert:

1. Die sog. „Erlaubniskonzeption“, die es Minderheiten einräumt, solange gemäß ihren Vorstellungen zu leben, solange sie die Vorherrschaft, die Autorität der Mehrheit nicht infrage stellen, ihr folgt

2. die sog. „Koexistenzkonzeption“, die sich von der „Erlaubniskonzeption“ dadurch unterscheidet, dass es nun nicht mehr um die Beziehungen zwischen Minderheiten und Mehrheiten, sondern um die pragmatisch kluge, konfliktvermeidende Regelung der Beziehung gleich starker Gruppen geht;

3. die von ihm so bezeichnete „Respektkonzeption“ beruht auf einer „moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen bzw. Gruppen. Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome Personen bzw. als gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft“;[5]

4. führt Forst zumal im Hinblick auf multikulturelle Gesellschaften das an, was er als „Wertschätzungs-Konzeption“ bezeichnet. Nach diesem Begriff der Toleranz geht es nicht nur darum, die Mitglieder anderer kultureller oder religiöser Gemeinschaften als Staatsbürger in ihren subjektiven Rechten zu respektieren, sondern mehr noch darum, „ihre Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll zu schätzen“.[6]

Sucht man nach aktuellen Beispielen so zeigt sich schnell, dass auch noch heute die meisten islamischen Staaten mit der koranischen Konzeption der „Dhimmitude“ dem ersten Toleranzkonzept folgen; mit der Einschränkung freilich, dass nur die „Völker des Buches“, also Juden und Christen ihrem Glauben nachgehen dürfen, sog. Renegaten, Konvertiten oder sog. „Götzendiener“ mehr oder minder hart verfolgt werden.[7] Als aktuelles Beispiel für die Koexistenzkonzeption könnte man nach Jahren des Bürgerkrieges die Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken in Nordirland nennen, während z. B. die USA in ihrem intensiven religiösen, kongregationalistischen Pluralismus dem dritten Typ folgen. Das gilt gleichermaßen – was die Privatsphäre betrifft – für das laizistische Frankreich, das jedoch anders als Deutschland kaum eine öffentlich-politische Anerken-

4 *Rainer Forst:* Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003, 42 f.

5 *Forst*, Toleranz im Konflikt, 45.

6 *Forst,* Toleranz im Konflikt, 48.

7 *Albrecht Hauser:* Wirklich kein Zwang im Glauben? Religionsfreiheit und Menschenrechte aus islamischer Sicht – eine theologische Betrachtungsweise, Bonn 2006.

nung von Religionen kennt. Deutschland und sein Staatskirchenrecht stellt dabei – wie auch die jüngsten Prozesse um das Kopftuch wieder zeigen, einen instruktiven Sonderfall dar. Auf jeden Fall scheinen liberal verfasste (westliche) Staaten in ihrer politischen Verfassung kaum weitergehen zu können als bis zum dritten Typus. Auch hier macht Deutschland eine Ausnahme.

Freilich ist mit diesen staatspolitischen, rechtlichen Vorgaben noch nichts oder doch nur wenig über Sinn oder Unsinn, oder sogar Formen und Wünschbarkeiten eines interreligiösen Dialogs gesagt. Hier schwankt die öffentliche Meinung zwischen Positionen, die gemeinhin mit dem Namen „Hans Küng" verbunden sind, und die in einem ein Weltethos begründenden Religionsdialog auch den Schlüssel zum Weltfrieden[8] sieht und der repressiv liberalen Einstellung des Publizisten Henryk Broder, der kürzlich auf die Frage „Was ist dann für Sie der kulturelle Dialog?" zu Protokoll gab: „Im Café sitzen. Es gibt keinen kulturellen Dialog, den Sie organisieren können. Der ergibt sich … Ich kann mich um keinen Dialog bemühen. Ich gehe doch nicht extra irgendwo hin, um einen Dialog mit Moslems anzufangen. Ich gehe gerne zu Hasir, weil es dort ordentliches türkisches Essen gibt …"[9]. Auf die Rückfrage der Interviewer, ob es nicht gerade angesichts der Bedrohung durch radikalen Islamismus darauf ankäme, durch Dialog Gegensätze zu entschärfen, antwortete Broder, dass eine Eindämmung der Gefahr nur dadurch möglich sei, dass das BKA mehr Personen mit Kenntnissen des Arabischen einstelle und: „Weil es gibt Leute, mit denen will ich keinen Dialog haben. Ich setze mich mit Metin Kaplan nicht an einen Tisch, um mit dem zu diskutieren. Dann wiederum gibt es andere Leute, mit denen brauche ich keinen Dialog zu haben, weil die mag ich sowieso. Mit Necla Kelek und Bassam Tibi gehe ich sowieso essen, wenn ich sie treffe. Aber ich mache das nicht, um einen deutsch-muslimischen oder einen jüdisch-muslimischen Dialog zu führen."[10] Was in Broders Worten wie eine Ansammlung persönlicher Geschmacksurteile wirkt, ist im Kern ein massives und schroffes Plädoyer für die von Forst sogenannte „Respektkonzeption" – verbunden mit der Maßgabe, dass jede religiöse Überzeugung, die nicht ebenfalls bereit ist, diese Konzeption bedingungs- und vorbehaltlos anzuerkennen, ihrerseits mit allen rechtmäßigen Mitteln an ihrer Entfaltung zu hindern ist.

8 *Hans Küng:* Projekt Weltethos, München 2006.
9 *Henryk Broder:* Interview in der Berliner Zeitung v. 13./14. Januar 2007.
10 Ebd.

Anders als Henryk Broder bin ich allerdings der grundsätzlichen Überzeugung, dass ein interreligiöser Dialog sinnvoll ist, meine allerdings, dass man es sich zu leicht macht, wenn man – wie nicht wenige Vertreter/innen islamischer oder islamistischer Organisationen – sich immer wieder werbend auf Sure 2,256 des Korans bezieht, wonach kein Zwang im Glauben herrschen soll. Angesichts der innerislamischen Auslegungsgeschichte und angesichts der Praxis in heute islamisch regierten oder auch geprägten Ländern ist klar, dass der Bezug auf Sure 2,256 das nicht belegt – beinhaltet sie doch endlich nicht mehr als eine stark eingeschränkte Variante von Forsts erster, sehr schwacher Toleranzkonzeption, die gemäß der Scharia ausdrücklich nicht für Konvertiten, Apostaten, Renegaten oder sogenannte Polytheisten gilt.[11] In liberal verfassten Gesellschaften, in denen sich alle Mitglieder vorbehaltlos auf die Konzeption wechselseitigen Respekts festgelegt haben, kann sich eine sinnvolle Form des Dialogs über das – gewiss bedeutsame und unverzichtbare – wechselseitige Kennenlernen hinaus – nur im Rahmen der Konzeption wechselseitiger Wertschätzung abspielen.

Im Folgenden interessiere ich mich für die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Konzeption wechselseitiger Wertschätzung sowie für ihre Grenzen, wobei ich gleich zu Anfang eine zentrale Unterscheidung einführen möchte: Indem ich zwischen in einer Religion enthaltenen ethischen Wahrheit hier und einer spezifischen Heilswahrheit dort unterscheide, behaupte ich, dass sich die von Assmann so benannte „mosaische Unterscheidung" heute nur noch im Bereich der Heilswahrheiten finden lässt, und dass sich dort, im Bereich der Heilswahrheit die spezifische Frage nach dem Wesen einer religiösen Wahrheit finden lässt. Das heißt aber zugleich, dass auch und gerade ein im Sinne der Konzeption des Respekts geführter Dialog hier an seine Grenzen stößt oder anders: dass spätestens hier ein möglicher ethischer und hoffentlich auch staatsbürgerlicher Konsens in Dissens umschlagen wird.

Zuvor ist jedoch ein kurzer Exkurs zum Begriff der Wahrheit unumgänglich – ein, wenn nicht das philosophische Zentralproblem, auf das hier natürlich nicht in aller Ausführlichkeit eingegangen werden kann. Üblicherweise gilt eine Meinung, eine Behauptung als „wahr", wenn der von ihr unterstellte Sachverhalt zutrifft und wenn die behauptende Person über gute Gründe, Argumente verfügt, die aufgestellte Behauptung zu unter-

[11] Vgl. *Hauser,* Wirklich kein Zwang im Glauben, 2006.

mauern. Die wissenschaftstheoretischen Debatten[12] der letzten Jahrzehnte haben sich so in unterschiedlicher Weise mit dem Begriff der Tatsachenwahrheit auseinandergesetzt und im Zuge der Diskussion um das sogenannte semantische Wahrheitskriterium behauptet, dass z. B. der Satz „Die Rose ist rot" dann und genau dann wahr ist, wenn die Rose rot ist. Diese nur auf den ersten Blick tautologische Bestimmung stellt eine Präzisierung des sogenannten – vor allem im Mittelalter aufgestellten – Adäquationsbegriffs der Wahrheit dar, gemäß dessen es eine Art innerer Übereinstimmung zwischen Behauptungen und Zuständen in der Welt gibt. Freilich ist die Frage nach der Definition von Wahrheit im Sinne sachlich zutreffender Behauptungen von der Frage nach der Ermittlung dieses Zutreffens unterschieden: Komplexe physikalische Behauptungen über Prozesse im Mikrobereich erfordern andere Beobachtungsmethoden als Behauptungen im Mesobereich, z. B. „Die Tür ist offen". Probleme ganz eigener Art wirft dann die Frage auf, ob und in welchem Sinn man jenseits der Sphäre möglicher Tatsachenbehauptungen von Wahrheit sprechen kann: Lassen sich moralische Prinzipien, Ausdruckswerte von Kunstwerken oder religiöse Erfahrungen im gleichen Sinn als „wahr" bezeichnen und durch intersubjektiv anerkannte Verfahren in ihren Geltungsansprüchen begründen?[13]

Das scheint jedenfalls nicht selbstverständlich zu sein. Dazu ein aktuelles Beispiel aus dem Jahr 2003, als die Kammer für Theologie der EKD unter dem nicht unproblematischen Titel „*Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen" – Theologische Leitlinien* verabschiedete, die es gläubigen evangelischen Christen besser ermöglichen sollten, mit Angehörigen anderer Religionen in Kontakt zu treten. Dort heißt es im Abschnitt 3.2. „Die Religionen und die Wahrheit":

> *„Wahrheit ist im Verständnis des christlichen Glaubens nicht zuerst eine in Sätzen formulierte Richtigkeit. Wahrheit ist ein Ereignis, in dem das geschieht, worauf man sich schlechterdings verlassen kann. Nach christlichem Verständnis ereignet sich die Wahrheit in der Offenbarung des lebendigen, von der Sünde erret-*

[12] *Gunnar Skirbekk* (Hg.): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1977.

[13] Vgl. *Hans-Georg Gadamer:* Wahrheit und Methode, Tübingen 1972; *Matthias Jung:* Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2, 239–256; *Jürgen Habermas:* Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: *Ders.:* Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M., 216–257; *Jürgen Habermas:* Religion in der Öffentlichkeit. In: *Ders.:* Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M., 119–154.

tenden Gottes in Jesus Christus, der durch das Wirken des Heiligen Geistes den freimachenden Glauben schafft: Die Wahrheit rettet und heilt. Diese Wahrheit bezeugt die christliche Kirche, auch wenn sie sich auf andere Religionen bezieht. Für sie treten Christen ein, wenn sie Menschen anderer Religionen begegnen. Würden die Kirche und die Christen darauf verzichten, dann hätten sie im Grunde aufgehört, Kirche oder Christen zu sein. Denn das Zeugnis von dieser Wahrheit gehört unabdingbar zum christlichen Glauben selbst. Nur durch das Zeugnis des Glaubens kann die Christusgeschichte in der Welt bekannt gemacht werden. Nur durch das Zeugnis des Glaubens vergegenwärtigt sich die rettende Wahrheit so, dass Glaube aufs Neue entsteht."[14]

Das ausführliche Zitat aus dieser Denkschrift wird dadurch gerechtfertigt, dass sich in ihm beispielhaft die unwahrscheinliche Verbindung zwischen einer auf Toleranz im Sinne wechselseitigen Respekts auf der Basis von Grund- und Menschenrechten hier mit einer Absolutheit, in dieser Sache ganz intoleranten Glaubensbekenntnis verbindet. Letzten Endes beglaubigt die Kammer für Theologie der EKD auch noch im Jahr 2003 die unverbrüchliche Geltung des aus dem Evangelium des Matthäus abgeleiteten sogenannten Missionsbefehls, der implizit die absolute Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzt. Freilich stellt sich dieser Aufruf zum Bezeugen einer Wahrheit am Ende als weniger dramatisch dar, als es auf den ersten Blick scheinen könnte:

„Es liegt nicht in der Hand der Christenheit, den Gegensatz der Religionen mit dem so verstandenen Bezeugen der Wahrheit aus der Welt zu schaffen. Nach evangelischem Verständnis wird vielmehr, wenn es zum interreligiösen Dialog kommt, um die Wahrheit, um die Vertretbarkeit der eigenen Glaubenseinsicht und der anderen religiösen Meinung in Freiheit zu streiten sein."[15]

Das Bekenntnis der Kammer für Theologie der EKD ist im Kern strukturidentisch mit Teilen des islamischen Glaubens, gemäß Sure 9,33 des Korans, in der es heißt: „Er, Gott ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtsleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu

14 Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD Texte 77, Hannover 2003, 14.

15 Ebd., 16.

verleihen über alle Religion, auch wenn es den Polytheisten zuwider ist." Nimmt man – wenn ich das recht sehe – die koranischen Schriften im Ganzen, so lässt sich daraus jedenfalls kein absoluter Missionsbefehl ableiten, denn „Wenn dein Herr wollte" – so Sure 10,99 – „würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden".

IV. Religion, Vernunft und Gewalt

An diesen und anderen Passagen wird deutlich, dass die von Papst Benedikt XVI. in der Regensburger Vorlesung wiedergegebene Äußerung des spätbyzantinischen Kaisers Manuel II., der den islamischen Glauben an den kriegerischen Aktivitäten von Arabern und Muslimen maß, einerseits – ebenso wie die Karikaturen des Karikaturenstreits – in weltgesellschaftlicher Hinsicht einen krassen Verstoß gegen eine auf Respekt beruhende Toleranzkonzeption darstellt, sie jedoch andererseits einer auf allgemeinen Menschenrechten und Demokratie beruhenden Weltkultur die einzige Form von Mission vorgab, die sie noch vertragen kann: die Mission durch authentische Praxis und vernünftiges Argumentieren. Hier noch einmal das skandalöse, das skandalisierte Zitat:

> *„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er vertrat, durch das Schwert zu verbreiten." Im Anschluss an diese offenbar von nur geringen Kenntnissen der koranischen Schriften getragene Verurteilung kommt der vom Papst zitierte Manuel II. zum Wesentlichen: „Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung … Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann."*[16]

[16] *Benedikt XVI.:* Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor und Karl Lehmann, Freiburg 2006, 16.

Es war lediglich die auf den ersten Blick antiislamische Stoßrichtung dieser Aussage, die verdeckt hat, dass damit auch eine massive Selbstkritik der monotheistischen Religionen, zumal des Christentums verbunden war, das während langer Jahrhunderte gewaltsame oder auch nur mit unfairen Mitteln werbende Mission betrieben hat, einschließlich jener von Luther sogenannten „Scharfen Barmherzigkeit", die den erzwungenen Glaubenswechsel gerade um des Seelenheils der zu Bekehrenden willen herbeiführen wollte. Darüber hinaus wurde übersehen, dass das damit vollzogene Bekenntnis zu einer vernünftigen Gottheit keineswegs nur einer islamischen Theologie des radikalen göttlichen Voluntarismus, sondern mindestens ebenso dem in der Reformation entstandenen protestantischen Gottesbild widerspricht. Andererseits öffnet die Regensburger Rede durchaus die Möglichkeit zu einer – wenn auch an vernünftige, argumentative Verfahren gebundenen – Mission.

Nachdem sich also die Kirchen – keineswegs nur in Deutschland – erst nach rund fünfzehnhundert Jahren in den 1980er Jahren auch systematisch mit den Menschenrechten, der Demokratie und damit einer Toleranz vom Typ „3" abgefunden haben, erscheint es heute so, als seien Christentum und die politische Zivilisation des Westens so gut wie deckungsgleich. Die empirische Stimmigkeit dieser Annahme soll an dieser Stelle nicht weiter überprüft werden, vielmehr soll umgekehrt noch einmal die Frage aufgenommen werden, ob liberale und demokratische Gesellschaften das Recht haben, gegenüber ihren Bürgern den Verzicht auf Zwang oder Verführung im Glauben ihrerseits mit Sanktionen durchzusetzen. Das ist – so Jürgen Habermas – unter genau bestimmten Bedingungen durchaus möglich, nämlich dann, wenn die säkularen Bürger ihre Nichtübereinstimmung auch mit ihrer Meinung nach überbordenden religiösen Ansprüchen als einen „vernünftigerweise zu erwartenden Dissens" verstehen. „Ohne diese kognitive Voraussetzung" – so Habermas – „ist die normative Erwartung eines öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht zumutbar, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sich säkulare Bürger auf eine politische Diskussion des Inhalts religiöser Beiträge in der Absicht einlassen, gegebenenfalls moralisch überzeugende Intuitionen und Gründe in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen". „Diese Voraussetzung bedeutet" – so Habermas' Schlussfolgerung – „dass das demokratische Staatsbürgerethos (…) nur dann gleichmäßig allen Bürgern zugemutet werden kann, wenn die religiösen und die säkularen Bürger komplementäre Lernprozesse durchlaufen."[17]

17 *Habermas,* a. a. O., 146.

Das bedeutet dann im Hinblick auf die säkularen Bürger, einzusehen und auch einzuräumen, dass die überlieferten religiösen Semantiken Gehalte aufweisen, deren „kognitiver Gehalt nicht abgegolten ist“[18].

V. Religiöse Rationalität?

Die Frage indes, die auch Habermas unbeantwortet lässt, besteht darin, ob und wie diese Lernprozesse verlaufen sollen und vor allem, mit welchen kognitiven Wahrheits- und Geltungsansprüchen sie geführt und konfrontiert werden sollen. Habermas’ eigene Konzeption eines – wie er es nennt – „nachmetaphysischen Denkens“ bleibt hier eigentümlich unentschlossen. Dieses Denken

> *„besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist. Die Gehalte, die sich die Vernunft durch Übersetzung aneignet, müssen dem Glauben nicht verloren gehen. Aber eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie. Bestenfalls umkreist sie den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken so abgründig fremd, wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.“*[19]

Mit dieser Feststellung, die sich gewissermaßen an der umgangssprachlichen Wendung von der „religiösen Unmusikalität“ orientiert, wird eben dies bestritten, was z. B. die katholische Kirche, genauer der gegenwärtige Papst behauptet: dass nämlich für den Glauben gute, überzeugende Gründe angegeben werden können. Ich belasse die Frage, ob – und wenn ja – wie es ein gemeinsames Diskursuniversum zwischen Atheisten und Agnostikern hier sowie Gläubigen dort, das sich auf mehr bezieht als „nur“ auf eine minimale politische Ethik, zunächst auf sich beruhen, und stelle lediglich fest, dass sich diese von Habermas behauptete Opazität vor allem

[18] *Habermas,* a. a. O., 149.
[19] *Habermas,* a. a. O., 150.

aus seiner Überzeugung erklärt, dass religiöse Einstellungen letztlich Ausdrucksformen von Prinzipien eines „guten Lebens" sind, die sich letztlich nicht rational überprüfen lassen. Ob diese Annahme richtig ist, sei hier ebenfalls dahingestellt.

Minder dramatisch scheint – jedenfalls auf den ersten Blick – die Diskurslage zwischen Anhängern der drei uns bekannten monotheistischen Religionen zu sein. Dazu zwei Stimmen aus dem christlichen Bereich. Noch einmal die „Leitlinien der EKD", in denen die Autoren/innen christliches Schöpfungsverständnis in einem besonderen Verhältnis zur Menschenwürde sehen:

> *„Dabei werden Christen Angehörige anderer Religionen fragen, ob und wie sie von ihren Voraussetzungen her die Menschenwürde und die Menschenrechte bejahen oder zumindest anzuerkennen vermögen. Im Verhältnis zum Judentum, in dessen biblischen Grundlagen auch der christliche Schöpfungsglaube gründet, dürfen Christen sich in dieser Hinsicht sogar einer großen Übereinstimmung gewiss sein. Auch im Verhältnis zum Islam, der wesentliche Elemente des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens enthält, kann der Glaube an Gott als Schöpfer aller Menschen zu tendenziell zusammenstimmenden Stellungnahmen führen, wie die muslimische Kritik am terrorbereiten islamistischen Fundamentalismus gerade gezeigt hat."*[20]

Die Leitlinien der EKD argumentieren hier aus der Sache heraus, verschweigen indes den bedeutsamen Tatbestand, dass Judentum und Christentum über Überzeugungen hinaus auch ein gemeinsames Buch, wenn auch in unterschiedlicher Interpretation teilen, nämlich das sog. „Alte Testament". Es liegt auf der Hand, dass unter diesen Bedingungen wahrheitsinteressierte interreligiöse Diskurse auf den ersten Blick einfacher zu führen sind – wobei dann alles von den jeweiligen Auslegungsprinzipien – Allegorik vs. Literarik – abhängt. Die katholische Kirche sieht das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam seit dem II. Vatikanum schärfer, wie sich etwa in einer Rede Kardinal Lehmanns zur Regensburger Vorlesung entnehmen lässt:

> *„Die Kirche ist durch ein untrennbares Band mit dem Judentum verbunden. Sie wurzelt konstitutiv im Judentum. Die Herkunft Jesu*

[20] A. a. O. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien, Hannover 2003, 13.

aus dem Judentum ist nicht zufällig, sondern bestimmt seine – und damit auf bestimmte Weise auch der Christen – Identität. Die katholische Kirche ist heute überzeugt, dass der Bund Gottes mit dem Volk Israel durch den in Christus begründeten „neuen Bund" nicht aufgehoben ist … Ein solches Verwandtschaftsverhältnis besteht zwischen Christentum und Islam nicht … Zwar gibt es eine Nähe zwischen beiden Religionen …, die schon daraus resultiert, dass Mohammed seine Lehre in der Auseinandersetzung mit der Kirche formulierte und dabei den Anspruch erhob, die Verkündigung Jesu von Verfälschungen der Christen zu reinigen. Die Beziehung zum Islam kann aber für die Kirche niemals eine konstitutive, theologisch im eigentlichen Sinne grundlegende Bedeutung erlangen."[21]

Kardinal Lehmann hat recht: Während sich das interreligiöse Gespräch zwischen Christen und Juden seit der späten Antike um die angemessene Auslegung desselben Buches dreht, geht es beim Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen nicht um die Auslegung einer gemeinsamen Textgrundlage, sondern um den Anspruch, die richtige Offenbarung zu besitzen. Als historisch zuletzt entstandene Religion hat der Islam von Anfang an behauptet, dass die Textgrundlagen von Judentum und Christentum, also der „Völker des Buches", Ausfluss eines historischen Prozesses sind, der die offenbarte religiöse Wahrheit Gottes Gnade und Offenbarung zum Trotz systematisch verzerrt hat. „Aber wehe denen", heißt es in Sure 2,79, „die das Buch mit ihren Händen schreiben und dann sagen: Das ist von Gott her, um es für einen geringen Preis zu verkaufen." Den Christen aber wird gesagt: „Sprich: O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht Eure Religion über die Wahrheit hinaus und folgt nicht den Neigungen von Leuten, die früher irre gegangen sind und viele irre geführt haben und vom rechten Weg abgeirrt sind", so Sure 5,77.

VI. Formen des interreligiösen Dialogs

Bezüglich des interreligiösen Dialogs zwischen den monotheistischen Religionen eröffnen sich demnach mindestens drei Optionen:

21 *Karl Lehmann:* Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen". In: *Benedikt XVI.:* Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor und Karl Lehmann, Freiburg, 2006, 107 f.

1. Ein anspruchsloser Dialog, der weiter keinem Zweck als dem wechselseitigen Kennenlernen dient und ansonsten einer anspruchslosen Toleranz gilt, die sich auf nicht mehr verpflichtet, als auf Formen gewaltsamer Bekehrung zu verzichten.

2. Ein auf Respekt basierender und an der gemeinsamen Suche nach universalen moralischen und politischen Prinzipien interessierter Dialog, in dem es darauf ankommt, den moralischen und menschenrechtlichen Gehalt der historisch überkommenen monotheistischen Religionen zu entfalten. Dabei muß es dann aber auch möglich sein, die eventuell universalen Menschenrechten entgegenstehende Traditionen zu benennen und zu kritisieren.

3. Ein Dialog, dem es schließlich – durchaus auch im Hinblick auf die jeweils beanspruchte Wahrheit – darum geht, mit systematischen Gründen die Wahrheit der eigenen Überzeugung kontroverstheologisch zu erörtern.

Bei einer Bewertung dieser Dialogformen komme ich zu dem Schluss, dass die erste Form des Dialogs – Kennenlernen und das anspruchslose Beglaubigen von Toleranz und Gewaltverzicht – nicht nur überflüssig, sondern geradezu schädlich ist, suggeriert diese Form doch, dass eine auf Recht und Demokratie basierende Lebensform nur von außen ertragen, nicht aber von innen bejaht werden müsse; die zweite Form des Dialogs dürfte die der gegenwärtigen Situation angemessene sein, steht aber vor der Schwierigkeit, den Dialog vor dem Hintergrund nicht automatisch aus der theologischen Sache heraus resultierender Vorgaben führen zu müssen: so richtig es sein mag, dass der Begriff der „Menschenwürde“ historisch irgendwie auf die in der Bibel bekundete Gottesebenbildlichkeit des Menschen zurückgeht, so sehr ist doch umgekehrt darauf zu beharren, dass es frühestens die Renaissance, spätestens die Aufklärung war, die einen wirklich gehaltvollen Begriff von „Menschenwürde“ und Demokratie entfaltet hat. Eine gänzlich andere Schwierigkeit wirft die anspruchsvollste Form des Dialogs auf, nämlich die mit rationalen Argumenten zu führende kontroverstheologische Debatte um die Wahrheit des jeweils behaupteten Offenbarungskerns.

Ich schließe mit einem Beispiel: 1999 kam es auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart zum Eklat. Die angesehene und traditionsreiche „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“ strich die Hälfte ihres Programms und drohte, ihre Mitarbeit ganz einzustellen, als sie von dem damaligen baden-württembergischen Landesrabbiner Joel Berger darüber informiert wurde, dass die württembergische Landeskirche eine Gruppe namens „Dienst an Israel“ finanziell unterstützte, die es sich zum Ziel gemacht hat, vor allem ethnisch-jüdische, dem Judentum in seiner religiösen Form weitestgehend entfremdete Personen zum Christentum zu be-

kehren. Der Landesrabbiner ging damals so weit, diese Anstrengungen als eine Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln zu bezeichnen. Aber darum geht es nicht – worum es geht, ist, ob sich mit theologischen, mit rationalen Argumenten zeigen lässt, dass speziell diese Form der Mission nicht nur unfair, sondern der Sache nach überflüssig ist. Das zentrale Argument stammt von dem deutsch-jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, der 1913 unter Bezug auf das Johannesevangelium schrieb: „Es kommt niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)".[22] Dies bedeutet nichts anderes, als dass gebürtige ethnische Juden der christlichen Verkündigung nicht bedürfen. Dieser Auffassung vermochten sich auch noch 2003 die Verfasser/innen der theologischen Leitlinien nicht anzuschließen, heißt es doch dort, dass sichtbar werde, dass

> *„andere Religionen aufgrund anderer religiöser Erfahrungen Jesus nicht als Ereignis der Wahrheit anzuerkennen vermögen, in dem sich die Rettung der ganzen Welt vollzogen hat und vollzieht. Die bleibend schmerzende Urform dieses Gegensatzes ist die Ablehnung Jesu Christi als entscheidendes, Menschen errettendes Ereignis im Judentum.*[23]

Ließe sich mit rationalen Argumenten darüber streiten, dass hier nicht Schmerz, sondern Freude angebracht wäre, nämlich darüber, dass sich der von Christen bekannte Gott einem Volk bereits zugewandt hat? Ist der bekundete Schmerz Ausdruck einer psychischen Verunsicherung, also eines Identitätsproblems oder Ausdruck einer begründeten theologischen Meinung? Diese Frage lässt sich hier nicht mehr beantworten – sie soll lediglich illustrieren, dass sich auf der Basis eines moralisch und politisch auf Respekt basierenden Toleranzverständnisses kontroverstheologische Debatten nicht nur führen lassen, sondern, dass sie womöglich der weiteren Selbstaufklärung der Religionen dienen können.

22 *Franz Rosenzweig:* Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Königstein 1976, 217.

23 A. a. O. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien, Hannover 2003, 14.

Religion im öffentlichen Raum – eine islamische Perspektive



Hamideh Mohagheghi[1]

Im letzten Jahrhundert war eine Zeitlang die Rede davon, dass die Religion im europäischen Raum keine Bedeutung mehr hätte und gar aufhörte zu existieren. Während das 20. Jahrhundert, nicht zuletzt durch „Religionskritik", in Verdacht stand, das Jahrhundert des Schwindens der Religion zu sein, ist an der Schwelle des 21. Jahrhunderts immer stärker die Rede von der „Wiederkehr der Religion". Der Begriff „Wiederkehr" erweckt den Eindruck, dass die Religion ganz verschwunden war und nun im Begriff ist, durch ihr Erwachen Menschen und Gesellschaften herauszufordern.

Der Säkularisierungsprozess hat zwar bewirkt, dass die Politik sich nicht mehr dem Diktat der Religion unterwirft, es ist aber eine Verkennung der Bedeutung der Religion, wenn man meint, dass die modernen Menschen und modernen Gesellschaften sich selbst genügen. Gesellschaft und Politik stehen nicht im luftleeren Raum, sie haben mit Menschen zu tun, und die Menschen sind Individuen mit persönlichen und gemeinschaftlichen Interessen und Überzeugungen. Diese sind entweder menschlicher Natur oder entstehen durch Lebensumstände: Jeder Mensch hat das Bedürfnis nach Sicherheit und Schutz und sucht nach Möglichkeiten, ohne ständige Angst leben zu können. Er hat das Bedürfnis nach einer gesicherten finanziellen Versorgung, die ihm ein menschenwürdiges Leben ermöglicht. Er hat gewöhnlich das Bedürfnis nach Gemeinschaft und Kommunikation mit anderen Menschen und Mitgeschöpfen. Er sucht nach Halt und Geborgenheit und erlangt Überzeugungen und Meinungen, die seine

[1] Hamideh Mohagheghi ist Mitbegründerin des islamischen Frauennetzwerkes Huda, ehemalige Vorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften für die islamische Theologie an der Universität Paderborn.

Handlungen begründen. Der Mensch lebt ständig in wechselseitigen Beziehungen mit sich selbst, mit anderen Menschen, mit anderen Lebewesen und mit allem, was existiert. Für diese Beziehungen sind Prinzipien und Regeln notwendig, die teils durch Erkenntnisse und Erfahrungen entstehen und teils Werte und Prinzipien sind, die allen Menschen bekannt und vertraut sind und u. a. auch transzendenten Quellen entstammen. Für viele Menschen ist der Glaube unverzichtbarer sinnstiftender Halt im Leben, er gibt ihnen Kraft, Zuversicht und Sicherheit, um im Leben voranzukommen. Diese Bedeutung des Glaubens ist nicht verloren gegangen, auch wenn die soziologische Betrachtung von einem Glaubensverlust spricht. Gewiss gibt es Wandel und Wandlung in der Glaubenspraxis – unterschiedlich in den Religionen – und ihre Anpassung an die Lebensrealität der Menschen; die Prinzipien und Werte der Religionen bestehen in der Regel weiterhin, auch wenn man nicht explizit von religiösen Werten spricht. Sie sind in den Kulturen eingebunden und prägen Menschen, ihre Haltungen und Handlungen.

Die Beziehung der Religion zu Gesellschaft bzw. Staaten war im Laufe der Geschichte vielschichtig und multiambivalent. In Europa wurde infolge der Aufklärung ein Prozess in Gang gesetzt, der die Macht der Kirche allmählich einschränkte und durch die Säkularisierung schließlich die Bindung des Staates an die Religion löste. Die Säkularisierung war ein Prozess der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat und führte dazu, dass der Staat nicht mehr die Religion als Sinnstifter und Begründungsinstanz für seine Werte sah. Dieser Prozess war u. a. auch die Folge von Machtmissbrauch der Kirche und religiösem Fanatismus, die verheerende Glaubenskriege in Europa verursachten. Die dadurch entstandene Trennung zwischen Kirche und Staat ist eine klare Verhältnisbestimmung, durch die die Kirche keine staatlichen Funktionen mehr übernimmt und selbstbestimmende Überzeugungen und Aufgabenbereiche hat, die sie selbst definiert, organisiert und auch öffentlich verkündet. Der Staat wiederum bekennt sich zu keiner Religion, gewährt aber die Religions- und Weltanschauungsfreiheit seiner Bürger und Bürgerinnen.

Bedeutet diese Trennung tatsächlich Bedeutungslosigkeit der Religion? Bedeutet die Privatisierung des Glaubens, die in diesem Zusammenhang erwähnt wird, dass die Religion nur eine private Angelegenheit der einzelnen Menschen ist, die für den Halt im Leben sich nicht auf die Vernunft verlassen können und übernatürliche Kräfte brauchen, um glücklich zu werden? Wie weit ist das Konzept der Trennung zwischen Kirche und Staat auf andere Gesellschaften übertragbar, für die die Religion nicht zwingend durch eine Institution vertreten wird? Hat die Trennung zwischen Kirche und Staat bewirkt, dass die Religion ganz vom öffentlichen Raum verdrängt

wurde und zu den gesellschaftlichen und politischen Diskussionen nichts mehr zu sagen hat?

In meinem Beitrag geht es darum, diese Fragen im Hinblick auf den Islam zu erörtern. Zuerst ist zu erwähnen, dass der Staat für seine Prinzipien und Werte auf Menschen angewiesen ist, die in diesem Staat leben. Diese Bedingtheit des Staates ist im viel zitierten Diktum des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Böckenförde einleuchtend ersichtlich:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat."[2]

Die Freiheit des Staates, keiner Religion angehören zu müssen, ist der Garant für die Gewährung der Freiheiten der Menschen, unter ihnen auch der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Zu diesem Grundrecht gehört auch die Ausübung der Religion in der Gemeinschaft und im öffentlichen Raum. Damit kann man meinen, dass jegliche Diskussion über die Präsenz der Religiosität im öffentlichen Raum sich erübrigt, weil dies ein Menschen- und Grundrecht ist, das nicht ausgehöhlt werden kann. Die Trennung von Kirche und Staat ist nicht der Ausdruck einer Abneigung oder Anfeindung, vielmehr ermöglicht sie beiden durch Selbstständigkeit und Selbstdefinition, die eigenen Prinzipien zu bestimmen und aus diesen heraus zu handeln.

Das Neutralitätsprinzip des Staates befähigt ihn, die große Vielfalt der religiösen Deutungen und Verständnisse aufzunehmen und ihnen den nötigen Freiraum zu gewähren, ohne dass er selbst die Religionen und Weltanschauungen definiert und ihre Grundprinzipien bestimmt. Das heißt, dass der Staat nicht nur die Präsenz der Religion und Weltanschauung aushalten muss, er ist durch die Verfassung auch verpflichtet, mit allen Mitteln den Menschen zu ermöglichen, nach ihren Überzeugungen leben zu können, und zwar stets im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung. Die Menschen sind Bürgerinnen und Bürger, die ihren Platz in der Gesellschaft haben und

2 *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M. 1976, 60.

somit auch ihre Überzeugung – nach ihrer Selbstdefinition –, die im öffentlichen Raum sichtbar bleiben kann und darf. Jeder Mensch ist mehr oder weniger politisch, weil er irgendwie die Gesellschaft mitgestaltet, und dieser Mensch ist geprägt von seiner Überzeugung, Religion und Weltanschauung, die er in sich und mit sich trägt und nicht ablegen kann, wenn er den öffentlichen Raum betritt.

Die Präsenz des Islam in der säkularen Welt – Wahrnehmung, Probleme und Chancen

Die Rede von der Wiederkehr der Religion in Europa ist maßgeblich mit den negativen Erscheinungsformen der Religion verbunden, die die Öffentlichkeit und Politik herausfordern. Allen voran steht der Islam zur Debatte. Er steht in Verdacht, nicht kompatibel mit der modernen Welt zu sein, dafür sind oft folgende Argumente zu hören:

– Der Islam bestimmt alle Lebensbereiche akribisch und lässt den Menschen keine Freiheit, selbst zu entscheiden. Er schränkt die persönlichen Freiheiten, die durch Menschenrechte die Grundlage der Demokratie und Rechtstaatlichkeit bilden, ein.

– Er kann von seinem Wesen her einer Trennung von Staat und Kirche nicht zustimmen.

– Aufklärung ist dem Islam fremd, und diese ist nicht möglich, weil der Qur'an als Wort Gottes für alle Zeiten gültig und wörtlich zu verstehen ist.

– Die religiöse Praxis ist im öffentlichen Raum sichtbar und dies zeigt, dass die Muslime nicht fähig sind, sich der Moderne anzupassen, denn in der Moderne sind „Äußerlichkeiten", die religiös begründet werden, nicht mit Vernunft zu vereinbaren.

– Die Muslime können sich nicht von Zwängen befreien, die der Islam ihnen auferlegt.

Dies kann in einer Wahrnehmung subsumiert werden, die beschreibt, dass die Muslime verpflichtet sind, sich Gott zu unterwerfen und ohne Wenn und Aber sich den Geboten zu beugen, die ihr alltägliches Leben bis ins Detail bestimmen. Diese und weitere Wahrnehmungen, Verdächtigungen und Vorurteile stehen im Raum, wenn die Präsenz des Islam in der westlichen Welt beobachtet und diskutiert wird. Er wird vorwiegend als ein Problem gesehen, mit dem die westliche Welt fertig werden muss, wenn sie ihren Prinzipien nicht untreu werden will. Diese Wahrnehmung ist zum einen in den historischen Begebenheiten eingebettet und zum anderen ist sie die Folge der aktuellen weltpolitischen Lage, die meistens da-

hin gedeutet wird, dass der Islam ein Risikofaktor für die Sicherheit der Welt darstellt. Dass der Islam eine Weltreligion ist und Werte vermittelt, die auch heute gültig und anwendbar sind und sich teilweise nicht sehr von den jüdisch-christlichen Werten unterscheiden, wird meistens ausgeblendet.

Es ist nicht verwunderlich, dass in den letzten Jahren sogar die Politiker nicht müde werden, stets an die christlich-jüdischen Wurzeln Europas zu erinnern. Damit ist eine Abgrenzung gegenüber dem Islam zu verzeichnen, die sich auch in der Debatte um die Zugehörigkeit des Islam zu Europa widerspiegelt. Ohne den Anspruch zu erheben, dass der Islam kontinuierlich die europäische Geschichte beeinflusst hat, ist doch eine Erinnerung an einen Teil der Geschichte Europas notwendig, um darauf hinzuweisen, dass die heutige Wahrnehmung des Islam ein einschneidendes Revidieren benötigt. Dies kann ein Wegbereiter für die Anerkennung des Islam als ein positiver Teil der Gesellschaft sein, der in der gesellschaftlichen und politischen Mitgestaltung einen wertvollen Beitrag leisten kann.

Das europäische Mittelalter kannte und schätzte die Wissenschaften, die größtenteils mit den Muslimen nach Europa gekommen waren, in hohem Maße. Obwohl die Eroberungskriege der Muslime und Kreuzzüge der Christen für die Spannungen in den Beziehungen sorgten, hinderten sie die Wissenschaftler und Denker nicht an einer konstruktiven Zusammenarbeit. Die naturwissenschaftlichen Errungenschaften Europas wären ohne muslimische Wissenschaftler des Mittelalters nicht vorstellbar, ebenso wäre eine Aufklärung ohne Rezeption der antiken Philosophie, die ohne Mitwirkung der Muslime die mittelalterliche Denk- und Wissenschaftsfeindlichkeit nicht überlebt hätte, nicht denkbar. Die Erinnerung an diese Zeit kann uns helfen, das positive Potential der Religionen zu erkennen, wertzuschätzen und sie als Grundlage gemeinsamer Arbeit einzubringen. Sie kann ein Exempel dafür sein, dass es möglich ist, nach eigener Tradition und Eigenart zu leben und zugleich offen für andere Lebensformen zu sein, sie in ihrem Anderssein anzuerkennen und zu respektieren.

Was kann der Beitrag des Islam sein?

Ein sehr komprimierter Überblick über die islamischen Prinzipien soll an dieser Stelle verdeutlichen, ob und wie der Islam für unsere heutige Gesellschaft einen Beitrag leisten kann. Der Mensch ist im islamischen Verständnis Statthalter auf der Erde, er hat den Auftrag, zu seinen Lebzeiten die Schöpfung zu verwalten. Alles, was er auf dieser Welt besitzt, ist eine Leihgabe Gottes und vergänglich. Er ist nicht der Eigentümer, sondern Be-

sitzer auf Zeit und hat die Pflicht, sorgfältig und bedacht mit diesem Besitz umzugehen. Die Schöpfung ist in „bester Form“ erschaffen und der Mensch ist angehalten, diese zu schützen und unversehrt den nachfolgenden Generationen zu hinterlassen. Aus diesem Verständnis heraus ist er verpflichtet, achtsam, gewissenhaft und sorgfältig mit den Ressourcen umzugehen. Diese Verpflichtung gehört zu den fundamentalen Aufgaben des Menschen und kann für alle aktuellen gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen als bindend betrachtet werden. Der Einsatz für Entfaltung, Wachstum und Fortschritt – immer mit dem Blick auf das Gemeinwohl und die Verantwortung vor Gott und der Schöpfung – gilt als Dienst an Gott.

Gott bezeichnet im Qur’an die Welt als „Haus des Friedens“ (*darussalam*, Sure 10,25) und verspricht, denjenigen, die „Gutes tun“, ein segensreiches und heilsames Leben auf dieser Welt und im ewigen Leben zu gewähren. Als „Gute“ Handlung wird im Qur’an der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden genannt, und es wird an mehreren Stellen in unterschiedlichem Kontext erläutert, was damit gemeint ist: der Schutz des Lebens, Güte zu den Eltern, liebevoller Umgang und Fürsorge den Kindern gegenüber, Teilhabe an Leid und Schmerz der anderen, Einhaltung von Maß und Gleichgewicht in allen Bereichen sind einige der Maximen, die eine gute Tat bedeuten, die der Islam sehr hochschätzt (Sure 6,151–156; Sure 17,33–39). Diese Maximen des Islam sind Werte, die die Grundlagen einer Gesellschaft mitbestimmen können.

Die Wahrnehmung des Islam und damit verbundene Stolpersteine auf dem Weg zur aktiven Beteiligung der Muslime in der Gesellschaft

Viele Muslime sind – wie andere Menschen auch – politisch interessiert und sehen es als ihre Aufgabe an, in der Gesellschaft aktiv mitzuwirken. Die derzeitige Wahrnehmung des Islam lässt aber vielen Muslimen kaum Zeit und Raum, sich in den gesellschaftlichen und politischen Diskurs einzubringen. Das aktuelle Islambild, das ihn als Belastung und Problem sieht, verdrängt die Muslime nicht selten in die Rolle der Erklärer der Untaten anderer Menschen, die im Namen des Islam handeln oder deren Handlung dem Islam zugeschrieben wird.

Die Präsenz des Islam im öffentlichen Raum ist seit einigen Jahren mit Themen verbunden, die der Gesellschaft und Politik Probleme bereiten: das Kopftuch der muslimischen Frauen, Moscheebauten, Schächten, Einführung des islamischen Religionsunterrichts, Teilnahme der muslimischen Schülerinnen und Schüler am Sportunterricht und Klassenfahrten, Gebetsräume in den Schulen und Hochschulen, Beschneidungsdebatte und natür-

lich auch der religiöse Extremismus und die damit verbundenen Sicherheitsfragen. Die öffentlichen Debatten über diese Themen könnten als ein normaler Prozess betrachtet werden, wenn eine Gruppe von Menschen mit ihrer Lebensweise einen Prozess durchläuft, um in dieser Gesellschaft einheimisch zu werden, ginge damit nicht ständig die Angst vor einer „schleichenden Islamisierung Europas" einher.

Für viele Muslime ist der Glaube auch mit ritualisierten Handlungen verbunden. Es ist evident, dass diese Überzeugung nicht das öffentliche Leben zum Erliegen bringen darf, dafür gibt es theologische Wege und Möglichkeiten. Wie wichtig auch die täglichen Gebete sind und die Möglichkeit bestehen sollte, sie auch in einem öffentlichen Raum zu verrichten, muss die Theologie die Möglichkeiten eruieren, eine Variierung der Gebetszeiten anzubieten, wenn z. B. der Arbeitsablauf durch die normalen festen Gebetszeiten erheblich beeinträchtigt wird. Für die gesellschaftliche und politische Debatte darf die Frage nicht von Belang sein, ob das regelmäßige Beten in unserer Zeit notwendig und zeitgemäß ist – dies ist die Frage, die die Person bzw. die Religionsgemeinschaft zu klären hat – sondern welche Möglichkeiten können für Menschen geschaffen werden, die diese Überzeugung haben und auch danach leben möchten. Mit der Säkularisierung die Privatisierung des Glaubens begründen zu wollen, um die Erscheinungsformen der Religion aus der Öffentlichkeit zu verbannen, ist ein Versuch, der immer wieder von verschiedenen Seiten unternommen wird. Ebenso ist die Argumentation, die Räume des neutralen Staates, z. B. die staatlichen Schulen, müssten frei sein von religiösen „Symbolen" sowie Erscheinungsformen, die das Bekenntnis zu einer Religion ausdrücken, noch nicht ausdiskutiert. Diesbezüglich hat die Diskussion um das Kruzifix in den Schulklassen und noch härter das Kopftuch der muslimischen Lehrerinnen hohe Wellen geschlagen und zu gerichtlichen Entscheidungen geführt, die unterschiedlich gedeutet werden können und uns weiterhin beschäftigen werden.

Europa ist mit Recht stolz auf die Trennung zwischen Staat und Kirche, allerdings erweist sich die Erwartung, dass dies ein Vorbild für den Islam sein soll, als Missverständnis und Missdeutung. Wo es keine Kirche und kirchenähnliche Institution gibt, kann es weder Vermischung noch Trennung geben. Die Deutung, dass der Islam eine politische Religion ist, trifft zu in dem Sinne, dass der Islam sich nicht als politisches System und Modell versteht, sondern als eine Weisung und Orientierung, die auch für gesellschaftliche und politische Entscheidungen Werte und Prinzipien anbietet. Im Laufe der islamischen Geschichte hat es in den verschiedenen Gebieten und Zeiten unterschiedliche Gesellschafts- und Regierungsformen gegeben, darunter auch zahlreiche säkulare Formen. Der Islam bietet

keine homogene Form für eine Regierung oder für die Führung eines Staates; er legt Prinzipien und Maximen fest, die in einer Gemeinschaft zu beachten und zu befolgen sind. Die qur'anischen Aussagen über die Gesellschaftsordnung gehen zuerst von einer Stammesgesellschaft aus, die in der Zeit und dem Raum der Offenbarung eine gelebte Realität war. Im Qur'an wird vorwiegend der Begriff *qaum* (Stamm) verwendet; damit ist eine „große Menge von Menschen gemeint, die innerhalb einer nach ungeschriebenen, stets aber gültigen und unverletzlichen Regeln strukturierten Gemeinschaft in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander zusammenleben. Sie ist eine immanent verbundene Einheit".[3] Die Individualität spielte in dieser Gesellschaftsform keine Rolle. Weiter verwendet der Qur'an den Begriff *Umma* (Gemeinschaft), womit hauptsächlich die Gemeinschaft der Gläubigen einer Religionsgemeinschaft gemeint ist. Um Ordnung und Frieden in einer Gemeinschaft zu errichten und zu bewahren, wird der Begriff *hukm* verwendet; er bedeutet „auf Weisheit beruhtes Richten und Entscheiden mit göttlichen Anweisungen". Die Vorschriften, Bestimmungen, Grundsätze und Regeln heißen *ahkam* und umfassen gottesdienstliche Handlungen sowie die Regelung der zivilgesellschaftlichen Angelegenheiten und der Beziehungen zu weiteren Gemeinschaften und der Weltgemeinschaft. Auch die Worte *Ha'kim* (der Herrscher und der Regierende) und *Hukumat* (die Regierung) kommen aus derselben Wurzel und verweisen darauf, dass die Führung eines Staates in der Lage sein muss, vernünftige und weise Entscheidungen zu treffen. Außerdem ist im Qur'an das Prinzip der Beratung in den Vordergrund gestellt, und sogar der Prophet Muhammad wurde dazu aufgefordert, sich in gesellschaftlichen Angelegenheiten mit anderen zu beraten (3,159). Die qur'anischen Aussagen bieten ein Fundament für eine gerechte und friedliche Gesellschaft; es ist die Aufgabe der Menschen, dieses Fundament zu ergründen und es entsprechend der Bedürfnisse der Menschen und Realitäten der jeweiligen Zeit auszuformen und lebensfähig zu machen.

Der Prophet Muhammad hat bekanntlich auch als weltliches Oberhaupt der Gemeinschaft gehandelt. Dies war nicht seine Hauptaufgabe; er war auserwählt, um die teilweise vergessene Beziehung der Menschen zu Gott wiederherzustellen und sie an ihre Verantwortung als Statthalter Gottes auf Erden zu erinnern. Seine Aufgabe bestand nicht darin, nur sakrale Riten und Frömmigkeit einzuführen, sondern eine Gesellschaftsordnung zu schaffen. Er kritisierte den herkömmlichen Aufbau der sozialen Verhältnisse innerhalb eines Stammes, die zu Ungerechtigkeiten führten. Die

[3] *Abdul Djavad Falaturi:* Aufsatz „Beitrag zu Grundzügen der islamischen Geschichte", www.islamische-akademie.de, Abruf Januar 2013.

Enge des Stammes sollte zugunsten einer gerechten größeren Gemeinschaft überwunden werden. Dies ist das Ziel zahlreicher qur'anischer Stellen, die sich vehement für den Schutz der Schwachen, hilflosen Stammesangehörigen, der Waisen, Sklaven, Frauen und anderer Bedürftiger einsetzen.

Der Begriff „Reich Gottes" oder „Gottes Staat" kommt in der islamischen Terminologie nicht vor. Muhammad hatte als Ziel, eine Gesellschaftsform aufzubauen, die auf Gerechtigkeit und Ethik basierte, er hat diesbezüglich nicht von einem Gottesstaat gesprochen. Der Begriff Gerechtigkeit wird im Qur'an „in Bezug auf die menschlichen Beziehungen verwendet und ist ein weltlich-menschlicher vernünftiger Begriff […] und impliziert mehr als ein moralisches Handeln anderen gegenüber".[4] Der Mensch wird niemals dazu in der Lage sein, einen Staat in vollkommener Form auf dieser Welt zu errichten, schon gar nicht einen sogenannten „Gottesstaat"; auch die Staaten, die den Anspruch erheben, ein islamischer Staat zu sein, verstehen sich selbst nicht im Sinne des Begriffs „Gottesstaat".

Die letzte Frage, ob die Trennung zwischen Kirche und Staat bewirkt hat, dass die Religion ganz vom öffentlichen Raum verdrängt wurde und in den gesellschaftlichen und politischen Diskussionen nichts mehr zu sagen hat, ist mit einem klaren Nein zu beantworten. Die einzelnen Kirchen vor Ort, die Deutsche Bischofkonferenz und die EKD – um einige Beispiele zu nennen – wirken mit Stellungnahmen, Handreichungen und auch persönlicher Präsenz beispielsweise in Ethik-, Rundfunk- und Fernsehräten aktiv mit, und dies ist zu begrüßen, denn die Religion ist nicht nur für das Seelenheil der einzelnen Menschen zuständig, sie hat auch die Aufgabe, die Gemeinschaft mitzugestalten.

Die komplexen Fragen in einer globalisierten Welt können nicht mit einfachen Erklärungen beantwortet werden. Wir müssen uns gemeinsam diesen Fragen ehrlich stellen, verschiedene Erkenntnisse vernetzen und in einem dynamischen Prozess ständig nach Antworten und Lösungen suchen. Hierfür müssen die Menschen Vertrauen zueinander und eine gemeinsame Basis haben. Ein Zusammenwachsen der Religionen ist notwendig, um miteinander für die gemeinsamen Werte einzutreten. Dafür können die Religionen wertvolle Werte und Prinzipien anbieten und darüber hinaus den einzelnen Menschen Halt und Kraft zum Handeln spen-

4 *Mohammad M. Shabestari:* Der Islam und die Demokratie, Erfurt 2003, 22.

Theologie vor neuen Herausforderungen?

Religion und Religionen im öffentlichen Raum



Christian Polke[1]

den.

Von der „Wiederkehr der Götter" ist in den letzten Jahren viel die Rede gewesen. Kaum eine Publikation zum Thema von Religion und Religionen im öffentlichen Raum kam ohne diese Reminiszenz an die berühmten Zeilen aus Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf" aus.[2] Doch ob die Götter wirklich wiederkehren oder ob sie einfach – wenngleich mehrheitlich unbeobachtet – nie weg waren, ist bereits umstritten. Für eine Antwort bedarf es vor allem der sozialwissenschaftlichen Analyse und Differenzierung. Unstrittig ist dabei, dass sich die mediale Aufmerksamkeit gegenüber dem Phänomen des Religiösen gewandelt hat, und dies nicht erst, aber doch verstärkt seit dem 11. September 2001. Das macht selbst vor dem Wissenschafts- und Politikbetrieb nicht halt. Jedenfalls können sich Theologen wie Religionswissenschaftler seitdem nicht über mangelnde Nachfrage an wissenschaftlicher Expertise beklagen. Zudem haben sich die Erfolgsaussichten von Forschungsprojekten, die sich mit der Verflechtung von Religion, Politik und kultureller Lebenswelt befassen, durchaus verbessert.[3]

Doch ungeachtet dieser teilweisen Verbesserung öffentlicher Wahrneh-

1 Dr. Christian Polke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

2 Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf:* Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004. Die berühmte Formulierung ist wiederzufinden in: *Max Weber:* Wissenschaft als Beruf, in: *Ders.:* Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von *J. Winckelmann,* Tübingen ^{6}1985, 605.

3 Ein bekanntes Beispiel dafür ist das Exzellenzcluster „Religion und Politik" an der WWU Münster.

ÖR 62 (3/2013), S. 406–419

mung von theologischer Forschung, auch in Wissenschaftskreisen, stellt sich die Frage, ob die Konsequenzen aus der sog. „Rückkehr der Religionen" auf das politische wie zivilgesellschaftliche Feld bereits hinreichend erfasst sind. Die für lange Zeit unter westlichen Eliten vorherrschende Säkularisierungsgewissheit, wie sie selbst von Theologen geteilt wurde, ist zunehmend infrage gestellt worden. Dabei geht es für die theologischen Disziplinen als wissenschaftliche Reflexionsinstanzen religiöser Traditionen und Gemeinschaften nicht ausschließlich um juristische Belange. Die rechtliche Legitimität theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten und ihre Koexistenz neben religionswissenschaftlichen Einrichtungen ist – obgleich seit Ende der Weimarer Republik nicht mehr verfassungsrechtlich verankert – durch Staatskirchenverträge geregelt und auf absehbare Zeit gesichert. Mehr noch, in den letzten Jahren konnten deutliche Fortschritte in der Gleichbehandlung von jüdischen und muslimischen Religionsgemeinschaften erzielt werden, und dies trotz mancher, noch zu nehmender Hindernisse auf Seiten von Gesetzgeber und Religionsverbänden. Die Öffentlichkeit sollte jedenfalls ein starkes Interesse an der staatlich organisierten Ausbildung von Theologen haben, wenn ihr weiterhin an einer „Zivilisierung der Religion durch Bildung" liegt, ohne dass diese mit dem Neutralitätsgebot des Staates kollidiert.[4]

Gravierender für den gestiegenen Reflexionsbedarf in Sachen „Religion" dürfte der Umstand sein, dass sich die *religious literacy,* d. h. das religiöse Basiswissen von Bürgern und Entscheidungsträgern, im umgekehrten Verhältnis zur öffentlichen Aufmerksamkeit verhält. Das diesbezügliche Erfordernis von vermehrter Sachexpertise aus der Teilnehmer- wie aus der Beobachterperspektive dürfte daher außer Frage stehen. Eine Gefahr droht hierbei immer dann, wenn so getan wird, als gäbe es *den* religiösen Bürger oder Gläubigen, ganz unabhängig von anderen Identitätsmustern. Ein Resultat dieser Wahrnehmungsverzerrung ist dann die Überzeugung, wonach Religion alleiniges Kriterium für die Ausprägung eines normativen Lebensplanes sei. Daran hat gewiss auch die Theologie ihren Anteil, insofern sie bisweilen den Eindruck erweckt, als gebe es *die* Religion, *den* christlichen Glauben oder *das* muslimische Recht. Diese Kontextvergessenheit macht es nicht einfacher, das ohnehin immer noch schwierige Verhältnis zwischen bekenntnisgebundenen und nichtbekenntnisgebundenen religionsbezogenen Wissenschaften[5] zugunsten von Inter-

4 Vgl. *Rolf Schieder:* Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008, 274 ff.

5 Um der wissenschaftstheoretisch problematischen Unterscheidung von Theologien und Religionswissenschaften durch die Attribute von „positionell" und „neutral" zu entkom-

disziplinarität zu verbessern. Dabei ist der Bedarf an interdisziplinärer Religionsforschung groß. Wenn dagegen immer noch Stimmen zu hören sind, die der Theologie ihre Wissenschaftlichkeit und somit ihren Platz an der Universität bestreiten wollen, dann belegt dies nur, wie rückständig selbst wissenschaftstheoretische Debatten sein können.[6] Ohne die notwendige Produktivität von Auseinandersetzungen in Abrede zu stellen, dürfen diese nicht den Eindruck bloßer „Erbschaftsstreitigkeiten" erwecken.

„Religion" lässt sich jedenfalls nicht als Singular begreifen, was nicht heißen muss, dass es keine „Familienähnlichkeiten" (Wittgenstein) zwischen religiösen Traditionen gäbe. So wichtig das symbolische Vokabular der einzelnen Glaubensüberzeugungen ist, so wenig lässt sich Religion – unabhängig vom Grad ihrer Institutionalisierung – ohne ihre Trägersubjekte verstehen. Woraus sich ein Glaube speist, welche Gründe und Motive ihn leiten, all das sind die Fragen, die für die Theologien als Instanzen kritischer Selbstbeobachtung von Religionen ausschlaggebend sind. Deren gesellschaftliche Relevanz lässt sich selbst religionskritischen Skeptikern aufzeigen.

1. Zur religiösen Lage der Gegenwart – eine Bestandsaufnahme

Eine zeitgemäße Bestimmung der Aufgaben von theologischer Wissenschaft und Forschung kommt nicht ohne Charakterisierung der religiösen

men, lehne ich mich an Formulierungen des Deutschen Wissenschaftsrates an, wie er sie in seinen *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* gegeben hat. Dabei ersetze ich das dort zur Kennzeichnung der Differenz verwendete Attribut „bekenntnisneutral" durch „nichtbekenntnisgebunden". Man könnte auch von „theologischer" und „nichttheologischer" Religionsforschung sprechen. Wichtig ist, dass die Charakterisierungen des Wissenschaftsratspapiers sich auf die rechtliche Dimensionierung des Bekenntnisbegriffs beziehen, was etwas anderes ist als die theologische Frage, ob sich die Theologie als eine im Wesentlichen an ein bestimmtes und fixiertes Bekenntnis gebundene Wissenschaft verstehen sollte. Zur Problematik des letzteren aus protestantischer Sicht: *Michael Moxter:* Theologie als bekenntnisgebundene Glaubenswissenschaft? Ein Kommentar, in: Organisationsrechtliche Fragen der Theologie im Kontext moderner Religionsforschung, hg. von *Hans Michael Heinig/Hendrik Munsonius/Viola Vogel,* Tübingen 2013, 23–33.

6 Gerade weil unter spätmodernen Bedingungen eine einzelne Wissenschaft keinen Anspruch auf das Deutungsmonopol von Wissenschaftlichkeit haben kann, zeigt jedwedes Bemühen um ein solches die noch ausstehende Einsicht in einen „nicht-absolutistischen, depotenzierten Wissenschaftsbegriff". Vgl. *Hans M. Baumgartner:* Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin. Aus der Sicht eines Philosophen, in: *Albert Franz* (Hg.): Bindung an die Kirche oder Autonomie? (QD 173), Freiburg i. Br. 1999, 30–43, 33.

Gegenwartslage aus. Die kulturellen und politischen Herausforderungen betreffen nicht nur das öffentliche Wirken der Religionsgemeinschaften, sondern prägen zu einem guten Teil die theologische (und religionswissenschaftliche) Agenda. Drei Gesichtspunkte scheinen mir mit Blick auf unsere mitteleuropäische Situation besonders relevant:[7]

1. *Zur Dialektik*[8] *der Säkularisierung.* Das letzte Jahrzehnt hat in den Sozialwissenschaften zu einem Paradigmenwechsel geführt: die Abkehr von der Überzeugung, mit zunehmender gesellschaftlicher Modernisierung ginge automatisch der Einfluss und die Plausibilität von Religion auf die persönliche Lebensführung und im öffentlichen Raum zurück. Die damit verbundenen Irritationen äußern sich nicht selten im Verdacht, Europa, der angebliche Zivilisationsmotor, sei in Sachen Religion die große Ausnahme vom gegenläufigen „globalen Trend". „Die Welt wird immer religiöser, nur wir nicht", heißt es dann. Auch hierzulande darf die Tatsache, dass die beiden großen christlichen Kirchen zwar weiterhin unter Mitgliederschwund leiden, nicht darüber hinweg täuschen, dass ihr Einfluss in Zivilgesellschaft und Politik nach wie vor beachtlich ist und als solcher auch wenig infrage gestellt wird. Wie sich dies bei einer stärkeren Gleichbehandlung muslimischer Organisationen möglicherweise ändern würde, ist eine offene Frage. Zu stark sind mitunter die (politischen) Verunsicherungen ob eines unverstellten, öffentlichen Bekenntnisses zur Religion.
2. *Lebensweltliche Globalisierung.* Globalisierung betrifft nicht nur die Interaktionen und Interdependenzen, die sich aus weltweiter Vernetzung u. a. religiöser Organisationen ergeben und die in interreligiösen Koalitionen bei moralischen Fragen und in gesellschaftlichen Konflikten immer häufiger in den Vordergrund tritt. Vielmehr findet sich die Pluralität von religiösen Lebensentwürfen auch verstärkt in der eigenen Lebenswelt vor. Das wird im Wesentlichen durch zwei Faktoren bedingt, der Zunahme von Migration und dem

7 In ähnlicher Weise habe ich eine religionssoziologische Zeitdiagnose vorgenommen in: *Christian Polke:* Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates (ÖTh 24), Leipzig 2009, 27–46.

8 Von „Dialektik der Säkularisierung" spreche ich an dieser Stelle, weil die Vielschichtigkeit des durch den Säkularisierungsbegriff Gemeinten in vielen Regionen zu einem nicht geringen Teil von gegenläufigen Tendenzen gekennzeichnet ist: Hierunter fällt die US-Situation mit ihrer strikten Religionsneutralität seitens des Staates bei deutlicher öffentlicher Präsenz der Religionen genauso wie das skandinavische Modell von säkularer Lebenseinstellung bei hoher Kirchenmitgliedschaft.

Siegeszug digitaler Medien einschließlich der dadurch verursachten, räumlichen und zeitlichen Entgrenzung von Informationsquellen und Kommunikationsschranken.[9] Somit wird die allgemeine Wahrnehmung von Religion vielfältiger, diffuser und zugleich bereitet es den gesellschaftlichen Steuerungsinstanzen von Recht und Politik deutlich mehr Schwierigkeiten, in den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen konfliktvermeidend zu agieren und dabei die Achtung der eigenen Neutralität in religiösen Fragen zu wahren.

3. *Individualisierung und Pluralisierung.* Der durch Internet und Migration mitverursachte Pluralisierungsschub auf dem religiösen Feld führt darüber hinaus bei den betroffenen Handlungssubjekten zu einer zunehmenden Individualisierung ihrer religiösen Einstellungen und Identitätsmuster. Mit den Stichworten von Individualisierung und Pluralisierung sollen zwei Seiten eines kulturellen und sozialen Wandels beschrieben werden, der sich nicht nur auf das „Religiöse" beschränkt. Individualisierung betrifft vornehmlich den religiösen Aspekt der Identität von Menschen. Häufig genug bleibt es hierbei bei sporadischen Äußerungen, die kaum mehr als ein Patchwork-Muster aufweisen. Mancher spricht in diesem Zusammenhang etwas abschätzig von „Cafeteria-Religion" (I. U. Dalferth). Was dabei fehlt, ist eine ernsthafte und zeitlich dauerhafte Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen, zu der auch ein gesellschaftlich relevantes, religiöses Basiswissen (*religious literacy*) gehört. Pluralisierung hingegen zielt auf die öffentliche „Vielspältigkeit" (Troeltsch) und Vieldeutigkeit historisch gewachsener wie neu entstandener Religionskulturen. Pluralismus betrifft als generelles Merkmal kulturellen Lebens in modernen Gesellschaften ganz selbstverständlich auch das Binnenleben der Religionsgemeinschaften. Um des sozialen Zusammenlebens willen bedarf ein solch bunter Wertepluralismus allerdings eines minimalen, wenngleich harten Rechtsnormenkonsenses.

Am Ende meiner Überlegungen komme ich noch einmal auf die zugegebenermaßen allgemein gehaltenen Bemerkungen zurück, um mit ihrer Hilfe die inhaltlichen und organisatorischen Herausforderungen für Theologien und Religionswissenschaften im 21. Jahrhundert zu verdeutlichen.

[9] In diesem Zusammenhang einschlägig für die Zeitdiagnose sind die Arbeiten von *Hartmut Rosa* u. a.: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012.

2. Drei Formen der Öffentlichkeit – Eine Standortbestimmung von Theologie

Der amerikanische Theologie David Tracy hat bereits Ende der 1960er Jahre auf die Pluralität von Öffentlichkeitsforen aufmerksam gemacht, in die sich Theologien als selbstkritische wie wissensaffine Reflexionsinstanzen religiöser Traditionen in pluralistischen Gesellschaften hineingestellt sehen. Nach Tracy partizipiert Theologie an mindestens drei Formen strukturierter Öffentlichkeit:

- Sie steht im Zusammenhang von *Ausbildung religiöser Berufsgruppen und der Generierung von Expertenwissen für Kirchen und Religionsgemeinschaften.*
- Sie findet sich als akademische Theologie im Hause der Wissenschaften wieder und muss sich damit auch in den *Wissenskosmos des in der Regel an Universitäten professionell erarbeiteten Forschungs- und Sachstandes* einfügen.[10]
- Beide Kontexte – kirchliche und universitäre – bilden nur einen Ausschnitt einer *größeren gesellschaftlichen Öffentlichkeit,* die sich der durch sie mitfinanzierten Wissenschaften durch *Expertise und Beratungskompetenz* zu bedienen weiß. Dies gilt nicht nur in politischer Hinsicht.[11]

Theologie muss für Tracy stets die Gestalt eines „public discourse" annehmen, ganz unabhängig davon, in welchem der drei Kontexte sie auftritt. Eine Ausrichtung auf weitestgehende Verständlichkeit und Transparenz ist daher von Nöten. Ohne dabei die von ihm vorgeschlagene Zuordnung von Fundamental-, historischer und praktischer Theologie auf die drei Formen der Öffentlichkeit übernehmen zu wollen, zeigt sich doch, dass Theologien als Reflexionsinstanzen religiöser Gemeinschaften und Traditionen naturgemäß mit unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Zumutungen verbunden sind. Es geht hierbei weniger um inhaltliche Spezifika als vielmehr um Sprach- und Argumentationsweisen, die dem jeweiligen Ort des Verantwortens religiöser und theologischer Rede gerecht werden muss. Dabei darf kein Verdacht eines anti-demokratischen Obskurantismus aufkommen, bei dem Theologen nur dann offen und ehrlich

10 Gerade diese Einbindung ist für die Pluralismus- und Öffentlichkeitsfähigkeit moderner Religionsforschung erforderlich, weswegen hierin wissenschaftsintern die gewichtigsten Argumente für den Erhalt staatlicher theologischer Fakultäten und Fachbereiche im gesamtuniversitären Zusammenhang mit den anderen Disziplinen zu suchen sind.

11 Vgl. *David Tracy:* The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1987, 3–46.

sprechen, wenn sie sich des Erfolgs oder der Akzeptanz ihrer Position sicher wähnen. Denn Öffentlichkeit „entsteht aus dem Umstand, daß alle Formen assoziierten Verhaltens weitreichende und andauernde Folgen haben können, welche andere außer den direkt in sie Verwickelten einschließen".[12]

Die Vielzahl an zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeiten, die sich überlappen können und die darum der rechtlichen und politischen Koordination bedürfen, betrifft demnach Religionsgemeinschaften, Theologien wie die Religionswissenschaften gleichermaßen. Zur Verantwortung von Religionen und Wissenschaften in pluralistischen Demokratien gehört deren affirmative Positionierung in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten. An der Universität bedeutet das für die religionsbezogenen Wissenschaften nachgerade die Pflicht zum interdisziplinären Diskurs sowie die Anerkennung ihrer gesamtgesellschaftlichen Aufgaben über den Bereich der jeweiligen institutionellen Kontexte von Kirche und Forschungsbetrieb hinaus. Daran knüpft sinngemäß schon Kant in seinem berühmten „Streit der Fakultäten" an, wenn er die theologische Fakultät daran erinnert, dass sie sich in ihrer Auslegungskunst und in ihren Argumentationspraktiken der Einsichten anderer Disziplinen bedient, und wenn er ihre Aufgabe in der Ausbildung von Religionsgelehrten für das religiöse Leben der Bürger sieht.[13]

Die oben erwähnten zeitdiagnostischen Signaturen auf Herausforderungen betreffen somit eine Mehrzahl von Öffentlichkeiten, auf die sich die religionsbezogenen Wissenschaften von Theologie und Religionswissenschaft in unterschiedlicher Weise zu beziehen haben. Dies hat Auswirkungen nicht nur auf deren inhaltliche Agenda, sondern mindestens eben so sehr auf deren wissenschaftliches Selbstverständnis als auch auf die Gestalt ihrer Institutionalisierung. Für die christliche Theologie ist dies in einem nächsten Schritt zu zeigen.

12 *John Dewey:* Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Aus dem Amerikanischen von *W.-D. Junghanns,* Bodenheim 1996, 37. Der Vorteil von Deweys Öffentlichkeitsbegriff ist der, dass er nicht mit einer invarianten Struktur von gesellschaftlichen Sphären arbeitet und somit ein prozedurales, weitgehend bestimmungsoffenes Verständnis von Öffentlichkeit erlaubt.

13 So kommt es zum Streit zwischen theologischer und philosophischer Fakultät um die Methoden der Schriftauslegung. Man kann die Modellhaftigkeit dieses Vorschlags würdigen, ohne das kantische Konzept von „moralischer Vernunftreligion" oder dessen Transzendentalphilosophie übernehmen zu müssen. Vgl. *Immanuel Kant:* Der Streit der Fakultäten (1798), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe Bd. VII, Berlin 1968, v. a. 21f.36–67.

Wenngleich die wissenschaftstheoretische Diskussion um Aufgabe und Wesen der Theologie verglichen mit anderen Fragestellungen noch sehr jung ist, so kann doch spätestens seit Friedrich Schleiermachers berühmter *Kurzer Darstellung* als weitergehender Konsens gelten, dass Theologie als „positive Wissenschaft" (vgl. KD § 1)[14] nicht ohne Bezug auf eine „bestimmte Glaubensweise", d. h. auf deren organisierte und institutionalisierte Gestalt gedacht werden kann. Als positionelle Reflexionsinstanz erwächst sie aus der Gegebenheit (Positivität) christlicher Kirchen und Konfessionen. Damit ist jedoch nur teilweise ihr Proprium erfasst. Denn Theologie erforscht nicht nur die historischen Bedingungen und gegenwärtigen Gestalten des Christentums; sie leitet zur verantworteten „Kirchenleitung" in Schule und Pfarramt (vgl. KD §§ 3–5) an und tut dies im wissenschaftlichen Gespräch (vgl. KD § 6) mit anderen Disziplinen im Hinblick auf die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Gerade die beiden zuletzt genannten Aspekte verweisen auf die Relevanz der Binnenperspektive eigener religiöser Überzeugung und ermöglichen von daher die Unterscheidung gegenüber den komparatistisch oder analytisch verfahrenden Religionswissenschaften.[15]

Doch lässt sich Theologie als Wissenschaft vom Christentum noch unter einem anderen Gesichtspunkt verstehen. Denn das, was sich in der Geschichte als theologische Wissenschaft allmählich herausgebildet hat und was sein Profil im Rekurs auf Philosophie und später – in der Form der römischen Kanonistik – auch auf Jurisprudenz gewann, muss in einer bestimmten Hinsicht als spezifisch christlich gewertet werden. Das meint keinen Überbietungsanspruch, sondern verweist auf die Brisanz, die in der Tatsache liegt, dass bspw. in Judentum und Islam andere Techniken der Selbstreflexion des Überlieferungsbestandes vorherrschen. Solange man

14 *Friedrich Schleiermacher:* Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (=KD), hg. v. *Heinrich Scholz*, Darmstadt 1969, 1.

15 Zur Unterscheidung und Beziehung von Theologie und Religionswissenschaft vgl.: *Reiner Anselm:* Beschreiben und Bestimmen. Die Theorie des Christentums und der Schwesternstreit zwischen Religionswissenschaft und Theologie, in: *Klaus Tanner* (Hg.): Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung, Leipzig 2008, 131–149. Eine konstruktive Verhältnisbestimmung beider Wissenschaftsdisziplinen, welche den Fehler vermeidet, die Differenz von Beobachter- und Teilnehmerperspektive mit derjenigen von „Innen" und „Außen" gleichzusetzen, findet sich bei: *Michael Moxter*: Wozu braucht Theologie Religionswissenschaft?, in: *Stefan Alkier/Hans-Günter Heimbrock* (Hg.): Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten: Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2011, 262–291. Moxters Vorgehen wünschte man sich analog auch von Seiten der Religionswissenschaften, gemäß der Frage: Wozu brauchen Religionswissenschaften Theologien?

sich nun in einem kulturell relativ homogenen Raum befand und den gleichen philosophischen Referenzrahmen teilte, stellte das für interreligiöse Dialoge kein Problem dar. Doch ist unsere heutige Situation davon radikal verschieden[16] und so wird die Frage nach einer interreligiös angelegten Wissenschaftstheorie religionsbezogener Wissenschaften akut.

Die Vielfalt an hermeneutischen Methoden von Schrift-[17] und Rechtsauslegung sowie von philosophischer Argumentation erfordert es, mit der Unterschiedlichkeit methodischer Vorgehensweisen nicht bereits die Wissenschaftlichkeit bestimmter Reflexionspraktiken infrage zu stellen. Was wir in meinen Augen brauchen, ist eine komparatistische Hermeneutik von Theologie (und Religionswissenschaften) als einem Bündel von Auslegungs- und Argumentationsmethoden, die jedoch nicht für sich den Anspruch einer Metatheorie erhebt, sondern sich ihrer eigenen Positionalität und damit Relativität bewusst bleibt. Vor diesem Hintergrund bestätigt sich nochmals, worin das Ärgernis einer andauernden Frontstellung von „bekenntnisgebundenen" und „nichtbekenntnisgebundenen" Wissenschaften von der Religion liegt. Statt weiter über die Berechtigung theologischer Fakultäten zu debattieren, sollten religionsbezogene Wissenschaften, viel stärker als bisher geschehen, Konzepte zur interdisziplinären Forschung und zur institutionellen Kooperation erarbeiten. Dies würde auch der Ausbildung von theologischem wie religionswissenschaftlichem Nachwuchs nachhaltig zugute kommen.

Worin die zukünftigen Aufgaben und Herausforderungen liegen könnten, zeigen – ganz diesseits der Möglichkeit von „Departments of Religious Studies", wie es sie in den USA gibt[18] – Bemerkungen Wolfhart Pannenbergs. Bereits 1977 verwies er in seinem Buch *Wissenschaftstheorie und Theologie,* ein Werk, das im Übrigen bis heute seinesgleichen sucht, darauf, im Zuge „des Wettbewerbs zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit [läge es] in Zukunft durchaus auch praktisch [nahe], mit entsprechenden Konsequenzen für die Wissenschaftsorganisation der Theologie auch in unseren Breiten"[19] zu rechnen. Wenn „dabei

16 Deswegen ist Vorsicht geboten, wenn im jüdisch-christlich-islamischen Dialog auf mittelalterliche Streitgespräche rekurriert wird und diese als unmittelbar gegenwartsrelevant präsentiert werden.

17 Einen informativen Überblick hierzu gibt der Sammelband: *Wolfgang Reinhard* (Hg.): Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen, München 2009.

18 Darüber informiert: *Robert C. Neville:* Theological and Religious Studies in the United States, in: Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten (Anm. 15), 123–131. In den gelungenen Fällen vereinen sich Divinity Schools und Religious Studies Departements unter dem Dach einer Fakultät, um ihre wissenschaftlichen Aufgaben kooperativ und interdisziplinär besser wahrnehmen zu können. Dies hilft ersichtlich, gegenseitige Vorurteile abzubauen.

19 *Wolfhart Pannenberg:* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1977, 328.

der vergleichenden Religionswissenschaft größerer Raum zu gewähren ist als das bisher der Fall ist, so brauchte das, falls die Religionswissenschaft im oben skizzierten Sinne als Theologie der Religionen betrieben wird, keineswegs eine Preisgabe des eigentlichen Themas der Theologie zu bedeuten, lediglich seine Entkonfessionalisierung, wie sie im Interesse der Wissenschaftlichkeit ohnehin zu wünschen ist."[20]

Pannenbergs Überlegungen verdienen Beachtung, gerade weil er Theologie nach wie vor als ein normatives Unterfangen im Sinne des Wahrheitsanspruches einer bestimmten religiösen Tradition versteht. Wenn er in diesem Zusammenhang von „Entkonfessionalisierung" spricht, zielt er gewiss zunächst auf die innerchristliche Ökumene, was aber nicht ausschließt, den Bezugsrahmen stärker zu weiten; und zwar dann, wenn die Eigenbedeutung der darin miteinbezogenen „Konfessionen" und „Religionen" gebührend institutionell gewahrt bleibt. Doch liegt auf der Fluchtlinie dieser Überlegung noch ein Weiteres, nämlich die Frage, wie die real existierenden Religionswissenschaften hierin einbezogen werden könnten, ohne dass sie gleichsam unter der Hand theologisch normiert würden. Zum weltanschaulichen Pluralismus gehört jedenfalls nicht nur eine wachsende Zahl religiöser Traditionen, sondern ebenso sehr eine steigende Varianz von säkularen Überzeugungsgebilden.

Doch weder religiöse Pluralität noch aggressiver Weltanschauungsatheismus stellen gegenwärtig die größte Gefahr für einen kultivierten Umgang der Gesellschaft mit Religion dar. Vielmehr ist es die schleichende, religiöse Indifferenz, d. h. das, was man den Verlust einer elementaren „religious literacy" in Teilen der Bevölkerung nennen kann. Es geht also nicht um Missions- oder Evangelisationsstrategien, sondern um die Bedingungen für eine kluge religiöse und politische Urteilskraft, gerade auch bei den „religiös Unmusikalischen".

4. Konsequenzen: Theologie vor neuen Herausforderungen

Wenn es überhaupt zutrifft, dass Theologie vor neuen Herausforderungen steht, weil sich die gesellschaftliche Situation verändert, der kulturelle Wandel verstärkt oder wenigstens die Wahrnehmung beider intensiviert hat, dann sollte sie ihnen offensiv begegnen. Das bedeutet immer zweierlei: Prüfung des eigenen Selbstverständnisses und Arbeit an der Ausrichtung der theologischen Agenda. Von Vorteil ist, dass konfessionelle und religiöse „Theologien", aber auch Religionswissenschaften sich in der glei-

20 Ebd.

chen Lage befinden. Obschon die Deutung bestimmter Prozesse und Krisen in der religiösen Lage der Gegenwart unterschiedlich ausfallen wird und von daher unterschiedliche Antworten auf neue Herausforderungen gegeben werden, zwingt dies doch zu gesteigerter Kooperation und zum wechselseitigen Austausch von Wissen und Kompetenz.[21]

Damit kehre ich zum Beginn meiner Ausführungen zurück. In vier Punkten soll abschließend etwas genauer auf den Handlungsbedarf eingegangen werden.

1. *Religious literacy:* Hierbei geht es nicht nur um die Verbreiterung des religiösen Basiswissens, wie ihn Verfechter eines überkonfessionellen oder interreligiösen Religions(kunde)unterrichts in Anschlag bringen. Auch würde man die Kompetenzen und Ressourcen universitärer Theologie bei weitem überschätzen, wenn man ihr auch noch die Vermittlung elementarer Grundkenntnisse bei der Ausbildung von theologischen Berufen auferlegen würde. So sehr jeder dort Lehrende um das Faktum weiß, dass immer weniger Vorkenntnisse aus der Schule mitgebracht werden, so wenig darf dies zuungunsten der Einübung wissenschaftlicher Selbstkritik führen. Demgegenüber meint „religious literacy" eine viel breitere Schärfung der religiösen Urteilsbildung und Urteilskraft, zu denen alle Bürgerinnen und Bürger, auch die säkularen, in multireligiösen Gesellschaften befähigt sein müssen. Mit Kant kann man vom Vermögen sprechen, sich in die Lage eines Anderen versetzen zu können,[22] auch dann, wenn man nicht oder anders glaubt. Seine Gründe vor seinem eigenen Wertehintergrund nachzuvollziehen, ist die Bedingung für gute und weiterführende Kritik. Dies gilt verstärkt für Geistliche und Religionslehrer. Von ihnen muss man ein Mindestmaß an religionssoziologischer Expertise ebenso abverlangen können wie die Lektüre etwa des Korans. Das zieht selbstredend Modifikationen der theologischen Ausbildungscurricula nach sich.
2. *Komparative Hermeneutik religionsbezogener Wissenschaften:* Eine Stärkung der „religious literacy" gelingt nicht ohne die Entwicklung einer komparativen Hermeneutik der verschiedenen Methodologien und Wissenschaftspraktiken von Religionsauslegung

21 Ein Bespiel für die Produktivität dieses Wissenstransfers in beide Richtungen sind die gegenwärtigen Deutungen des Säkularisierungsbegriffs. Vgl. *Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer* und *Jonathan Van Antwerpen* (eds.): Rethinking Secularism, Oxford/New York 2011.

22 Vgl. die zweite der drei Maximen der vorurteilsfreien, erweiterten und konsequenten Denkungsart gemäß § 40 KdU: *Immanuel Kant:* Kritik der Urteilskraft, in: Kants Werke. Akademische Textausgabe, Bd. V, Berlin 1988, 294 f.

und Religionserforschung. Religionen stellen nicht nur kulturelle Hybridgebilde dar, die über die jeweiligen Traditionsgrenzen hinweg gemeinsame Mentalitäten und *shared values* generieren.[23] Ein produktiver Diskurs, z. B. über ethische Angelegenheiten darf zudem nicht ausschließlich um die inhaltlichen Positionen und Differenzen der Beteiligten kreisen, sondern muss sich um das Verstehen der argumentativen Wege, die dabei beschritten werden, bemühen. Es geht um eine Hermeneutik der Logik der jeweiligen Überzeugungsbildung und ihrer Plausibilisierung. Eine solche Hermeneutik meint demnach keine schlichte Fortsetzung des interreligiösen Dialogs mit anderen Mitteln. Auch ist sie nicht zu verwechseln mit dem Ansatz einer komparativen bzw. komparatistischen Religionstheologie. Vielmehr greift sie Jürgen Habermas' Forderung nach gegenseitiger Übersetzungsbereitschaft von religiösen und säkularen Stimmen im öffentlichen Diskurs auf, ohne sich einseitig am monolithischen Dual von religiös und säkular zu orientieren. Theologien und Religionswissenschaften kommen somit mehr denn je als hermeneutische Vermittlerinstanzen infrage.

3. *Ethische Orientierung:* In pluralistischen Gesellschaften, welche kulturelle Differenzen sensibel wahrzunehmen haben, wächst der Bedarf an ethischer Orientierung. Die Stabilisierung des demokratischen Grundkonsenses wird zu einer der heikelsten Angelegenheiten. Allerdings ist der Beitrag, den religiöse Überzeugungen hierbei leisten können, umstritten. Zwar gilt, dass „wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [nicht] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen",[24] doch bildet dies nur ein Ferment unseres Wertekosmos, der unser Zusammenleben bewusst oder unbewusst

23 Diese Überlappungen hinsichtlich kultureller Mentalitäten erhalten sich auch dann, wenn Gesellschaften säkular werden. Hans Joas spricht von einer „Persistenz religiöser, d. h. konfessionell geprägter Unterschiede über eine gewisse Zeit hinweg" (*Hans Joas:* Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, 50), die als kulturelle Werte selbst bei durchgreifender Säkularisierung überdauern.

24 *Jürgen Habermas:* Metaphysik nach Kant, in: *ders.:* Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 23. Aufschlussreich ist der Folgesatz: „Aber ohne sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation *irgendeiner* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll." (ebd.) Soweit ich sehe, hat Habermas an dieser Krisendiagnose festgehalten, sie in den letzten Jahren eher noch verstärkt.

prägt. Somit gilt es, die verschiedenen sozialmoralischen Ressourcen im Bewusstsein zu halten und sie nicht einseitig zugunsten eines scheinbar „neutralen", d. h. säkularen Vernunftethos zu vernachlässigen, das selbst kaum über abstrakte Formeln hinauskommt. Die Vielfalt an moralischen Ansichten und ethischen Argumentationsweisen muss schon unter demokratischen Gesichtspunkten im vorpolitischen Bereich wie in der aktiven Politikberatung repräsentiert werden. Auch Ethikkommissionen offenbaren hier dringenden Lernbedarf, wie zuletzt das Niveau der Beschneidungsdebatte im vergangenen Jahr gezeigt hat. Kirchen und Religionsgemeinschaften, vor allem aber ihre reflexiven Instanzen, die Theologien, müssen sich verstärkt nicht nur um die Darlegung der eigenen Positionen zu Fragen des guten und gerechten Lebens kümmern, sondern mehr noch der Verständigung über die religiös-philosophisch-kulturelle Vielfalt an Argumentations- und Begründungsformen dienen. Ihre genuine Fachkompetenz kann helfen, dass der demokratische Staat seine Neutralität in Fragen der Lebensführung in einem Höchstmaß sichern und ein tolerantes wie offenes gesellschaftliches Klima ermöglichen kann.[25]

4. *Gesteigerte Medienkompetenz:* Der rasante Wandel von Kommunikations- und Öffentlichkeitsstrukturen im vergangenen Jahrzehnt zwingt uns stärker als bisher, die Medien als Vermittlungsinstanzen von *religious literacy* und ethischen Orientierungswissen zu nutzen. Digitale Medien und soziale Netzwerke fordern alle gesellschaftlichen Institutionen, insbesondere aber Religionsgemeinschaften und Wissenschaften heraus, ihre hermeneutischen Methoden und Didaktik-Konzepte zu überdenken. Das bedeutet keinen Abschied von den herkömmlichen Medien und keineswegs den Verzicht auf leibliche Kopräsenz, deren Gewicht kaum zu unterschätzen ist. Aber eine zeitgemäße Mediendidaktik und Medienethik hat zu bedenken, dass bspw. Diskussionen im Netz anders verlaufen als in akademischen Seminaren, dass andere rhetorische Stilmittel eingesetzt werden und dass vor allem die Wahrnehmung und das Wissen von Religion insbesondere unter jungen Gebildeten sich vornehmlich über Internet und soziale Netzwerke aufbaut. Bedeutende Religionsforscher in Nordamerika, wie R. N. Bellah, P. L. Berger, Ch. Taylor u. a.

[25] Dies kann unter bestimmten verfassungsrechtlichen Bedingungen sogar mit der Implementierung rechtspluraler Strukturen verbunden sein. Vgl. hierzu: *Christian Polke:* Rechtspluralismus – ein Weg zur Integration religiöser Pluralität?, in: *Hans-Peter Großhans/Malte D. Krüger* (Hg.): Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, Leipzig 2010, 57–74.

nutzen bereits Blogs als wissenschaftliche Austauschform, die durchaus ein beachtliches intellektuelles Niveau aufweisen.[26] Hierauf überhaupt nur ansatzweise reagiert zu haben, im Sinne einer Fortschreibung hermeneutischer Kompetenzen, tut jeder Wissenschaft gut, allen voran solchen, deren Inhalte mehr als nur auf Steigerung von Sachexpertise zielen, die als Orientierungshilfen die Stabilität (Identität) und Verbesserung (Fortschritt) individueller wie gesellschaftlicher Lebensoptionen befördern wollen.

Die gesellschaftlichen Herausforderungen von Theologien, die ihrer Verantwortung für ihre Zeit nicht ausweichen wollen, erfordern darüber hinaus ein Umdenken in der Wissenschaftsorganisation, der Curricula, der Einstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu ihren eigenen wissenschaftlichen Praktiken. Wenn Kirchen nicht zu *closed communities* werden und wenn Gläubige nicht dem Irrtum erliegen wollen, ihre eigene Überzeugung gliche einer inneren *black box*, dann wird die Weitergabe von Glauben nicht ohne Sprachfähigkeit und Sprachfertigkeit in der eigenen Tradition und gegenüber Anders- und Nichtgläubigen gelingen. Hierzu gehört auch ein Ethos des Sich-Infrage-Stellen-Lassen und der Revisionsbereitschaft durch fremde Traditionen und Kulturen. Wenn christliche Theologie bedeutet, im Wissen um die eigene Überlieferung und im Angesicht eines lebensweltlichen wie wissenschaftlichen Pluralismus reflektiert an der Zukunftsfähigkeit des Christentums zu arbeiten, und wenn dies sich sinngemäß auch für die Reflexionsinstanzen anderer Religionsgemeinschaften sagen ließe, dann steht jedenfalls fest: Diese Theologie muss, schon um ihres Auftrages willen, öffentliche Theologie sein.[27] Sie hat sich auf das Risiko und die Chance der Selbstrevision hin der öffentlichen Auseinandersetzung im Konzert der Meinungen zu stellen. Damit bezeugen sie in einer lebendigen Demokratie, dass Religionen um ihre gesamtgesellschaftliche Verantwortung wissen und dass zum Glauben selbst eine Verpflichtung zur Mitarbeit am Gemeinwohl gehört, und zwar über das eigene Seelenheil und das der Anderen hinaus. Einmal mehr erweist sich somit der alte Grundsatz einer„fides quaerens intellectum“ (Anselm) als ungemein aktuell, steht doch am Anfang allen Mühens um Verständigung die Bereitschaft zum Verstehen, gerade über die tiefsten Glaubensunterschiede hinweg.

[26] Man überzeuge sich selbst im Blog „The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere“ unter: http://blogs.ssrc.org/tif (Stand: Mai 2013).

[27] Einen guten Überblick über den Ansatz öffentlicher Theologie gibt: *Georg M. Kleemann:* Mut zur Kooperation. Spannungsfelder und Zusammenhänge öffentlicher Theologie, in: *Veronika Hoffmann/Ders./Stefan Orth* (Hg.): Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte, Freiburg/Br. 2012, 83–103.

Ökumenische Verstörungen[1]

Oder: Wozu müssen wir aneinander festhalten?

Eine Wasserstandsmeldung

Hinführung zum Beitrag „Ökumenische Verstörungen"

Ein Text, der so etwas wie eine „Wasserstandsmeldung" zum ökumenischen Gespräch machen will und dabei gleich im Titel von „ökumenischen Verstörungen" spricht, macht neugierig. Man erwartet, dass hier einmal nicht abgeklärt auf Ausgleich bedacht formuliert wird, sondern Fragen pointiert auf den Punkt gebracht und Probleme so benannt werden, dass man darüber – in Zustimmung oder Widerspruch – ins Gespräch kommen kann.

Was Wolfgang Vogelmann, Oberkirchenrat und Dezernent für Mission, Ökumene und Diakonie im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Norddeutschland in Kiel, und Christoph Anders, Direktor des Evangelischen Missionswerks in Deutschland in Hamburg, zu Papier gebracht haben, war als Gesprächsimpuls für Beratungen im Ausschuss für Kirchliche Zusammenarbeit in Mission und Dienst (AKZMD) der VELKD und des DNK/LWB entstanden. Ausgangspunkt war die im Ausschuss oft ausgesprochene Wahrnehmung, dass es im ökumenischen Gespräch und der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen zunehmend Spannungen und Konfliktpunkte gibt, die elementare Fragen nach der Zukunftsfähigkeit des ökumenischen Gesprächs und der ökumenischen Zusammenarbeit aufwerfen. Im Blick war dabei nicht so sehr das Gespräch zwischen der katholischen und den evangelischen Kirchen – obwohl auch dazu viel zu sagen wäre –, sondern der Kontext ökumenischer Netzwerke und Weltbünde wie auch die Partnerbeziehungen zwischen Kirchen im globalen Süden und Kirchen in Europa.

Der Text der beiden Autoren will keine abgewogene oder umfassende Analyse bieten, aber doch aus subjektiver Sicht Beobachtungen nennen, Fragen aufwerfen und Lösungsansätze andeuten und dabei – das ist besonders wichtig – auch nicht vor Zuspitzungen zurückschrecken. Vorgelegt ist nicht ein wohl abgewogenes Konsenspapier, sondern ein Impuls, der zum weiteren Nachdenken und Gespräch anregen soll.

Im Ausschuss für Kirchliche Zusammenarbeit in Mission und Dienst, in dem für Mission und Ökumene verantwortliche Leitungspersonen aus Kirchenämtern und Missionswerken der Mitgliedskirchen der VELKD und des DNK/LWB vertre-

[1] Zuerst abgedruckt in: VELKD-Informationen Nr. 139, Dezember 2013 bis März 2013, Amt der VELKD, Hannover, 7–16. Online: www.velkd.de/downloads/VELKD-Informationen-Nr_139_download.pdf.

ten sind, hat der Impuls der beiden Autoren eine ausgesprochen positive Resonanz gefunden und eine gewisse Tiefe und Qualität in unsere Diskussionen gebracht. Aus diesem Kreis kam auch die von den beiden Autoren zunächst nur widerstrebend aufgenommene Anregung, den Text auch einem größeren Kreis zugänglich zu machen.

Wir veröffentlichen diesen in einer Werkstattsituation entstandenen Text als einen Beitrag für die aus unserer Sicht dringend notwendige neue Diskussion um den Stand und die Zukunft der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen. Wenn die manchmal bewusst pointierten Formulierungen zu Widerspruch oder Zustimmung reizen, ist der damit einhergehende Erkenntnisgewinn doch ein erfreuliches und von diesem Text angestrebtes Ergebnis.

Klaus Schäfer

(Dr. Klaus Schäfer ist Direktor des Zentrums für Mission und Ökumene der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland und Vorsitzender des Ausschusses für Kirchliche Zusammenarbeit in Mission und Dienst [AKZMD] der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes [DNK/LWB].)

Vorab

Wieder einmal ist es so weit: Der Ökumenische Rat der Kirchen lädt im Oktober/November 2013 Mitgliedskirchen und weitere kirchenbezogene Akteure aus der ganzen Welt zu seiner zehnten Vollversammlung nach Busan/Südkorea. Bereits jetzt zeichnet sich ab, dass im Vorfeld – neben Erwartungen an die Ökumene – Vorbehalte gegenüber dem bestehen, was die „Genfer Ökumene" in den letzten Jahren bewegt hat. Sicher werden die Debatten über den Stand der ökumenischen Bewegung und den Beitrag kirchlicher Akteure aus Deutschland an Intensität gewinnen und – für einen begrenzten Zeitraum – auch jenseits der Insider-Kreise auf Interesse stoßen.

Die folgenden Beobachtungen verstehen sich als Beitrag zu diesen Diskussionen und resultieren aus Erfahrungen, die die Autoren auf unterschiedlichen Foren gesammelt haben. Sie konzentrieren sich – ohne Anmerkungen und Literaturhinweise – auf ein begrenztes Spektrum von Entwicklungen, die allerdings weitreichende Folgen für die ökumenische Bewegung haben könnten. Eine weitere bewusste Entscheidung der Autoren liegt darin, sich aus ihrer deutschen Perspektive – also einem bestimmten kulturell, theologisch und historisch geprägten Kontext – zu Konstellationen in der internationalen Ökumene zu äußern.

Eine umfassende Analyse der ökumenischen Großwetterlage könnte sich hier anschließen. Sie hätte auch das Miteinander mit der römisch-katholischen Kirche, die Herausforderungen multireligiöser Gesellschaften für das christliche Selbstverständnis und manch anderen Aspekt zu beleuchten und eine auch andere Kontexte einbeziehende Perspektive zu wählen.

1. Annäherungen

1.1 Etwas irritierend und uneuphorisch fragend kommt der Titel daher. Dass „Ökumenische Verstörungen“ und eine „Wasserstandsmeldung“ zum Stand der ökumenischen Gespräche nebeneinander stehen, deuten Menschen am Wasser als ein Krisenszenario. Genauer: Wir nehmen die Tragfähigkeit der Basis weltweiter kirchlicher Gemeinschaften in den Blick. Denn die Beziehungen zwischen Kirchen in verschiedenen Weltgegenden sind vielfach Belastungsproben ausgesetzt. Darin sind mehr als krisenhafte Einzelfälle zu erkennen, nämlich die Herausbildung bzw. Verfestigung von bedrohlichen, weil potentiell Kirchengemeinschaften trennenden Konstellationen. Sicher: In nahezu allen Epochen der Ausbreitung des Christentums hat es neben erfreulichen Aufbrüchen auch Spannungen, handfeste Konflikte und Spaltungen gegeben. So sind auch heute Stimmen zu hören, die für Aufregung wenig Anlass sehen und dafür plädieren, angesichts sich akzentuierender Differenzen auf ökumenischen Weltbühnen eher Verbindendes in den Mittelpunkt zu stellen. Wir halten solche Positionen deshalb für problematisch, weil in ihrer Folge erodierenden Tendenzen nicht mehr die nötige Aufmerksamkeit geschenkt wird. Solange keine dramatischen Vorgänge anliegen, rangiert die gemeinsame Suche nach Ursachen und Konsequenzen ökumenischer Verstörungen eher auf den hinteren Plätzen kirchlicher Tagesordnungen. Dies ist aus unserer Sicht mindestens riskant, weil dem Ernst der Lage nicht entsprechend.

1.2 Die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 gilt als Geburtsstunde der modernen Ökumenischen Bewegung. Die beteiligten Akteure suchten nach verbindlichen Gemeinsamkeiten in der Mission, verorteten die bisherigen Grenzen der Verbreitung des Christentums und entwarfen optimistische Zukunftsszenarien. Im Rückblick auf das vergangene Jahrhundert zeigt sich, dass entscheidende Trends jenseits des damaligen Erwartungshorizonts lagen. Dazu zählt etwa die dynamische Beharrungskraft der großen Weltreligionen, die Ausbreitung bis dahin unbekannter Formen des Christentums, die Herausbildung unabhängiger (Missions-)Kirchen und ein Anwachsen nicht-religiöser Lebens- und Weltsichten.

1.3 Heute konstatieren wir die Verlagerung der Gravitationszentren des Christentums vom Norden in den Globalen Süden, blicken auf radikal veränderte kirchliche Landschaften. Unterschiedliche Entwicklungsdynamiken transformieren Weltchristenheit und Ökumenische Bewegung erheblich und führen zu inzwischen klarer erkennbaren Verschiedenheiten kirchlichen Lebens in den Regionen der Welt. Dieser Umstand ist an sich nicht neu und kein Rückschritt gegenüber einem „Goldenen Zeitalter“ ökumenischer Gemeinsamkeit, das es als solches nie gegeben hat. Allerdings sind heute die Möglichkeiten der Kenntnisnahme von Verschiedenheiten deutlich gewachsen. Vieles deutet darauf hin, dass sich die Aufmerksamkeit nach Jahrzehnten der Profilierung weltweit verbindender Fragestellungen nunmehr stärker auf die Betonung der jeweils eigenen Kontexte richtet. Dabei drohen Gemeinsamkeiten aus dem Blick zu geraten, die nicht an einen bestimmten Kontext gebunden sind – und mit ihnen der Wunsch, gemeinsam etwas mehr und nachhaltiger zum Heil der Welt und dem Wohl der Menschen beitragen zu können.

1.4 Darüber hinaus ist zu beobachten, dass mit der Betonung der eigenen Kontexte häufig Festschreibungen von Fremdheiten verbunden werden, die auf gegenseitigen Zuschreibungen von Stereotypen beruhen (wie z. B. „aufklärerisch" gegenüber „vormodern"). Diese Zuschreibungen können genutzt werden, um bestimmte politische und gesellschaftliche Positionen durchzusetzen, die anderswo schon auf dem Rückzug sind. Derartige Erfahrungen und Erlebnisse von Fremdheit könnten dazu führen, dass die seit Edinburgh 1910 gestellte Frage nach dem, was die Kirchen weltweit „gemeinsam tun könnten und müssten", an Kraft verliert. Sprengte sie damals konfessionelle Engführung, so wünschte man sich heute ein hartnäckiges Werben für das Festhalten an verantworteter Gemeinschaft.

2. Vom Kehren vor der eigenen Haustür …

Die aktuellen Herausforderungen absorbieren auch in den Kirchen vor Ort immer mehr Energien. Dies gilt weitreichend, selbst wenn Probleme in den Bereichen der Wirtschaft, des Sozialen und der Umwelt von Region zu Region (und in ihnen) erheblich differieren. Mit einigen Schlaglichtern versuchen wir dies anhand von Beobachtungen zu ausgewählten Regionen und Kirchen zu illustrieren – auch hier ohne einseitige Zuschreibungen vornehmen oder ein Gesamtbild der kirchlichen Lage vor Ort zeichnen zu wollen.

2.1 Am Beispiel von Tansania lässt sich zeigen, dass der Schuldenerlass 2000 mit dem daraus folgenden Aufbau von Bildungs- und Gesundheitswesen auch Kirchen in die Lage versetzte, Ausbildungsstätten und Krankenhäuser zu finanzieren. Gegenwärtig kann allerdings etwa die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania (ELCT) diese Einrichtungen kaum mehr finanziell tragen. Dies zwingt die kirchlichen Träger zur Aufgabe des Engagements oder bindet Kräfte bei der Suche neuer Finanzierungen. Gemeinden sind dann häufig enttäuscht und Rückschläge bringen angesichts der Konkurrenzen zu anderen Denominationen und Religionen Begründungszwänge für Kirchenleitungen mit sich.

2.2 Wieder anders sind die Bedingungen in Brasilien, als einer der neuen „Gestaltungsmächte" (BRICS). Dort herrschen post-neoliberale Vorstellungen, nach denen staatlich gestützten Akteuren zentrale Verantwortung bei der Entwicklung der Gesellschaft hin zu mehr Gerechtigkeit zukommt. Für Gemeinden der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), der größten lutherischen Kirche Lateinamerikas, wirken sich die erreichten wirtschaftlichen Verbesserungen bislang jedoch nur wenig aus. Sie ringen darum, ihre Position zu halten: zwischen der traditionell starken römisch-katholischen Kirche und den massiv gewachsenen (neo)pentekostalen „Mega-Kirchen", die in ihrer breit gefächerten Angebotsstruktur partiell einem postmodernen Zeitgeist zu entsprechen scheinen.

2.3 In einigen asiatischen Ländern ist für die Kirchen als religiöse Minderheiten das friedliche Zusammenleben mit den Mehrheitsreligionen von entscheidender Bedeutung. Ihre gesellschaftliche Aufgabe wird vielfach in dem Nachweis gesehen, dass ihre Lebensvollzüge im Kontext einer „guten Religion" dem friedlichen Zusammenleben vor Ort förderlich sind.

In Indien beispielsweise bestehen die Kirchen jedoch vorwiegend aus gesellschaftlich marginalisierten Gruppen. Sie sind deshalb häufig mit Spannungen konfrontiert, die sich aus der Infragestellung ungerechter gesellschaftlicher Machtkonstellationen durch die befreiende Kraft des Evangeliums ergeben. Das verfassungsmäßige Recht auf ungehinderte Religionsausübung muss hier immer neu erstritten werden, die Situationen von Bedrängung und Verfolgung nehmen offenbar zu.

2.4 Nochmals anders sind Situationen in Ländern Osteuropas, wo beobachtet wird, dass – sei es aufgrund der eigenen Geschichte, sei es als Reaktion auf die zunehmende Anpassung an westliche Lebensstile – manche Gesellschaften den Weg zu einem Typ der autoritären oder gelenkten Demokratie beschreiten. Dies prägt offenbar auch die Kirchen, denn in lutherischen Kirchen (etwa im Baltikum) nehmen – neben dem Fortbestehen kleiner Gruppen mit liberal offenen theologischen Prägungen – stark hierarchisierte und dogmatisch orthodoxe Strömungen im Gefolge der Einflussnahme fundamentalistischer Strömungen aus Amerika zu. Innerhalb einer Region lassen sich somit verschiedene Antworten auf gesellschaftliche Transformationsprozesse finden.

2.5 In Teilen Westeuropas ist ein Rückgang des Einflusses von christlichem Glauben und Kirchen sichtbar geworden. Dabei werden fundamentale gesellschaftliche Veränderungen oft mit Schlagworten wie Individualisierung, Säkularisierung und Bindungslosigkeit verbunden. Im Gegensatz zu Positionen, die hierin Prozesse sehen, die auch anderen Weltregionen bevorstehen, möchten wir deutlich machen, dass es sich hier um eine spezielle und regional begrenzte Entwicklung handelt, die aber zumindest einige westeuropäische Kirchen besonders angeht und engagiert. Die differenzierten Konstellationen in Westeuropa sind noch nicht einmal modellhaft für den „Globalen Norden", sondern stellen gegenwärtig eher einen weltweiten Sonderweg dar. Dieser erfordert jedoch spezifische Konzepte, um in zudem auch multikulturell werdenden Gesellschaften als religiöse Institutionen neben anderen die Menschen mit einer zeitgemäßen Verkündigung der Frohen Botschaft weiterhin erreichen zu können.

2.6 Dies gilt auch für die Entwicklungen in Deutschland. In EKD und Landeskirchen wurden Reformprozesse initiiert, die mit unterschiedlich profilierten Vorhaben auf neue Herausforderungen einzugehen versuchen. Im Kern dominieren institutionelle Aspekte, mit dem Ziel, sich durch Qualitätszuwachs zu profilieren und in komplexer gesellschaftlicher Gemengelage möglichst „gut aufzustellen". Kirchensteuern fließen trotz regionaler Unterschiede weiterhin in nennenswertem Umfang, Prozesse organisatorischer Umgestaltungen (z. B. Fusionen, Leitungsfragen, Management) sollen EKD und Landeskirchen stärken. Offene theologische Debatten werden geführt. Der Dialog mit „Kirchenfernen" und „Konfessionslosen" wird gesucht, ebenso wie mit den gesellschaftlichen Eliten. Vieles ist in Bewegung.

Andererseits nehmen irritierende Wahrnehmungen zu: Konstant setzt sich der Mitgliederschwund fort und schwächt die eigene finanzielle Basis sowie die kirchliche Position gegenüber anderen politischen Akteuren (Parteien, Gewerkschaften und staatlichen Stellen). Trotz bestehender Staatskirchenverträge werden von politischer und juristischer Seite vor allem die Staatsleistungen, arbeitsrechtliche Rege-

lungen und seelsorgerliche Verschwiegenheit als Privilegien wahrgenommen, nicht aber als Rechte aufgrund des Status als Körperschaft. Gleichzeitig werden andere Religionsgemeinschaften zu Körperschaften öffentlichen Rechts neben den Kirchen. Solche Trends weisen hin auf den Verlust von gesellschaftlichen Zentralpositionen und sind verschiedentlich mit Kränkungserfahrungen verbunden.

2.7 Einerseits also institutionelle Normalität – andererseits in Frage gestellte Ansprüche, solche gegenläufigen Tendenzen lassen uns vermuten, dass sich in Deutschland die Position der Kirchen verändert. Dabei wird nicht über Relevanzverlust oder Relevanzgewinn entschieden. Doch erfordert diese Veränderung, dass die Kirchen sich nicht nur gegenüber den „weichen", soziokulturellen Veränderungen in der Gesellschaft positionieren, sondern auch gegenüber den „harten" Veränderungen in Wirtschaft und Politik, die beide gegenwärtig heftig miteinander um Vorherrschaft ringen.

Zwischenfazit: Die beschriebenen komplexen Situationen im Zusammenspiel von Kultur, Wirtschaft und politischen Verfassungen gewinnen an Dynamik und bestimmen die Diskussionen in Gemeinden, Synoden und Kirchenleitungen. Sie führen im Ergebnis zu einer Fokussierung auf die eigenen Probleme, zu deren Überwindung alle Kräfte gebündelt werden. Es trifft zu, dass jede Kirche ohnehin nur eine Provinz der Weltchristenheit abbildet – aber es scheint, dass viele Kirchen derzeit eher auf eigene Profilierungen setzen und dabei das Risiko des Provinzialismus in Kauf nehmen.

3. … über den provozierten Blick in Nachbars Garten …

3.1 Neben den Versuchen, sich auf komplexe eigene Hausaufgaben zu konzentrieren, kommt es immer wieder auch zu provozierten Blicken auf andere Kirchen. Durch deren (synodale) Entscheidungen aufgrund ihrer Konstellationen und Traditionen reagieren andere Kirchen verärgert. Es kommt zu „Verstörungen", ja heftigen Auseinandersetzungen zwischen den, aber auch innerhalb der Konfessionsfamilien. Gegenwärtig liegen die Schmerzpunkte bei unterschiedlichen Positionen zu (sozial)ethischen Fragen sowie Glaubens- und Frömmigkeitsformen. Beispielsweise werden Entwicklungen aus den Bereichen Sexualität und Lebensformen zur Ursache für Spaltungstendenzen und Verwerfungen – unabhängig davon, dass andere Stimmen darauf beharren, diese Themen würden die gemeinsamen Bekenntnisgrundlagen doch „eigentlich" nicht tangieren.

3.2 Dabei geraten mit den ethischen Differenzen dann doch theologische Grundsatzfragen, vor allem unterschiedliche Schriftverständnisse, in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Hier lassen sich u. a. folgende Süd-Nord-Fremdzuschreibungen feststellen: Für „den Norden" wird eine auch durch die historisch-kritische Forschung induzierte, distanzierte Beliebigkeit im Umgang mit Bibeltexten sowie eine Missachtung der Autorität der Heiligen Schrift konstatiert. Diese wird häufig mit Dekadenz, Traditionsvergessenheit und falscher Anpassung an einen destruktiven Zeitgeist konnotiert. Bisweilen kommen unter diesen Zuschreibungen Allianzen mit Gruppen aus anderen Regionen zustande, um Vorstellungen

biblisch begriffener Nachfolge mehr Nachdruck und Geltung zu verschaffen. Diese Allianzen verstärken solche Urteile und Positionen.

Kirchen des Südens und des Ostens wird umgekehrt eine fundamentalistisch-gesetzliche Wörtlichkeit im Umgang mit der Schrift unterstellt, die „voraufklärerisch" geblieben sei, sich mit konservativ-antimodernen Frömmigkeitsformen verbinde, sowie sich weitgehend reaktionären politischen Einstellungen vor Ort anpasse.

3.3 Es wird gegenwärtig in der kirchlichen Öffentlichkeit zu wenig miteinander über die Implikationen dieser Differenzen diskutiert und gestritten, ob und inwieweit die sogenannten fundamentalistischen Ansätze und Frömmigkeitsstile (z. B. in Pfingstkirchen und evangelikalen Strömungen) einerseits und die als aufgeklärt-postmodern und liberal verorteten Konstellationen andererseits jeweils durchaus angemessene und nachvollziehbare Reaktionen auf gesellschaftliche Problemlagen darstellen könnten:

So bieten in manchen Regionen die Kirchen mit einfachen Antworten klare (ethische) Orientierungen an in einer – nicht zuletzt durch Globalisierungsfolgen – unübersichtlich gewordenen und daher verunsichernden gesellschaftlichen Lage.

In anderen Regionen erweist sich die theologische und kirchliche Aufnahme von „Wohlstand" – als Vorgeschmack eines „Lebens in Fülle" – als kompatibel mit den Einstellungen einer jungen, urban geprägten neuen Mittelschicht, die an Gütern teilhaben möchte, die nun durch die Globalisierung erreichbar scheinen. Dadurch entsteht vielfach ein neues Selbstwertgefühl („empowerment") in Bevölkerungsgruppen, die zuvor von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen waren.

Für andere Regionen macht es durchaus Sinn, eine Theologie und kirchliche Praxis zu pflegen, die sich dem/der einzelnen Gläubigen zuwendet, ihm/ihr die Gestaltung des Glaubens zutraut und weitgehend überlässt. Das entspricht der Situation in einer hochkomplexen Gesellschaft, die sich an Freiheit orientiert und einer kirchlichen Verortung, die sich vorrangig einer kulturell-ästhetisch sensiblen Mittelschicht als Adressaten verpflichtet weiß.

3.4 Statt sich auf den zugegeben mühevollen Weg wechselseitigen Verstehen-Wollens zu begeben, wird überprüft, wes Geistes Kind die jeweils anderen sind. Speziell von wachsenden Kirchen im Süden und dort v. a. in Afrika wird gegenüber den Kirchen des Nordens über die historischen Dominanzvorwürfe hinaus deren Kirchenprofil grundsätzlich in Frage gestellt. Neu sind dabei die veränderten Machtverhältnisse in weltweiten kirchlichen Gemeinschaften. Sie führen dazu, dass Positionen aus dem Globalen Süden nicht nur mehrheitsfähig, sondern auch als biblischen Maßstäben eher entsprechend angesehen werden. Vom Norden erfolgt reflexhaft der Vorwurf, sich den Anforderungen der Moderne zu verweigern, statt sich ihnen konstruktiv zu stellen. Versöhnte Verschiedenheit sollte anders aussehen, weniger misstrauisch daherkommen, aber Machtverhältnisse klar benennen.

3.5 Gegenüber diesen Themen tritt die Brisanz der bleibend nicht überwundenen, klassischen Differenzen entlang von Bekenntnis und Dogmatik in den Hintergrund. Sie stehen Koalitionen von Kirchen bei gleichen Interessen in anderen Bereichen nicht im Wege. Die römisch-katholische und orthodoxe Annäherung verdankt sich beispielsweise kaum gewachsenen dogmatischen Übereinstimmun-

gen, sondern vergleichbaren Frontstellungen gegenüber negativen Einflüssen „der Moderne".

3.6 Wir fragen, ob aufgrund dieser beschriebenen Entwicklungen das Bewusstsein einer weltweiten zwischenkirchlichen Verbundenheit diffundiert und welche Form eine tragfähige kirchliche Gemeinschaft heute haben kann.

Die kirchlichen Weltbünde haben dazu als historisch gewachsene Antworten unterschiedliche Ausgangspositionen, z. B. je nachdem wie verbindlich Gemeinschaft verstanden wird, welche Entscheidungsmodalitäten festgelegt sind. Gleichwohl drängt sich der Eindruck auf, dass sie nur begrenzt als Plattformen für den Austausch über stark divergierende Positionen dienen können. Denn sie geraten in kirchliche Auseinandersetzungen, die mit Hinweis auf Austritt, Geldentzug oder Diskussionsabbruch durchaus Züge einer kirchlichen Machtpolitik annehmen. In dem Powerplay spielen Finanzen und Mitgliedstärke sowie Mehrheits- bzw. Minderheitsposition in einer Gesellschaft eine erhebliche Rolle. So sind nicht nur die klassischen ökumenischen Kämpfe und Konkurrenzen, sondern eben auch die internen Spannungen gleichzeitig zu bearbeiten.

4. … zur illusionären Zufriedenheit im eigenen Vorgarten

4.1 Mit einer rechtlich abgesicherten und ausdifferenzierten Form von Kirche sind die Landeskirchen in Deutschland und die EKD intern und weltweit profiliert. Lebensbegleitung, gesellschaftlicher Diskurs und starke Präsenz durch Dienste und Werke führen sie nahe zu den Menschen. Sie werden bei der Markierung von Fehlentwicklungen in der Gesellschaft durchaus aufmerksam gehört.

Zu ihrem Profil gehören zudem beachtliche Beiträge zu weltweit agierenden ökumenischen Zusammenschlüssen (z. B. GEKE, KEK, ÖRK, LWB, WGRK), die deren Strukturen stützen. Im Ergebnis ist eine deutliche Aufmerksamkeit und Kenntnis von Vorgängen in der weltweiten Christenheit in Teilen der deutschen Kirchen anzutreffen. Personelle Ausstattung, inhaltliche Kompetenz und finanzielle Stärke reichen aus, um auf internationalen Konferenzen markant zu agieren. Im eigenen Land und weltweit genießen sie Vertrauen.

4.2 Gleichzeitig lässt sich jedoch beobachten, dass in Teilen von EKD und Landeskirchen die Aufmerksamkeit für Vorgänge in anderen Regionen insgesamt abnimmt. Warum? Politische Befreiungskämpfe, in die auch Kirchen oder kirchliche Basisbewegungen involviert sind, lassen sich seit geraumer Zeit kaum mehr ausmachen – und internationale Debatten über die Legitimität rechtssichernder Gewalt gegen Unrechtsregimes zeitigen zwar Insiderkenntnisse, aber wenig Begeisterungspotential.

Prophetisch-anstößige theologische Entwürfe aus dem Globalen Süden sind seit der Ausdifferenzierung der Befreiungstheologie kaum entstanden bzw. hier nennenswert rezipiert worden. Ökumenische Stars, die früher Kirchentagshallen gefüllt haben, sind in die Jahre gekommen und haben einstweilen offenbar keine Nachfolger/innen.

Stattdessen verschaffen sich nunmehr theologisch-kirchliche Positionen internationales Gehör, die – wenigstens im volkskirchlichen Mainstream – als verstö-

rend fremdartig festgestellt und im Gegensatz zu früheren „inspirierenden Impulsen aus der weltweiten Ökumene“ als schwer anschlussfähig gewertet werden. Ein ÖRK, der sich seit Jahren um eine qualifizierte Mitwirkung „sperriger“ orthodoxer Kirchen müht und zugleich im „weiteren ökumenischen Spektrum“ um ein wachsendes Miteinander ringt, er kann – in einer zudem komplex gewordenen Weltlage – die prophetische Kraft früherer Dekaden derzeit kaum mobilisieren. Das führt mancherorts zu Kritik und Distanzierungen.

4.3 So ist es in gewisser Weise folgerichtig, wenn im Rahmen von Reformprozessen die Suchbewegungen nach Szenarien künftigen kirchlichen Lebens in der Regel als hausinterne Veranstaltungen organisiert werden. „Stimmen von außen“ sind meist durch Vertreter/innen aus hiesigen nicht-kirchlichen Gesellschaftsfeldern besetzt. Es drängt sich der Eindruck auf, dass viele Veränderungsprozesse bei uns geplant und umgesetzt werden, ohne den Dialog mit Akteuren aus der weltweiten Ökumene zu suchen oder die intendierten Veränderungen gezielt in den Kontext der oben skizzierten Entwicklungen zu stellen. Von unseren Partnern werden substantielle Beiträge zur kirchlichen Lage bei uns – trotz anders lautender Rhetorik – faktisch kaum erwartet. Wenn sie gleichwohl erfolgen, (z. B. bei ökumenischen Visitationen) werden sie entweder euphorisch begrüßt oder als wenig fundiert bzw. randständig angesehen – in beiden Fällen aber nicht wirklich ernst genommen.

4.4 Antworten, die Kirchen in anderen Kontexten auf die Veränderungen in ihren Gesellschaften finden, werden hierzulande nur partiell, nämlich meist in Expertengruppen rezipiert. Dies hat einen Grund möglicherweise in der verbreiteten Einschätzung, dass unsere kirchlich-gesellschaftliche Lage so komplex ist, dass Lösungsmodelle anderer Kontexte nicht greifen könnten. Gleichzeitig aber scheinen hier gefundene Lösungen wohl geeignet, in andere Kontexte exportiert zu werden (wie z. B. die Diskussion um die Professionalisierung von Diensten zeigt.).

Daher fragen wir, ob in unseren Landeskirchen unterschwellig nicht doch in den ererbten Konstellationen von Mutter-Tochter-Kirchen gedacht und bisweilen auch gehandelt wird, ohne ausreichend zu realisieren, dass unsere Geschwister vielerorts theologisch-kirchliche Vorgaben aus Europa längst hinter sich gelassen haben (z. B. in Bereichen der theologischen Ausbildung). Könnte es also sein, dass sich Kirchen in Deutschland trotz des bekannten ökumenischen Engagements tendentiell selbstreferentiell zurückziehen und mögliche Erkenntnisgewinne aus weltweiten Diskussionszusammenhängen ausblenden? In vielen Kirchenverfassungen wird zu Recht auf die Verbindung von Kirchen untereinander hingewiesen – denn Kirche ist mehr als die regionale und lokale Gemeinde oder Kirchenprovinz. Kirche ist theologisch immer auf das Miteinander und die Gemeinschaft der Kirchen bezogen.

5. Wozu müssen wir aneinander festhalten?

5.1 Wenn man angesichts der so angedeuteten Situation nicht vor der Unterschiedlichkeit der Akteure, der Interessen und der unterschiedlichen Perspektiven

und Bewertungen kapitulieren will, besteht ein Teil der ökumenischen Aufgabe derzeit wohl darin, die Bemühung um präzise Wahrnehmungen zu verstärken und die dann stärker konturierten Andersartigkeiten selbst zum Thema zu machen. Dies würde dazu führen, die aufgrund theologisch-kirchlicher Entscheidungen wechselseitig entstandenen und weiter entstehenden „Verstörungen", in geeigneter Weise öffentlich, als solche zu diskutieren. Das wird Mühe machen – denn die verschiedenen Kontexte und deren Plausibilitäten müssen aufeinander bezogen werden; man wird nicht von Beginn an das Ergebnis solcher Diskussionen festlegen können, also fordern sie auch Geduld. Es wird schmerzhaft sein, die im eigenen Kontext plausiblen Kirchenbilder von anderen in ihren Begrenzungen gespiegelt zu bekommen. Und selbst Brüche bleiben dabei möglicherweise nicht aus. Entscheidungen von Synoden aus Partnerkirchen werden nicht kommentarlos hingenommen werden, wenn sie im eigenen Kontext als untragbar erscheinen.

5.2 Wir sehen drei ekklesiologische Argumente für den „Mehrwert" derartiger Streitgespräche (z. B. im Lutherischen Weltbund): Erstens ein pragmatisches und funktional verwertbares Argument: Eine offene Diskussion führt zu einer klaren, nachhaltigen, kontextübergreifenden und international verständlichen evangelischen Profilierung. Das zweite Argument liegt auf der emotionalen Ebene: in der strukturierten Diskussion sind Verlässlichkeit und Verbindlichkeit die positiven Erträge. Das dritte Argument liegt auf institutionspolitischer Ebene: selbstkritische Debatten führen zu theologisch gewichtigen Einsichten in die Vorläufigkeit und Irrtumsfähigkeit des je eigenen kirchlichen Weges. Eine gewisse institutionelle Demut als Folge kritischer Diskussion mag darüber hinaus gerade bei jenen für Aufmerksamkeit sorgen, die mit Kirche wenig vertraut sind, aber Ehrlichkeit in der Suche nach Antworten und Wissen um Begrenztheit schätzen.

5.3 Ein solches Gespräch miteinander macht allerdings nur Sinn, wenn man auf die Frage „Wozu müssen wir aneinander festhalten?" überzeugende Antworten findet, die über funktionale Bestimmungen (Mitteltransfer für strukturelle und diakonische Hilfe) hinausgehen.

Wir meinen, als Christen/innen haben wir voneinander die gerade beschriebenen Prozesse zu erwarten: Denn wir wollen miteinander in der komplexen Welt für ein Leben auch der kommenden Generation einstehen, sozialkulturellen Folgen der Globalisierung begegnen und miteinander begründen können, warum Kirchen ihr Zeugnis und Dienst einerseits zeitgemäß verändern und andererseits manchem Zeitgeist gegenüber widerborstig bleiben.

Weder der vorab festlegende Verweis darauf, was kirchentrennend sei und was nicht, noch eine Strategie des gezielten Ausklammerns und Verschweigens der Konfliktthemen, noch vorschnelle Kompromissformulierungen können zu klaren Positionierungen von Kirchen führen. Es ist zu befürchten, dass der Hinweis auf die großen Herausforderungen der Menschheit, die auch von den Kirchen nur gemeinsam angegangen werden können (wie im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung), in solchen Konfliktsituationen nicht wirklich weiter führt. Genauso wenig aber hilft die Versicherung, dass Christus uns Einheit und Gemeinschaft immer schon vorgibt. Dies ist als theologische Feststellung sicher zutreffend, bleibt aber für die umstrittene kirchliche Praxis zurzeit relativ folgenlos.

5.4 Erst nach solchen Diskussionen wird zu fragen sein, welche „Verstörung" wem zugemutet werden kann. Das heißt dann gegebenenfalls auch, dass Synodenentscheidungen anderer entweder akzeptiert werden oder die eindringliche Bitte um Korrektur bestehen bleibt. Wenn daran festgehalten wird, dass eigene Entscheidungen ausschließlich den internen Willensbildungsprozessen von kirchenleitenden Organen unterliegen und eine qualifizierte Infragestellung von außen nicht vorgesehen ist, drohen Formen verbindlicher ökumenischer Netzwerke zu erodieren.

Wir erkennen in Deutschland einen Wahrnehmungs-, Diskussions- und Handlungsbedarf in den Kirchen. Werden diese Themen nicht angesprochen, befürchten wir, ein Sinken des Grundwasserspiegels ökumenischer Gemeinsamkeit; nur in geteilter ökumenischer Verbundenheit werden Christen in der globalen Welt ein diese Welt betreffendes und sie veränderndes Zeugnis ausrichten können.

Gelegenheiten für solche Diskussionen bieten sich neben der oben erwähnten ÖRK-Vollversammlung in den kommenden Jahren auch bei der Vollversammlung der KEK. Darüber hinaus bieten Konsultationen, die im Horizont des Reformationsjubiläums 2017 nach den Impulsen durch die Reformation weltweit fragen, weitere Anlässe, sich über die Frage auszutauschen, ob wir Zeit, Energie und Kraft investieren wollen, um aneinander festzuhalten und „genügend Wasser im Brunnen" zu behalten.

Christoph Anders
Wolfgang Vogelmann

(Pfarrer Christoph Anders ist Direktor des Evangelischen Missionswerks in Deutschland. Pastor Wolfgang Vogelmann ist Oberkirchenrat und Dezernent für Mission, Ökumene, Entwicklungsdienst und Diakonie im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Norddeutschland.)

Bericht über die 10. Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz

Vom 3.–9 Juni 2013 fand in Kampala/Uganda die 10. Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) statt. Der Tagungsort war gewählt worden in Erinnerung an die förmliche Gründung der AACC vor 50 Jahren ebenfalls in Kampala. Mit ihren über 180 Mitgliedskirchen ist sie die größte und eine der ältesten regionalen ökumenischen Organisationen. Die Jubiläums-Vollversammlung stand unter dem Thema „Gott des Lebens, weise Afrika den Weg zu Frieden, Gerechtigkeit und Würde", in bewusster Parallele zum Thema der bevorstehenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates. Unter den nahezu 1.000 Teilnehmenden waren neben den offiziellen Delegierten der Mitgliedskirchen auch Vertreter der afrikanischen Diaspora vor allem in den USA sowie von ökumenischen Partnerorganisationen, und ebenfalls 85 Studierende, die an einem begleitenden theologischen Seminar teilnahmen. Die Vollversammlung war vorbereitet worden durch ein fünftägiges Symposium in Nairobi im Dezember 2012 unter dem Thema: „Die Kirche in Afrika: Chancen, Herausforderungen und Verantwortungen", dessen Bericht der Versammlung von Dr. Agnes Abuom vorgelegt wurde.

Die ersten drei Tage des am 4. Juni begonnenen offiziellen Programms waren neben den Eröffnungsformalitäten, wie Grußbotschaften der Gastgeber und Berichten des Präsidenten und des Generalsekretärs, ausgefüllt mit einer Reihe von größeren Beiträgen zum Hauptthema der Versammlung. Zu den Referenten gehörten Mrs. Sekai M. Holland, Mitglied der Regierung von Zimbabwe mit Verantwortung nationale Versöhnung und Integration, und Prof. P. L. O. Lumumba aus Kenia. Beide betonten die unauflösliche Zusammengehörigkeit von Frieden und Gerechtigkeit und die bleibende Bedeutung der afrikanischen Ubuntu-Tradition. Prof. John Mbiti, einer der bekanntesten afrikanischen Theologen, sprach zum Thema „Leben in Würde in Afrika – theologische Perspektiven". Er zeigte anhand afrikanischer Schöpfungsmythen und Sprichwörter die enge Verbindung zur biblischen Tradition, welche die menschliche Würde begründet in der Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes. Der in seiner Zeit als Generalsekretär des ÖRK mit Afrika besonders verbundene Dr. Konrad Raiser war eingeladen worden, „ökumenische Perspektiven" zum Thema „Die Verpflichtung zu Einheit im Blick auf die Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und Würde" zu skizzieren. Er nutzte die Gelegenheit, die Diskussionen im Vorfeld der kommenden Vollversammlung des ÖRK mit der Suche nach Frieden, Gerechtigkeit und Würde in Afrika zu verbinden.

Am vierten Tag teilten sich die Teilnehmenden auf in 14 Arbeitsgruppen, deren Themen einen umfassenden Überblick über aktuelle Probleme und Aufgaben kirchlich ökumenischer Arbeit für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde in Afrika geben. Als Beispiele seien genannt die Probleme von Menschenhandel, der Inklusion von Behinderten, die Herausforderung von HIV und Aids, Genderbezogene Gewalt sowie wirtschaftliche Gerechtigkeit und Armutsüberwindung, Trans-

parenz und Haushalterschaft im Umgang mit Ressourcen, und schließlich die Rolle der Kirchen bei den Bemühungen um Frieden im Sudan, die Ausbreitung von Kleinwaffen und Sicherheit in Afrika und friedliche Koexistenz von Christen und Muslimen in Afrika und darüber hinaus. Die knappen und pointierten Berichte der Arbeitsgruppen wurden von der Versammlung entgegengenommen und an das neu gewählte General Committtee überwiesen als Grundlage für die Formulierung des Arbeitsprogramms der AACC in den kommenden fünf Jahren. Die Wahl des neuen General Committee war gut vorbereitet worden und vollzog sich in großem Einvernehmen. Auch der Präsident, der anglikanische Erzbischof von Tansania, Valentine Mokiwa und der Generalsekretär, Dr. André Karamaga, wurden für weitere fünf Jahre in ihren Funktionen bestätigt.

Zum Abschluss ihrer Beratungen nahm die Vollversammlung eine Botschaft an die Kirchen und die afrikanische Öffentlichkeit an, die im Rahmen des Jubiläumsfestes am letzten Tag feierlich verlesen wurde. Sie beginnt mit einem einleitenden Rückblick auf die wichtigsten Stationen der letzten 50 Jahre. Sie geht dann über zu einer kritischen Analyse der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft in Afrika und schließt mit einem auf den Schutz, die Vertiefung und die Feier des Lebens ausgerichteten Blick in die Zukunft. Der letzte Tag war reserviert für die Feier des 50-jährigen Jubiläums der AACC, die mit einem festlichen Gottesdienst begann. Unter den dann folgenden zahlreichen Ansprachen, Zeugnissen, und Grußbotschaften war auch eine Rede des Staatspräsidenten von Uganda Yoweri K. Museweni, der sich als ein mit der biblischen Tradition durchaus vertrauter kritischer Beobachter der Rolle der Kirchen in Afrika erwies.

Die AACC hat sich unter der Leitung von André Karamaga konsolidiert und zu neuer Geschlossenheit gefunden. Die Kirchen sind sich bewusst, dass sie dieses gemeinsame Instrument dringend brauchen für die notwendige Rekonstruktion Afrikas. Hinter dem Stichwort der „Würde“ im Thema der Vollversammlung kommt, wenn auch auf verhaltene Weise, ein neues Vertrauen in die eigenen Kräfte der afrikanischen Kirchen zum Ausdruck. Natürlich bleiben sie auf die solidarische Unterstützung der ökumenischen Partner angewiesen. Aber Erfahrungen wie die Friedensvermittlung im Sudan stärken das Selbstbewusstsein und die Bereitschaft, den Herausforderungen für ein Leben in Frieden, Gerechtigkeit und Würde in eigener Verantwortung zu begegnen. Besonderes Gewicht liegt auf der Aus- und Weiterbildung von kirchlichen Führungspersonen. Das betrifft einerseits die theologische Ausbildung, deren Bedeutung durch ein gerade erschienenes, umfangreiches Handbuch über Theologische Ausbildung in Afrika unterstrichen wird, an dem eine große Zahl von afrikanischen Theologiedozenten mitgewirkt haben. Es gilt ebenso für die Weiterbildung von Personen mit kirchenleitender Verantwortung mit dem Ziel, die finanzielle Eigenständigkeit sowie die ökumenische Zusammenarbeit und wechselseitige Unterstützung der Kirchen zu stärken. In den letzten Jahren haben nach Angaben des Generalsekretärs bereits 400 Personen an solchen Weiterbildungen teilgenommen und die Früchte dieser Arbeit werden allmählich erkennbar. So eröffnete diese Jubiläums-Vollversammlung eine neue und hoffnungsvolle Periode der ökumenischen Bewegung in Afrika.

Konrad Raiser

Bischof i. R. Heinz Joachim Held zum 85. Geburtstag

Dr. Heinz Joachim Held feierte im Mai 2013 in Hannover seinen 85. Geburtstag. Bischof Held ist eine prägende evangelische Persönlichkeit in der Ökumene nicht erst seit den 1970 Jahren, der durch seine überzeugende theologische Irenik in vielen Kirchen weltweit bekannt und geehrt wird. Held wuchs in Essen-Rüttenscheid in einer evangelischen Pfarrersfamilie auf: sein Vater, Heinrich Held, war Mitbegründer der Bekennenden Kirche und eine führende Persönlichkeit des kirchlichen Widerstandes in der altpreußischen Kirche; er wurde 1949 zum ersten Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland nach der Shoa gewählt. Seine Mutter, Hildegard Röhrig, sang mit ihren sechs Kindern täglich Choräle, so dass Heinz Joachim Held diese bis heute auswendig kann. In der Evangelischen Kirche in Deutschland wirkte er seit 1975 als Präsident des Kirchlichen Außenamtes in Frankfurt a. M.; schließlich leitete er von 1986 bis 1993 als Präsident die Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im neu gebildeten Kirchenamt der EKD in Hannover. 1991 wurde ihm die Amtsbezeichnung Bischof übertragen.

Held konnte in seinem weiten ökumenischen Wirken auf vielfältige Erfahrungen in Deutschland und im Ausland aufbauen: nach dem Studium der Theologie war der Stipendiat des ÖRK in Austin/Texas/USA und wurde im Neuen Testament in Heidelberg promoviert. Von 1964 bis 1968 war er Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Hochschule in José C. Paz bei Buenos Aires in Argentinien und von 1968 bis 1974 Kirchenpräsident (Bischof) der Evangelischen Kirche am La Plata mit den Gemeinden deutscher Sprache und Herkunft in Argentinien, Paraguay und Uruguay. Aufgrund seiner Erfahrungen v. a. auch als Bischof während der Diktatur in Argentinien, war er ein gesuchter und anerkannter Dialogpartner für die orthodoxen Vertreter bei den bilateralen Dialogen der EKD mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, dem Ökumenischen Patriarchat und der Rumänisch-Orthodoxen Kirche sowohl vor 1989 als auch nach 1990. Die Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD entfaltete sich während seines Dienstes in voller Blüte und trug maßgeblich zum Bekanntwerden der EKD im Ausland bei.

Eine Predigthilfereihe, die Held in den 1970er Jahren mit herausgegeben hatte, trägt den bezeichnenden Titel „Hören und Fragen“. Bischof Held hat eine außerordentliche Gabe zuzuhören und sein Gegenüber auch dank seiner Mehrsprachigkeit so zu fragen, dass spürbar wird, worauf sich unser Leben und unser Glauben gründen.

Ad multos annos, lieber Bruder Hajo Held!

Johann Schneider

(Propst Dr. Johann Schneider ist Regionalbischof des Propstsprengels Halle Wittenberg.)

In Memoriam: Emilio Castro (1927–2013)

Am 6. April 2013 starb kurz vor der Vollendung seines 86. Lebensjahres Dr. Emilio Castro in seiner Heimat in Uruguay. Die Nachricht von seinem Tod wurde in der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft mit Bewegung aufgenommen. Viele seiner Freunde und Weggefährten aus allen Teilen der Welt würdigten ihn als eine der großen Persönlichkeiten in seiner Generation, die das Streben nach christlicher Einheit im gemeinsamen Zeugnis für das Evangelium in Wort und Tat verkörperte.

Emilio Castro wurde in einer Arbeiterfamilie am 2. Mai 1927 in Montevideo geboren. Schon von seinem 9. Lebensjahr an war er aktiv im Leben seiner Methodistischen Kirche. Von 1944–1950 studierte er Theologie an der Evangelischen Fakultät in Buenos Aires. Daran schloss sich eine erste Zeit als methodistischer Pfarrer in Trinidad und Uruguay an. 1953/4 war er der erste junge Theologe aus Lateinamerika, der bei Karl Barth in Basel studierte. In den folgenden drei Jahren war er Pfarrer in La Paz, Bolivien. 1957 wurde er zum Pfarrer der ersten Methodistischen Gemeinde in Montevideo berufen und wurde bald zu einem der führenden Sprecher des Protestantismus in Lateinamerika. Das fand seinen Ausdruck in der Berufung zum Koordinator der „provisorischen" Kommission für evangelische Einheit in Lateinamerika (UNELAM), eine Funktion, die er von 1965–1973 ausübte. In der Periode der internen sozialen und politischen Konflikte in seinem Heimatland Uruguay in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts wirkte er als Mittler des Dialogs zwischen den verfeindeten Gruppen und trat für Frieden und Gerechtigkeit ein inmitten von Konflikt und Gewalt.

Im Jahr 1973 wurde Emilio Castro als Nachfolger von Philip Potter zum Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen berufen. Was ihn für diese Aufgabe prädestinierte, war mit den Worten von Bischof Leslie Newbigin „die Begeisterung im Vertrauen auf das Evangelium und das entsprechende Verlangen, es weiter zu geben; eine brennende Leidenschaft für die Opfer öffentlichen Unrechts; die pastorale Anteilnahme am persönlichen Leben einzelner Menschen und ein übersprudelnder Sinn für Humor". Unter seiner Leitung fand 1980 die Weltmissionskonferenz in Melbourne statt unter dem Thema „Dein Reich komme!", ein Thema, das für sein Verständnis von Mission zentral war. In seiner 1984 von der Theologischen Fakultät in Lausanne angenommenen Dissertation hat er seine Überzeugungen von „Mission und Einheit im Blick auf das Reich Gottes" entfaltet (s. *Emilio Castro:* Zur Sendung befreit. Frankfurt a. M. 1986).

Seine intensiven Bemühungen um eine ökumenische Verständigung mit römisch-katholischen, orthodoxen und evangelikalen Partnern über die Berufung zum gemeinsamen Zeugnis in Mission und Evangelisation fanden ihren Niederschlag in der unter seiner Leitung ausgearbeiteten ökumenischen Erklärung zu „Mission und Evangelisation", die 1982 vom Zentralausschuss des Ökumenischen

Rates angenommen wurde. Sie signalisierte den Beginn der Überwindung der Spannungen zwischen der ökumenischen und der evangelikalen Bewegung, ein Prozess der in der neuesten Missionserklärung des Ökumenischen Rates „Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten" deutliche Früchte getragen hat.

Nach der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver wurde er 1984, wiederum als Nachfolger von Philip Potter, zum 4. Generalsekretär des Ökumenischen Rates gewählt. Er übte dieses höchste Leitungsamt in der ökumenischen Bewegung bis zum Erreichen der Altersgrenze im Jahr 1992 aus. Schon in seinem ersten Amtsjahr konnte er den Zentralausschuss des ÖRK bei seiner Tagung in Buenos Aires/Argentinien in seinem heimatlichen Kontext Lateinamerika begrüßen. Es war das erste Mal, dass ein Leitungsgremium des ÖRK in Lateinamerika tagte.

Argentinien war 1983 zur Demokratie zurückgekehrt und der erste demokratisch gewählte Präsident, Raul Alfonsin, begrüßte den Zentralausschuss. Das Thema der Tagung „Gottes Gerechtigkeit – Verheißung und Herausforderung" gab Emilio Castro Gelegenheit, sein langes Engagement für Gerechtigkeit und Menschenrechte in Lateinamerika zu bekräftigen, für das er von der chilenischen Regierung mit dem Orden Bernando O'Higgins ausgezeichnet wurde.

In seine Amtszeit fiel einerseits der ökumenische Aufbruch des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, der mit der Weltversammlung in Seoul 1990 zum Abschluss kam. Vergeblich bemühte sich Castro darum, den Vatikan als Mitträger des konziliaren Prozesses zu gewinnen. Andererseits waren die letzten Jahre seiner Amtszeit geprägt von den Folgen des politischen Umbruchs in Europa und der Nötigung, die ökumenische Bewegung nach dem Ende des Kalten Krieges neu auszurichten. Das fand seinen Niederschlag in der Initiative des Zentralausschusses bei seiner Tagung in Moskau im Sommer 1989, also noch vor dem Fall der Berliner Mauer, einen Beratungsprozess unter den Mitgliedskirchen des ÖRK in Gang zu setzen über ein „gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK", der bei der Vollversammlung in Harare 1998 zum Abschluss kam.

Höhepunkt seiner Amtszeit als Generalsekretär war die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra 1991 unter dem Thema „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung". Das Thema bot ihm in seinem Bericht an die Vollversammlung den Rahmen, seine Leidenschaft für Evangelisation, Einheit und Gerechtigkeit in ihrem unlösbaren Zusammenhang noch einmal eindrücklich unter Beweis zu stellen. So erklärte er am Ende seines Berichts: „Dies sollte die letzte Vollversammlung mit einer getrennten Eucharistie sein! Das ist nicht nur eine Herzensangelegenheit; dahinter steht auch das Bewusstsein der Gefahr, die für unsere Spiritualität besteht, wenn wir weiter einen Ökumenismus ohne Offenheit für die Überraschungen des Geistes pflegen. Unsere gemeinsame Pilgerfahrt wird ohne die Vorwegnahme des Reiches nicht allzu lange Bestand haben."

Emilio Castro war, nach dem Zeugnis seines alten Freundes José Miguez Bonino, in erster Linie in der evangelistischen Tradition Lateinamerikas verwurzelt. Er war ein „für das Evangelium Bekehrter", der Einheit nur im zentralen Bezug auf das Evangelium verstehen konnte, eines Evangeliums, das bekannt, bezeugt, in die

Tat umgesetzt und verkündigt werden muss. Er konnte seine genuin „evangelische Passion“ für Einheit, Mission und Dienst nicht anders denken als im Verweis auf das Werk des Heiligen Geistes, der „bekehrt, heiligt und ‚neue Geschöpfe‘ sowie eine ‚neue Schöpfung‘ hervorbringt. Es ist diese Leidenschaft, die unablässig dazu nötigt, immer wieder von einem persönlichen Glauben, von ‚persönlicher Transformation‘ zu sprechen, und so das Predigen zu einer permanenten Einladung zu machen“. Emilio Castro war ein begnadeter Prediger und mit seiner Leidenschaft für die Predigt des Evangeliums wird er in dankbarer Erinnerung bleiben.

Konrad Raiser

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

Gestern – heute – morgen

Anlässlich des *40-jährigen-Jubiläums der Leuenberger Konkordie* haben die GEKE-Mitgliedskirchen (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) in Ungarn am 18. März eine Festkonferenz veranstaltet. Im Mittelpunkt stand das heutige Verständnis der Kirchengemeinschaft.

Deutsche Bischofskonferenz, Rat der EKD und Bundesärztekammer erörterten gemeinsam aktuelle Fragen. *Ethische Aspekte zur Suizidbeihilfe, aktuelle Entwicklungen in der Transplantationsmedizin und medizinethische Fragen* zur sogenannten „Pille danach" standen im Mittelpunkt eines trilateralen Spitzengesprächs, das am 10. April zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Bundesärztekammer in Berlin stattfand.

Die bundesweite *Woche für das Leben* vom 13. bis 20. April stand unter dem Motto ‚Engagiert für das Leben: Zusammenhalt gestalten' und wollte Denkanstöße geben, wie Menschen in einer zunehmend komplexen Gesellschaft selbst aktiv werden können, um die Lebensumstände in ihrem Umfeld zu verbessern – gestützt und unterstützt von kirchlichen Einrichtungen und anderen Institutionen. Ein Themenheft zur Woche für das Leben 2013 bietet neben Grundsatzbeiträgen und Anregungen zur Gottesdienstgestaltung zahlreiche Praxisbeispiele zum Nachlesen und Nachmachen.

Die *50. Jahrestagung des Evangelischen Arbeitskreises für Konfessionskunde in Europa* (EAKE) tagte vom 18. bis 21. April zum Thema „Nachkonfessionelles Christentum in Europa" in Bensheim. Die Delegierten kamen aus Belgien, Dänemark, Österreich, Deutschland, Finnland, Italien, Liechtenstein, den Niederlanden, Österreich, Rumänien, der Schweiz, aus der Tschechischen Republik, der Ukraine und Ungarn. Die 51. Jahrestagung findet im Mai 2014 auf Einladung der Reformierten Synode Dänemarks in Kopenhagen statt, 2015 tagt der EAKE auf Einladung der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche in Prag.

Vom 19. bis 21. April 2013 fanden im Rahmen der Lutherdekade zum Jahresthema Reformation und Toleranz die *„Wormser Religionsgespräche"* statt. Das Podiumsgespräch mit Prof. Peter Steinacker, Prof. Khorchide, Prof. Forst, Landesbischof Prof. Weber, Kardinal Lehmann und Landesrabbiner Jonah Sieverst befasste sich mit dem Thema „Dulden oder verstehen?"

Der *34. Deutsche Evangelische Kirchentag* in Hamburg (1. bis 5. Mai) hatte eine starke ökumenische Prägung. Die Losung „So viel du brauchst" (2. Mose 16,18) hat den „Nerv der Zeit getroffen". Der

„Markt der Möglichkeiten", seit über drei Jahrzehnten integraler Bestandteil eines Evangelischen Kirchentags, ist zu einem ökumenischen Treffpunkt geworden, denn nicht nur die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zusammengeschlossenen christlichen Kirchen stellten sich auf dem Markt vor, sondern auch viele ökumenisch arbeitende Gruppen und Initiativen. Auch die anderen großen Weltreligionen waren vertreten.

Die katholische Kirche in Deutschland hat am 5. Mai das 50-jährige Bestehen ihrer Gedenkkirche „Maria Regina Martyrum" in Berlin-Plötzensee gefeiert. Sie ist der *Erinnerung an die christlichen Gegner der Nationalsozialisten* gewidmet. Die „Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzeugen für Glaubens- und Gewissensfreiheit aus den Jahren 1933– 1945" wurde 1963 errichtet. Sie steht in der Nähe des früheren Hinrichtungsorts Plötzensee, der heute eine staatliche Gedenkstätte ist.

Über Entstehung und Folgewirkungen des vor 450 Jahren verfassten *Heidelberger Katechismus* diskutierten Theologen und Historiker vom 9. bis 11. Mai auf einem Symposion der Universität Heidelberg.

Vom 12. Mai bis 15. September befasst sich eine Doppelausstellung im Schloss und Kurpfälzischen Museum in Heidelberg mit der „Macht des Glaubens" und Aufbrüchen der Reformationszeit in Richtung Moderne. Anlass ist die Veröffentlichung des *Heidelberger Katechismus vor 450 Jahren.* Das Lehrbuch, 1563 im Auftrag von Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz in Heidelberg verfasst, stellte erstmals die zentralen Glaubensaussagen für die reformatorischen Kirchen zusammen. Bis heute ist der in 129 Fragen und Antworten gegliederte Katechismus ein weltweit genutztes Glaubensbuch.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) veranstaltete vom 14. bis 16. Mai in Helsinki das jährliche *Treffen der Generalsekretärinnen und -sekretäre der nationalen Kirchenräte Europas.* Die folgende Frage wurde diskutiert: Welche Rolle spielen die nationalen Kirchenräte im öffentlichen Raum? Berichte aus der Arbeit der nationalen Kirchenräte machten deutlich, dass deren Rolle im öffentlichen Raum von Land zu Land verschieden ist. Das Spektrum reicht von einer guten Zusammenarbeit zwischen nationalem Kirchenrat und Politik bis hin zu bewussten Bestrebungen der Politik, sowohl die Kirchen als auch den nationalen Kirchenrat aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen. In den zunehmend säkularen Gesellschaften Europas wird es offensichtlich zunehmend notwendig, den Anspruch der Religionsgemeinschaften, im öffentlichen Raum Gehör zu finden, neu zu begründen.

Der *gemeinsame Leitungskreises der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT)* zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 tagte anläss-

lich der konstituierenden Sitzung am 27. Mai erstmals in Berlin. Dem Leitungskreis gehören Vertreterinnen und Vertreter der EKD und des Kirchentages an. Darüber hinaus sind internationale kirchliche Zusammenschlüsse, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen sowie die Stadt Wittenberg vertreten. Diese gremiale Zusammenarbeit wird erstmals in der Geschichte von EKD und Kirchentag gewählt. Reinhard Höppner, der seit 1994 dem Präsidium des Kirchentages angehört, ist Vorsitzender des neuen Gremiums, das die gemeinsamen Veranstaltungen anlässlich des Reformationsjubiläums in vier Jahren begleitet und steuert. Zu stellvertretenden Vorsitzenden des Leitungskreises wurden die Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Ilse Junkermann, und der hannoversche Landesbischof Ralf Meister gewählt.

Zu einem *Spitzengespräch und zur Feier eines gemeinsamen Abendmahlsgottesdienstes* kamen am 28. Mai Vertreter der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK), der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) im Kirchenamt in Hannover zusammen. Das Treffen war im Anschluss an das 25-jährige Jubiläum der gegenseitigen Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft am 30. September 2012 vereinbart worden. An dem Gespräch und dem Gottesdienst nahmen die Bischöfin der EmK, Rosemarie Wenner (Frankfurt am Main), der Ratsvorsitzende der EKD, Dr. h.c. Nikolaus Schneider (Berlin), der Auslands- und Ökumenebischof der EKD, Martin Schindehütte (Hannover), und der Leitende Bischof der VELKD, Gerhard Ulrich (Kiel), sowie weitere Personen aus der EmK, der VELKD und der EKD teil. Die Teilnehmer vereinbarten, sich in regelmäßigen Abständen zu treffen, um die *Zusammenarbeit in Fragen der Theologie, des Gottesdienstes und der Ausbildung* zu vertiefen und die Kirchengemeinschaft noch stärker im Bewusstsein ihrer Gemeinden zu verankern. Eine Arbeitsgruppe soll Vorschläge zu diesen Themen unterbreiten.

Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der altorientalischen Kirche trafen sich am 29. und 30. Mai in Halle (Saale) und Wittenberg, um die *aktuelle Situation der Christen im Nahen Osten* zu erörtern. Bei einem ökumenischen Friedensgebet in der Wittenberger Marktkirche gedachten sie der Opfer militärischer und ziviler Gewalt im Nahen Osten, „die weder Menschen irgendeiner Religion noch Orte des Gebetes von Christen, Juden oder Muslimen schont“. In besonderer Weise in die Fürbitte eingeschlossen wurden die beiden seit über einem Monat entführten Metropoliten von Aleppo. Am Schluss des ökumenischen Gebetes stand die Bitte um den Verzicht auf Gewalt und die Suche nach einer Verhandlungslösung durch alle politischen Akteure des Syrien-Konfliktes.

Das *9. Treffen europäischer Religionsführer* am 30. Mai in Brüssel stand thematisch im Zeichen des „Europäischen Jahres der Bürgerinnen und Bürger" 2013. An der Begegnung nahmen rund 20 führende Vertreter der Kirchen, des Judentums, des Islam und des Hinduismus teil. Sie diskutierten auf Einladung der Europäischen Kommission und des Europäischen Parlaments über die Frage, wie das Projekt der europäischen Integration den Bürgern näher gebracht werden kann.

Im Ökumenischen Forum Hamburg-HafenCity trafen sich am 1. Juni Vertreter der Hamburger Evangelisch-methodistischen Kirche um des *zehnjährigen Jubiläums der Charta Oecumenica* zu gedenken und sich der in der Charta verbrieften ökumenischen Selbstverpflichtungen zu erinnern. Die an der Theologischen Hochschule der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen lehrende Theologin Ulrike Schuler hielt den Festvortrag über „John Wesleys ‚ökumenische Gesinnung' – ein Vorbild für die Kirchen heute?" Zu den Gästen, die Impulse für mehr gemeinsames Handeln geben, gehörten neben dem Ökumenedezernenten der Nordkirche, Oberkirchenrat Andreas Flade, auch die Ökumenebeauftragte des Erzbistums Hamburg, Bernadette Kuckhoff. Die Orthodoxie war durch den ökumeneerfahrenen Erzpriester Constantin Miron vertreten. Die Hamburger landeskirchliche ACK-Pastorin Martina Severin-Kaiser leitete die Rückschau ein mit einem Vortrag zur Frage „Was hat sich in Hamburg entwickelt?"

Welche Bedeutung hat die Eucharistie/das Abendmahl für die verschiedenen christlichen Kirchen? Dieser Frage gingen Vertreter mehrerer Mitgliedskirchen der ACK am 6. Juni auf einem Podium *„In der Taufe geeint – im Mahl getrennt.* Erfahrungen der einzelnen Konfessionen" im Rahmen des *Eucharistischen Kongresses* (5. bis 9. Juni, Köln) nach. Für die evangelische Kirche sprach Landesbischof Friedrich Weber (Braunschweig), für die römisch-katholische Kirche Weihbischof Nikolaus Schwerdtfeger (Hildesheim). Die orthodoxe Position erläuterte Erzpriester Radu Constantin Miron (Brühl), die evangelisch-methodistische Auffassung Professorin Ulrike Schuler (Reutlingen). Moderator war Prof. Dr. Wolfgang Thönissen. Der Austausch zeigte eine große Nähe im Verständnis von Eucharistie und Abendmahl.

Die Kirchen in Deutschland haben am 25. April in einer gemeinsamen Erklärung zum Kampf gegen rechtsextremes und rassistisches Denken und Handeln aufgerufen. Mit dieser Erklärung laden die Kirchen zur *„Interkulturellen Woche"* ein, die vom 22. bis 28. September stattfindet und unter dem Motto steht *„Wer offen ist, kann mehr erleben"* steht. Zentrales Thema ist die Bekämpfung von Rassismus und Vorurteilen. Materialien sind erhältlich unter www.interkulturellewoche.de/content/bestellformular-2013.

Von Personen

Hans Küng, Tübinger Theologe, hat am 22. April die Leitung der Stiftung Weltethos an seinen Nachfolger *Eberhard Stilz,* Präsident des baden-württembergischen Staatsgerichtshofs, übergeben. Bei der Veranstaltung in der Universität zog er auch eine Bilanz seines Lebens. Er würdigte die Hochschule als „beste in der Welt", sie habe ihn „50 Jahre getragen und ertragen".

Sigurd Rink, Propst für Süd-Nassau, wurde am 26. April von der Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) für weitere sechs Jahre in seinem Amt bestätigt. Weiterhin beschloss die Synode, dass die bisherigen Frankfurter Dekanate Höchst, Mitte-Ost, Süd und Nord am 1. Januar 2014 zu einem großen Stadtdekanat fusionieren.

Krystof Pulec, Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei, ist nach massiven Vorwürfen eines unmoralischen Lebenswandels von seinem Amt zurückgetreten und hat sich in ein Kloster zurückgezogen. Der Erzbischof des slowakischen Presov, *Rastislav Got,* gilt als Favorit für seine Nachfolge. Der 87-jährige Erzbischof von Olmütz (Olomouc), *Simeon,* ist zur Zeit interimistisch Oberhaupt der tschechischen Orthodoxen.

Katherine Jolly, eine 25-jährige Studentin, ist am 4. Juni bei der Vollversammlung des Ökumenischen Jugendrats in Österreich zur neuen Vorsitzenden gewählt worden. Sie gehört der Evangelisch-methodistischen Kirche an. Als stellvertretender Vorsitzender fungiert *Florian Hartl* von der Evangelisch-reformierten Kirche. Bisherige Vorsitzende war *Sylvia Lang* von der Katholischen Jugend.

Alexander Gemeinhardt ist zum 31. Mai als Geschäftsführer und Referent für Publizistik des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim ausgeschieden. Er trat am 1. Juni als Vorstandsvorsitzender der Schader-Stiftung in Darmstadt („Dialog zwischen Gesellschaftswissenschaften *und Praxis") die Nachfolge von Günther Teufel* an, einem der bisherigen stellvertretenden Kuratoriumsvorsitzenden, der die Stiftung bislang kommissarisch leitete.

Matthias Türk, seit 1999 Mitarbeiter im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom, bleibt weiterhin in der weltweiten Ökumene tätig. Bischof Friedhelm Hofmann verlängerte den Einsatz des Würzburger Diözesanpriesters in Rom bis Januar 2019.

Hartmut Riemenschneider, Pastor in Pinneberg, bleibt Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Als Stellvertreterin bestätigte das neu zusammengesetzte Präsidium in Kassel *Renate Girlich-Bubeck.*

Dieter Graumann, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, ist neuer Vizepräsident des Jüdischen Weltkongresses (WJC). Zugleich wurde bei der Vollversammlung in Budapest der WJC-Präsident *Ronald Lauder* in seinem Amt bestätigt.

Friedhelm Pieper, Pfarrer und Europabeauftragter der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), ist neuer evangelischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der bundesweit mehr als 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Pieper, von 1998 bis 2004 Generalsekretär des Internationalen Rats der Christen und Juden, folgt auf Pfarrer *Ricklef Münnich,* der nach sechsjähriger Amtszeit nicht erneut kandidierte.

Martin Heimbucher, seit 2007 theologischer Referent im Amt der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK), wurde zum neuen Kirchenpräsidenten der Evangelisch-reformierten Kirche gewählt. Er wird Nachfolger von Jann Schmidt, der im Oktober in den Ruhestand geht.

Es vollendeten

das 85. Lebensjahr:

Paul-Werner Scheele, von 1979 bis 2003 Bischof von Würzburg, leitete 27 Jahre die Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, am 6. April;

Heinz Joachim Held, früherer Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland, viele Jahre Moderator und Herausgeber der Ökumenischen Rundschau sowie Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 16. Mai (s. Würdigung i. d. H., S. 434);

das 90. Lebensjahr:

P. Benedikt Schwank OSB, ökumenisch engagierter Benediktiner und Neutestamentler, früherer Dozent an der Jerusalemer Benediktenabtei Dormitio, am 16. April.

Verstorben sind:

Lothar Ullrich, emeritierter Professor für Dogmatik in Erfurt, früherer Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, Berater der Ökumenischen Versammlung in der DDR sowie Delegierter bei der 1. Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, im Alter von 81 Jahren, am 16. April;

Irenaios Galanakis, früherer Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche von Deutschland (1971–1979), im Alter von 101 Jahren, am 30. April;

I. Jesudasan, früherer Moderator und Bischof der Südindischen Kirche, von 1983 bis 1991 Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Alter von 89 Jahren, am 16. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Elisabeth Dieckmann, Les Conseils d'Églises chrétiennes dans la diversité des cultures politiques et ecclésiales. Le Conseil d'Églises chrétiennes en Allemagne, Unité des Chrétiens, No 170, 17–18;

Uwe Swarat, Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse; In: Andrea Strübind/Martin Rothkegel, Baptismus. Geschichte und Gegenwart, V&R, Göttingen 2012, 229–258;

Gunther Wenz, De libertate religiosa. Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. UnSa 2/13, 82–90;

Bischof John Hind, „Stärke deine Brüder". Eine anglikanische „Phantasie" zum Petrusdienst, KNA-ÖKI 18/13, Dokumentation I–X;

Kurt Kardinal Koch, Unterscheidung der Geister. Die Pfingstkirchen als Partner des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen?, KNA-ÖKI 17/13, Dokumentation I–VII;

Karl Heinz Voigt, Fortschritt ist möglich. Baptistischer Ökumeniker: Übereinstimmung bei Rechtfertigungslehre, KNA-ÖKI 13-14/13, 7;

K. Rüdiger Durth, Erprobtes Miteinander. Auf dem „Markt der Möglichkeiten" sind Katholiken fest *integriert,* KNA-ÖKI 19/13, 7–8;

Stefan Orth, All inclusive. Der 34. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg, HerKorr 6/13, 282–286;

Hubertus Schönemann, Mut zum Experiment. Ein ökumenischer Kongress sucht neue Wege des Kircheseins, HerKorr 4/13, 187–191;

K. Rüdiger Durth, Glaubensfest für Katholiken. Der Eucharistische Kongress und die Abwesenheit der Ökumene, KNA-ÖKI 24/13, 3–4.

II. Tag der Schöpfung

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), Gottesdienst- und Materialheft zum ökumenischen Tag der Schöpfung, Frankfurt 2013 (zu bestellen über: info@ack-oec.de);

Michael Kappes (Hg.), „Gottes Schöpfung – Lebenshaus für alle. Die Güter der Erde gerecht teilen" (Themenheft 3), Münster 2013;

„Gottes Schöpfung – Lebenshaus für alle. Die Güter der Erde gerecht teilen", Arbeitshilfe der ACK-NRW (zu bestellen über: info@ack-nrw.de, zu 2,– EUR je Ex., und im Internet unter: www.acknrw.de/downloads/2013/Arbeitshilfe_Lebenshaus.pdf.

III. Interreligiöser Dialog

Klaus von Stosch, Abrahams Opfer. Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam, HerKorr 4/13, 191–196;

Peter Ebenbauer, An den Bruchlinien spätmoderner Lebenskultur. Interreligiöses Beten und zivilreligiöse Feiern als Herausforderung, HerKorr Spezial, April 2013, 49–52;

Hartmut Hilke, „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt". Ein Kommentar, UnSa 2/13, 141–149;

Georg Evers, Im Horizont der Religionen. Was die Theologie in Asien bewegt, Herkorr 6/13, 299–305.

IV. Liturgie

Benedikt Kranemann, Pointe des Katholizismus. Liturgiewissenschaft angesichts des religiösen Pluralismus der Gegenwart, HerKorr Spezial, April 2013, 2–5;

Birgit Jeggle-Merz, Den heutigen Menschen im Blick. Wie Kirche liturgiefähig wird, HerKorr Spezial, April 2013, 5–9;

Albert Gerhards, Die Ästhetik der Liturgie. Wie christliche Gottesdienste gestalten?, HerKorr Spezial, April 2013, 9–13;

„Vielfalt und Einheit der Liturgie in der Evangelischen Kirche", Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst 1/13;

Job Getcha, Célébrer et vivre la liturgie dans un monde sécularisé, Irénikon 1/12, 25–45.

V. Gespräch mit der Neuapostolischen Kirche

Friedrich Weber, Die Neuapostolische Kirche, MDKonfInst 3/13, 41–42;

Helmut Obst, Zur Ökumenefähigkeit der Neuapostolischen Kirche, ebd., 43–44;

Reinhard Kiefer, Entstehung und Intention des Katechismus der Neuapostolischen Kirche, ebd., 45–46;

Peter Münch, „… Für die gesamte Kirche Christi gegeben …". Tauftheologie und Kirchenverständnis der Neuapostolischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, ebd., 47–52;

Daniel Lenski, Über das Diesseits hinaus. Entschlafenenwesen und Endzeitvorstellung im neuen Neuapostolischen Katechismus, ebd., 53–55;

Volker Kühnle, Der Katechismus der Neuapostolischen Kirche – Ewartungen an unsere ökumenischen Gesprächspartner, ebd., 56–57;

Kai Funkschmidt, Vom neuen Katechismus der Neuapostolischen Kirche zur Praxis, ebd., 57–59.

VI. Weitere interessante Beiträge

*Frank Crüsemann und Klaus Wengst, 500 Jah*re Reformation – Luther, die Juden und Wir, KNA-ÖKI 20–21/13, Dokumentation I–X;

Bénézet Bujo, Gottesdienst afrikanisch feiern. Die Bedeutung des „Zairischen Ritus" und seine Grenzen, HerKorr Spezial, April 2013, 57–61;

Hartmut Lehmann, Die Chancen der Freikirchen in der religiösen Welt Deutschlands im 19. Jahrhun-

dert, Freikirchenforschung, Jahrbuch 22 (2013), 177–188, Münster 2013;

Harald Suermann, Religionsfreiheit (der Christen) in Nahost, UnSa 2/13, 99–109;

Stefan Orth, Des Papstes neue Kleider, HerKorr 4/13, 163–165;

Magnus Striet, Nachmetaphysische Grundlegung. Jürgen Habermas, die Gesellschaft und die Religion, HerKorr 4/13, 196–200;

Wolfgang Michalke-Leicht, Ein Schulfach an der Grenze. Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht, HerKorr 6/13, 295–299;

Karl Heinz Voigt, Demokratisch Weltkirche sein. Methodistische Kirchenkonferenz beriet Verfassungsänderungen, KNA-ÖKI 23/13, 7–9;

Ulrich Ruh, Neue Konkurrenz. Pfingstler und Charismatiker als Herausforderung für die katholische Kirche, HerKorr 6/13, 305–309;

Gérard Siegwalt, Vatican II et l'enjeu de la catholicité; Irénikon 1/12, 5–24;

Nikolaus Schneider, Die Macht des Glaubens. Der Heidelberger Katechismus ist auch heute noch anregend, KNA-ÖKI 23/13, Dokumentation I–IV; 3–4.

„Christen in großer Bedrängnis – Dokumentation 2013". Bericht über Diskriminierung und Unterdrückung weltweit, beleuchtet auf 180 Seiten die Lage in 17 Ländern, hg. vom internationalen katholischen Hilfswerk „Kirche in Not".

Die Feier des Taufgedächtnisses. Agendarische Handreichung, hg. v. Amt der VELKD, Hannover 2013. Zu bestellen unter: lvh@lvh.de oder www.einfach-evangelisch.de zu einem Preis von 9,90 EUR.

„65 Seiten VELKD", Magazin zum 65-jährigen Bestehen der VELKD, das u. a. die Geschichte, Themen- und Arbeitsbereiche, Einrichtungen, Organe und Gremien darstellt. Es liegt zum Download bereit unter: www.velkd.de/downloads/65_Jahre_VELKD_65_Seiten_2013.pdf.

Landraub. Der globale Kampf um Boden fordert Opfer, Publik-Forum Dossier, Bestell-Nr. 3022, 2,– EUR.

A. Laakmann, N. Arntz, H. Meesmann (Hg.), Hoffnung und Widerstand. Konziliare Versammlung der kirchlichen Reformgruppen in Frankfurt/Main, Publik-Forum, Best.-Nr. 3021, EUR 12,90.

Neue Bücher

THEOLOGIE UNTER HOCHSPANNUNG

Veronika Hoffmann/Georg M. Kleemann/Stefan Orth Orth (Hg.), Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte. Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2012. 204 Seiten. Kt. EUR 19,99.

„Unter Hochspannung" – so charakterisieren die Herausgeber die Lage der Theologie im Spannungsfeld von Kirche, Universität und gesellschaftlicher Öffentlichkeit. In dem hier anzuzeigenden Band versammeln sich unterschiedlichste Stimmen aus dem Bereich der katholischen Theologie, um Standort, Aufgaben und Herausforderungen zu analysieren, die der Theologie als Wissenschaft in der Vielfalt ihrer Bezugspunkte zufallen. Dass dabei Spannungen zwischen Lehramt und universitärer Wissenschaft nicht unerwähnt bleiben, kann nicht verschwiegen werden. Dem nicht-katholischen Leser wird dadurch ein Eindruck in die gegenwärtige Stimmungslage vermittelt.

Den Auftakt der Beiträge macht *Jürgen Werbick* mit Überlegungen, was die Einheit der Theologie angesichts des Methodenpluralismus und der unterschiedlichen Subjekte heißen könnte (vgl. 15–35). Seine Antwort lautet: die pluriform-plurale „Arbeit an der Identität des Christlichen" (17) im Studium der Gottesgeschichte Israels und der Kirche. Dem folgen die Aufsätze von *Ingo Broer* (vgl. 36–58) und *Andrzej Anderwald* (vgl. 59–70), die der üblicherweise der Systematischen Theologie (genauer gesagt: der Fundamentaltheologie) zukommenden wissenschaftstheoretischen Besinnung über Aufgabe und Rolle, Bemerkungen aus exegetischer Sicht sowie aus der Perspektive der Neuordnung der theologischen Wissenschaften im universitären Kontext in Polen nach 1990 zur Seite stehen.

Eine ganze Reihe weiterer Beiträge geht den Herausforderungen, derer sich Theologie in einer weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit gegenübergestellt sieht, nach. So befasst sich *Veronika Hoffmann* mit den Anforderungen von Theologie als religionsbezogener Wissenschaft mit (christlicher) Bekenntnisbindung im Miteinander und Gegenüber von Jüdischen Studien, Islamischen Studien und Religionswissenschaften (vgl. 71–82). *Georg M. Kleemann* stellt danach das Konzept der „Öffentlichen Theologie" (*public theology*) vor, wie es vor allem in den USA entwickelt und in Deutschland durch Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm vertreten wird (vgl. 83–103). Der Wirkung von Theologie in der Öffentlichkeit, speziell in der Politik und in den Medien gehen *Daniel Bogner* (vgl. 118–132), *Dagmar Mensink* (vgl. 104–117) und

ÖR 62 (3/2013), S. 446–462

Viola van Melis (vgl. 133–142) nach. Als ein Problem stellt sich für mehrere Beiträge der zunehmende Verlust von *religious literacy* heraus. Die Unbeholfenheit vieler gesellschaftlicher Eliten in Religionsdingen, sogar in der Wissenschaft, nimmt zu und zwingt die Theologie häufig genug in eine Rechtfertigungsrolle, unter der die Wahrnehmung ihrer genuinen Aufgabe als Reflexionsinstanz religiösen Wissens und Glaubens zusehends leidet.

Der dritte Block von Texten widmet sich verstärkt den existentiellen und pastoralen Dimensionen von Theologie. Hierzu gehören Überlegungen, wie diejenigen von *Stefan Orth,* die das Verhältnis von Theologie und Spiritualität beleuchten (vgl. 171–183); ein Feld, das – wenn ich es recht sehe – vor allem in der evangelischen Theologie überhaupt noch nicht hinsichtlich seiner wechselseitigen Dynamik wissenschaftstheoretisch oder curricular erfasst wird.

Jeder der Beiträge verdiente es, einzeln gewürdigt zu werden. Doch fehlt hierfür der Raum. Zwei grundsätzliche Bemerkungen, die sich dem Verf. beim Lesen der Texte als Eindruck gestellt haben, müssen daher genügen: Zum einen wird die Spannung zwischen kirchlichem Auftrag und wissenschaftlicher Positionierung bei vielen Autoren (Werbick, Bogner, Broer) dadurch einer Lösung zugeführt, dass man sich auf einen positiven gesamtchristlichen Themen- oder Kanonbestand beruft, von dem aus normative Identitätsbestimmungen erfolgen, also bspw. die Gottesgeschichte Israels und der Kirche oder das Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus durch das Wort der Schrift. So sehr dies einem Protestanten gefallen mag, die Gefahr hierbei besteht, dass Theologie nunmehr zur schlechthinnigen Auslegungs- und Urteilsinstanz verbindlicher Christlichkeit in Kirche und Gesellschaft wird. Dass die Autoren dies nicht meinen, ist klar, aber das Problem bleibt bestehen. Der andere Punkt betrifft das Verhältnis von (katholischem) Christentum und Moderne. Hier zeigt sich einmal mehr, wie unterschiedliche Mentalitätsgeschichten von Protestanten und Katholiken entgegengesetzte Problemwahrnehmungen generieren: Während das evangelische Christentum sich mit den Folgen seiner eigenen „Selbstsäkularisierung" (*Wolfgang Huber*) herumschlagen muss, ringen in diesem Band die unterschiedlichen Autoren mit der Möglichkeit und Gestalt einer katholischen Moderne, besonders im Einklang mit dem Lehramt des II. Vatikanischen Konzils (vgl. dazu v. a. den Beitrag von *Martin Rohner,* 186–202). Doch was bedeutet dies für ein ökumenisches Verständnis von Moderne als der zeitgenössischen Situation des Christentums vor Ort, in Deutschland und in Europa.

Meine Fragen wollen für die situativen Zwischentöne sensibel machen, die es wahrzunehmen gilt, wenn es angesichts der wachsenden religiösen Pluralität in Europa auch

darum geht, den lauter werdenden Forderungen nach einer Neustrukturierung universitärer Ausbildung in religionsbezogenen Wissenschaften gerecht zu werden. Hier gemeinsam an einem Strang zu ziehen, täte Katholiken wie Protestanten gut, nicht zuletzt, aber eben auch als ökumenisches Zeichen. Und allein deswegen ist jedem dieser Band wärmstens zur Lektüre empfohlen.

Christian Polke

EVANGELIKALE BEWEGUNG

Gisa Bauer, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012. 796 Seiten. Gb. EUR 119,95.

Die hier vorliegende Leipziger Habilitationsschrift untersucht in kirchenhistorischer Perspektive den Weg der evangelikalen Bewegung (im Folgenden EB) in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1945 und 1989. Die Leitperspektive, aus der diese Analyse erfolgt, ist die eines „Grundkonflikts" mit den evangelischen Landeskirchen – ein bislang eher brachliegender Forschungsansatz. Nach methodischen und begrifflichen Klärungen (Kap. 1) erfolgt eine phänomenologische Annäherung an das Thema (Kap. 2). Die Kap. 3 und 4 untersuchen die Vorgeschichte der EB, deren eigentliche Geschichte in den 1970er und 1980er Jahren Gegenstand der Kap. 6 und 7 ist. Dazwischen wird die Zuordnung der EB zu den „neuen sozialen Bewegungen" diskutiert (Kap. 5). Eine Zusammenfassung, das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie – sehr lobenswert – Biogramme beschließen den gewichtigen Band. Wie wird im Einzelnen vorgegangen?

Im Einleitungskapitel wird die sachlich sinnvolle Einschränkung vorgenommen, wonach das Verhältnis der EB zu den Freikirchen ebenso ausgeblendet bleibt wie das Aufkommen der charismatischen Bewegung. Auch die DDR wird dem Buchtitel entsprechend nicht berücksichtigt. Die Geschichte der EB ist, so eine These des Buches, als deren Wechselwirkung mit den evangelischen Landeskirchen zu bestimmen, nicht mit der Gesellschaft der Bundesrepublik insgesamt. Darzustellen ist demzufolge eine innerprotestantische Auseinandersetzung. Der schillernde Begriff „evangelikal" wird in zweifacher Hinsicht bestimmt: als „kirchenpolitisches Kampfwort" sowie als „Bezeichnung für eine Frömmigkeitshaltung des erwecklichen Typs" (30). Der auf der Darstellung des Grundkonflikts liegende Fokus der Arbeit bringt es mit sich, dass in der weiteren Untersuchung der erstgenannte Begriffsgehalt privilegiert wird, während das für die Frömmigkeit der Bewegung Typische in den Hintergrund tritt.

In Kapitel 2 wird die Ausdifferenzierung des evangelikalen Lagers aufgezeigt und die in der Forschung vorgeschlagenen Typisierungen aus

historischen Gründen hinterfragt. In der Chronologie der Vfin. beginnt die Geschichte der deutschen evangelikalen Bewegung erst Mitte der 1960er Jahre. Bis dahin könne nur von einer „Vorgeschichte" der EB gesprochen werden. Ungeachtet des Facettenreichtums der EB identifiziert die Vfin. eine Reihe von typischen Merkmalen, wozu eine Negativhaltung gegenüber der akademischen Theologie und die Abgrenzung von der evangelischen Kirche gehörten, auf die der Evangelikalismus jedoch zugleich bezogen blieb, diente sie doch gewissermaßen als „Puffer" zwischen den evangelikalen Christen und der Welt. Das Verhältnis der EB zum Fundamentalismus wird differenziert bestimmt und führt zu dem Ergebnis, dass der Evangelikalismus eine indirekte Kritik an der Moderne ist, insofern Adressat der Kritik die Kirche ist, während der Fundamentalismus eine direkte Kritik der modernen Gesellschaft ist (104). Dennoch bleibt zu fragen, welche übergreifenden Charakteristika immer wieder dazu geführt haben, von erwecklichen Kreisen oder „Evangelicals" zu sprechen und zwar im angelsächsischen Bereich bereits im Blick auf das 18. und 19. Jahrhundert. Der Historiker David Bebbington hat als Charakteristika der Evangelikalen die Betonung der persönlichen Bekehrung, die zum Aktivismus neigende Frömmigkeit, die zentrale Stellung der Bibel und die Verkündigung des Kreuzestodes Jesu identifiziert (Evangelicalism in Modern Britain, Grand Rapids 1989, 2 ff). Kann die Geschichte eines Grundsatzkonflikts von der damit angesprochenen Frömmigkeitsgeschichte so weitgehend abgelöst betrachtet werden?

Das umfangreiche Kapitel 3 zeichnet die „Vorgeschichte" der späteren EB in Gestalt der drei wichtigsten „Trägergruppen" nach. In der Darstellung der Gemeinschaftsbewegung als „traditionsreichster und stärkster Trägergruppe" wird primär die Dialektik ihrer Anbindung an und Reibung mit den Landeskirchen herausgearbeitet. Die Stärke des Buches liegt hier wie auch später in der umfangreichen Auswertung von Gesprächsprotokollen und Briefwechseln der beteiligten Protagonisten. In der Darstellung selbst wird das Anliegen der Evangelisation der Evangelisationsbewegung als zweiter „Trägergruppe" zugeordnet, während doch dieses Anliegen Gnadauer, Freikirchler und volksmissionarisch gesinnte Landeskirchler in einem Kernmoment ihrer aktivistischen Frömmigkeit einte. Die formale Aufteilung des Kapitels verdeckt, dass das Lebenszentrum der Gemeinschaftsbewegung nicht die Auflösung von Ambivalenzen im Verhältnis zu den Landeskirchen war – diese haben sich bekanntlich bis in die Gegenwart erhalten –, sondern in starkem Maße die Evangelisation. Ähnliches gilt im Blick auf die Evangelische Allianz als dritter „Trägergruppe", die seit dem zweiten Besuch Billy Grahams in Deutschland

für dessen Großevangelisationen verantwortlich zeichnete, doch nicht nur für sie, sondern auch mit den Namen Wilhelm Busch, Gerhard Bergmann und Paul Deitenbeck in Verbindung zu bringen ist. Der Vfin. ist zuzustimmen: „Für die spätere evangelikale Bewegung allerdings ist bedeutsam, dass sich unter dieser bunten Melange von Evangelisten viele ihrer späteren führenden Köpfe befanden“ (197). Evangelisation ist in der Tat eine derjenigen Konstanten, die sich gegen die hier vorgenommene Unterscheidung von „Vorgeschichte“ und „Geschichte“ der EB ab 1966 sperrt.

Im Blick auf die Entwicklung der Evangelischen Allianz urteilt die Vfin., dass diese sich im Laufe eines Jahrhunderts von ihren Ursprüngen einer Einheitsbewegung wegentwickelte und „evangelikal“ wurde, was hier heißen soll: kirchenpolitisch kämpferischer (231). Ihre These lautet: Die Kritik an der universitären Theologie wurde das neue Aufgabenfeld der Allianz, da ihr die Ökumene den Einheitsgedanken streitig machte (231.237). Da die Allianz aber von Anfang an „keinen Kirchenbund, sondern einen Bund einzelner Christen bilden wollte“ (Hans Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage, Gießen/Zürich 1986, 142), und hinter diesem Ansatz eine kategorial andere Vorstellung davon stand, wer wirklich ein Christ ist, blieb das evangelistische Kernanliegen der Allianz in deren eigener Wahrnehmung von der ökumenischen Bewegung unberührt, ja, wie die Parallelgründungen eigener Missionsorganisationen demonstrieren sollten, unberücksichtigt.

Kapitel 4 zeichnet in beeindruckend materialreicher Darstellung die Kontroversen um die Theologie Rudolf Bultmanns und ihre Auswirkungen nach. In der Anlage der Arbeit sind diese Auseinandersetzungen Teil der „Vorgeschichte“ und maßgebliches katalytisches Moment für die Entstehung der EB um 1966. Die Einteilung des Konflikts in Phasen erhellt vor allem, wie sich die Positionierung der Landeskirchenleitungen in diesem Konflikt entwickelte, worin wichtige Erkenntnisgewinne liegen. An der EB werden vor allem die theologiefeindliche Grundhaltung und die Tendenz zur Abwendung von Kirche und Welt betont. „[D]ie Genese des deutschen Evangelikalismus“, so die These, sei „als eine Bewegung des Antiintellektualismus gegenüber der akademischen Theologie zu verstehen, auf Grund einer fundamental empfundenen Enttäuschung über die Theologie“ (274). Die Frage, inwieweit die Theologie zu dieser Enttäuschung beigetragen haben könnte, bleibt jedoch unerörtert. Dennoch sind die Ausführungen zur Gründung neuer Missions- und Bibelschulen sowie zu Gruppen wie dem Betheler Kreis äußerst informativ.

Nachdem im fünften Kapitel eine allerdings nicht ganz glatt aufgehende Zuordnung der EB zu den „neuen sozialen Bewegungen“ vor-

genommen wird, setzt Kapitel sechs mit dem Dortmunder Bekenntnistag 1966 ein und interpretiert ihn als die Stunde des Aufbruchs der deutschen evangelikalen Bewegung. Die Leitperspektive der Darstellung ist weiterhin und jetzt noch verstärkt die des Konflikts mit den Landeskirchen. Der Dortmunder Bekenntnistag 1966 markiere den Umschlagpunkt zur offenen Kirchenkritik. Im Prinzip, so die Vfin., war die „Konferenz bekennender Gemeinschaften" mit der „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium'" als stärkster Trägergruppe die „organisatorische Verkörperung der evangelikalen Bewegung in den 1970er Jahren" (592). Ab Ende der siebziger Jahre löste nach dieser Darstellung die Evangelische Allianz als Dachverband die Bekenntnisbewegung mehr und mehr ab (593). Diese Entwicklung wird äußerlich mit der wachsenden Verbreitung von „idea spektrum" in Verbindung gebracht (643.648), während in der Sache selbst eine wachsende Polarisierung zwischen den Kräften einer elitären Bekenntnishaltung gegenüber den Landeskirchen einerseits und den auf die Durchdringung der entkirchlichten Massen mit dem Evangelium ausgerichteten Gruppen andererseits ursächlich gewesen sei. Die Evangelische Allianz erwies sich in dieser Perspektive anpassungsfähiger und besser gerüstet für die achtziger Jahre, die als eine Zeit der Ernüchterung, Veränderung und vor allem inneren Pluralisierung gezeichnet wird.

Der Vfin. ist für eine umfangreiche, materialgesättigte und bis auf wenige Ausnahmen zurückhaltend wertende Arbeit zu einer Bewegung zu danken, deren Bedeutung für die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte Westdeutschlands erst allmählich ins Bewusstsein der Forschergemeinschaft eintritt. Die Konfliktgeschichte zwischen erwecklich-evangelikalen Gruppen und den Landeskirchen, deren Teilsystem sie zugleich waren, erfährt hier eine Aufarbeitung, die in vieler Hinsicht als instruktiv und spannend zu bezeichnen ist. Die Fokussierung der landeskirchlichen Evangelikalen auf die Reibungspunkte mit der Landeskirche und ein damit zumindest partiell einhergehender Verlust an Weltwahrnehmung gehören zu den wichtigen Einsichten dieser Studie.

Die implizite Grundentscheidung der Vfin., den Begriff „evangelikal" allein im Sinne einer „kirchenpolitischen" Bezeichnung im Grundsatzkonflikt mit den Landeskirchen zu verwenden, scheint mir schon in der Auswahl der Quellen angelegt zu sein und führt dazu, dass die schon vor 1966 präsenten Frömmigkeitsmerkmale in ihrer Kontinuität hintergründig bleiben. Ausgewertet wurden v. a. Gesprächs- und Sitzungsprotokolle sowie Briefwechsel. Doch hatten die meisten der evangelikalen Protagonisten ihren Tätigkeitsschwerpunkt eindeutig in der Wortverkündigung. Auf Glaubenskonferenzen wie der Gerhard-Tersteegen- oder der Siegener Allianzkonferenz versammelten

sich über Jahrzehnte Tausende frommer Christen. Die frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Bedeutung von G. Bergmann und P. Deitenbeck dürfte vor allem in ihren überregionalen Verkündigungsdiensten gelegen haben, durch die viele Menschen in ihrem Glauben geprägt wurden. Bergmanns in hohen Auflagen erschienene Bücher sind ein Indiz dafür. Auch die These von der „geschwundene[n] und geschwächte[n] Identität" der Evangelischen Allianz vor ihrem behaupteten Bedeutungszuwachs in den achtziger Jahren steht und fällt mit einer Untersuchung der Aktivitäten in örtlichen Allianzen, also dem Beteiligungsgrad an der jährlichen Gebetswoche, übergemeindlichen Evangelisationen usw. In dieser schwer greifbaren Morphologie der evangelikalen Bewegung dürfte eine wesentliche Schwierigkeit ihrer Erforschung liegen. Das ist der Arbeit, die so schon umfangreich ist, zuzugestehen, hätte aber noch deutlicher markiert werden können. So nämlich wirken die von der Vfin. aus den Quellen herausgearbeiteten und aus meiner Sicht hier gut belegten Identitätsmomente in der Vorgeschichte und Geschichte der EB insofern interpretatorisch überbeansprucht, als das Frömmigkeitstypische, das die – besser im Plural zu bezeichnenden – evangelikalen Bewegungen seit dem 18. Jahrhundert bei allem Wandel und aller Pluralisierung verbindet, in dieser Darstellung hintergründig bleiben.

Christoph Raedel

FREIHEIT DES WILLENS

Wolfgang Achtner, Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010. 288 Seiten. Gb. EUR 59,90.

Der Autor, Apl. Professor an der Universität Gießen und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, publiziert seit mehr als zehn Jahren zu Fragen im Grenzbereich von Neurowissenschaft und Theologie. Sein neuestes Buch nimmt im Untertitel zu Recht in Anspruch „Wegweiser" zu sein im schwierigen Feld der durch die neuere Hirnphysiologie ausgelösten Determinismus- und Naturalismusdebatte. In außerordentlich wohltuendem Gegensatz zu den oft nur schroffen Abgrenzungen zwischen Deterministen und Indeterministen sucht der Autor, der auch einen Mastergrad in Mathematik inne hat, eine äußerst differenzierte Analyse des Freiheitsproblems, das er historisch und philologisch exakt rekonstruiert (16–208). So behandelt er Plato, Aristoteles, die Stoa (16–25), die biblische Anthropologie (26–49), die griechischen und lateinischen Kirchenväter (50–91), die Scholastik, den Nominalismus (92–136), die Humanisten und die Reformation (137–207), die nachreformatorische Theologie bis hin zur anthropologischen Wende der Aufklärung und zur Lutherrenaissance Hans Joachim Iwands (202).

(1) In der ostkirchlichen Tradition eines vergleichsweise geringeren Interesses am Sündenfall (89) entsteht unter dem Eindruck mönchischer Askese und im Kampf gegen die Gnosis und für die geschöpfliche Würde des Menschen bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Cassian das Konzept vom freien Willen als asketisch trainierbarer „Selbstdistanz in Bezug auf die Affekte" (91). Die Konzeption vom freien Willen als Selbstdistanz findet der Vf. in der westlichen Mystik weitertradiert (107–119) und klassifiziert diesen Freiheitstypus als „Entgrenzungsfreiheit" (209).

(2) Die westliche Patristik betont im Anschluss an das biblische Grundthema des Menschen vor dem Gesetz Gottes die Deutung des freien Willens als Entscheidungsfreiheit für das Gute und gegen das Böse (liberum arbitrium). Dieser freie Wille wird bei Boethius in neuplatonischer Tradition als den Lebewesen gemäß dem Maß ihrer Vernunfteinsicht zukommend gedacht. Auf der menschlichen Stufe der Freiheit unterscheidet Boethius drei Grade: Die Freiheit nimmt ab, absteigend von der reinen Kontemplation (a) über die Bindung an den Leib (b) bis zur Auslieferung an das Leibliche (c) und gar weiter an Laster und verderbliche Leidenschaften (d / 87). Gott aber ist nicht frei, insofern er sich für Einzelnes frei entschließt, sondern indem er alles in der absoluten, alltäglich oft verstellten Wahrheit seines ursprünglichen Seins simultan schaut und genießt. Nachhaltig wirksam führt Boethius so im Rahmen der Frage nach dem freien Willen ein wichtiges Argument zur Lösung des Theodizeeproblems ein (88 f).

(3) Die dritte Konzeption des freien Willens wird vorbereitet durch die paulinisch-augustinische Betonung des Willens in seiner Abgrenzung gegenüber der Einsicht: Während der Wille als liberum arbitrium seinen Sinn im Gehorsam gegenüber der intellektuellen Einsicht findet, verschwindet dieses Thema im Freiheitsdenken des William von Ockham: Der Franziskaner spricht statt dessen von der *voluntas* als dem ursprünglichen menschlichen Vermögen handelnder Selbstbestimmung (121). Freiheit wird als Spontaneität und kreative Freiheit des Einzelnen entdeckt, als „Autonomie des Willens, der in seiner Ich-Bindung kontingente Akte in der Welt wirkt" (122). Dem so freien Menschen steht der absolut freie Gott gegenüber, dessen *potentia absoluta* auch durch seine Güte und Gerechtigkeit keine Einschränkung erleidet (122).

(4) Die Reformation entdeckt mit der Erfahrung des auf die freie Rechtfertigung (Luther), Erwählung (Calvin) und Providenz (Zwingli) Gottes angewiesenen Menschen Freiheit als göttliche Befreiung des Menschen aus seiner „Selbstbezogenheit" (209). Weder Entgrenzungsfreiheit noch Entscheidungsfreiheit, noch selbstsetzende Autonomie sind aus reformatorischer Sicht für das Sein des Menschen vor Gott relevant.

Hinsichtlich seines Heils ist nicht die Freiheit des Menschen, sondern die Freiheit des erwählenden Gottes ausschlaggebend (209).

Der zweite Teil der Arbeit (208–257) koordiniert die vier Typen des Freiheitsverständnisses (208–210) einer entwicklungspsychologischen Typologie von präautonomem (Freiheit als liberum arbitrium), autonomem (Freiheit als voluntas) und transautonomem (Freiheit als Selbstdistanz) Freiheitsverständnis. Das Ergebnis ist ein „integral-dynamisch-personales Modell von Willensfreiheit" (219 f), in das nun auch das Kantische Autonomieverständnis, Schleiermachers transautonomes Ich und Kierkegaards Selbst in die „zeitlich-phasenhafte Erstreckung der Ichentwicklung" hineinprojiziert werden (220). Illustriert wird dieses Modell durch die graphische Abbildung zwei- und dreidimensionaler Gebilde, in denen jeweils von links unten nach rechts oben ein kräftiger Richtungspfeil eingetragen ist, der non-verbal den erheblich normativen Charakter unterstreicht, den jede Entwicklungspsychologie ergaunert, indem sie suggeriert: Was sich offensichtlich entwickelt, das muss und soll sich auch immer so entwickeln. Auch auf die historische Rekonstruktion wird so ex post das rabiate Muster angewendet, das jedes Spätere als alleine schon deshalb wahrer betrachtet. Der energische Systemwille am Abschluss dieser bemerkenswerten Untersuchung zur vielfältigen Problemlage des freien Willens wird der Differenziertheit der Einzeluntersuchungen nicht gerecht. Bemerkenswert bleibt, dass entgegen alten Frontstellungen innerhalb der katholischen Theologie der Vf. die Differenzen zwischen substanz-ontologischem, freiheitstheoretischem und mystischem Persondenken mit großer Leichtigkeit elegant für überbrückbar erachtet: Personsein impliziert eben Selbststand, Selbstwerden und Selbsttranszendenz (252–254).

So wenig hilfreich das integral-dynamisch-personale Modell von Willensfreiheit für ein abschließendes theologisches Verständnis von Freiheit ist, so nützlich ist die vierfache Typologie der Freiheitsgeschichte, um die Mehrdimensionalität des Freiheitsthemas aus theologischer Perspektive zu erfassen und die Suche nach Anknüpfungspunkten für den Dialog mit den Neurowissenschaften zu strukturieren (236–250):

Die Tradition des *liberum arbitrium* assoziiert der Autor mit indeterministischen Interpretationen des Libet-Experimentes (236–238), die sich auf die Veto-Funktion des Neokortex stützen, auf die Fähigkeit des Bewusstseins also, wirksame Handlungsneigungen (Bereitschaftspotentiale) zu unterbrechen (221–228). Den Denkern des *liberum arbitrium* attestiert der Vf. ein hohes Bewusstsein für die faktischen Determiniertheiten des Menschseins, die sie aber gerade entgegen den modernen Naturalisten nicht (letztlich metaphysisch) radikalisierten und als totale Determination interpretierten, son-

dern als Determinanten innerhalb der Transzendenzeröffnung, die Freiheit denkbar macht, ohne sie beweisen zu können (237). Denkbar allerdings wird Freiheit innerhalb der Naturwissenschaften auch, wo quantenmechanisch und chaostheoretisch die Idee der strengen Kausalität in Frage gestellt wird (225). Die Tradition des Nominalismus ist nach dem Vf. anschlussfähig für solche Forschungsrichtungen innerhalb der Hirnphysiologie, die die Plastizität des Organs in den Vordergrund rücken und so auf neuronaler Ebene Freiheit als Selbstbestimmung vorstellbar machen. Die mystische Selbstdistanz findet nach dem Vf. in der Hypothese einer Reizunterbrechung, die zur Erklärung der Veto-Funktion des Neokortex herangezogen wird, ihre Fortsetzung. Den reformatorischen Typus Freiheit zu denken, hält der Vf. wegen seines metaempirischen Charakters für naturwissenschaftlich nicht anschlussfähig. Das Buch ist nicht das letzte Wort zur Freiheitsthematik. Es ist aber eine höchst informative und instruktive Grundlegung des Themas in der Breite seiner philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Entfaltung.

Ralf Miggelbrink

KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

Martin Greschat, Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland.1945–2005. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010. 248 Seiten. Br. EUR 28,–.

Die in der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (KGE) nun erschienene Geschichte des Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland von 1945 bis 2005 von Martin Greschat, höchst lesefreundlich verfasst, ist für mich ein Glücksfall in der Darstellung hoch komplexer, differenzierter und von einer Fülle von Begleitphänomenen bestimmter Prozesse. Martin Greschat gelingt es vorzüglich, den Leser, in diesem Fall einen, der diese Zeit mehr oder weniger als seine Lebenszeit miterlebt hat, durch die konzentrierte, zugleich aber die wesentlichen Schwerpunkte herausarbeitende Darstellung zu fesseln. Eine Kirchengeschichte, die man ohne sich zu langweilen in einem Durchgang lesen kann, die kirchliche und theologische Entwicklungen in ihrer Kontextualität zur Darstellung bringt, und dabei das Beschriebene als selbsterlebte jeweilige Gegenwart nun im Abstand der Zeit betrachten lässt, ist selten. Greschat erliegt bei der Darstellung nicht der Gefahr, gerade wegen der zeitlichen Nähe seines Gegenstandes, zu starke eigene Bewertungen der Wege, die der Protestantismus nach 1945 genommen hat, vorzunehmen. Es gelingt ihm vielmehr, über die Beschreibung der Nachkriegszeit, die in einer kritischen Betrachtung der Stuttgarter Schulderklärung (16) gipfelt, eine Gesamtbeschreibung der Ära Adenauers (27–79) zur Darstellung zu

bringen. Die Beschreibung der Position Gustav Heinemanns im Gegenüber zur Politik Adenauers, die Darstellung der Einwirkungen auch aus dem Osten Deutschlands auf den Weg des Protestantismus (43), sowie die Auseinandersetzungen um die Militärseelsorge und die atomare Bewaffnung (60–72) lassen den Protestantismus als eine Kraft erkennen, die an der Neugestaltung eines demokratischen Deutschlands kräftig beteiligt ist, dabei aber auch geprägt wird von Auseinandersetzungen zwischen Vertreterinnen und Vertretern der bekennenden Kirche und anderen Traditionen. Im anschließenden großen Kapitel zum Jahrzehnt der Umbrüche wird in der Darstellung der Auseinandersetzung um „kein anderes Evangelium“ (93–103) in eindrucksvoller Weise durchaus auch die Härte der Diskussion veröffentlicht. Der Studentenrebellion wird angemessener Raum geschenkt. Dabei wird immer wieder die besondere Rolle Helmut Gollwitzers betont. Wünschenswert wäre für diesen Zeitraum gewesen, dass Neuansätze, die das Zweite Vatikanum zumindest artikulierte und die bis auf den heutigen Tag noch zur Diskussion und Auseinandersetzung Anlass geben, stärker entfaltet worden wären. Der Absatz Dritte Welt und Ökumene (115–119) unter der Überschrift „Unruhige Beruhigungen“ fasst den Zeitraum von ca. 1970–1989 zusammen. Ausführlich wird das FDP-Kirchenpapier und seine Entstehungsgeschichte dargestellt, eine Ausführlichkeit, die diesem Programm eigentlich, was seine Bedeutung angeht, nicht zusteht, es sei denn, man versteht es als eine Vorwegnahme von Diskussionen, die eventuell in naher Zukunft das staatskirchenrechtliche Bild in der Bundesrepublik Deutschland noch einmal bestimmen werden. Unter der Überschrift „Reformen“ werden in diesem Kapitel aber auch die Diskussionen um die Schwangerschaftskonfliktberatung sowie die Frage, wann und wie Kirchen sich zu gesellschaftlichen Fragen positionieren sollen, diskutiert. Selbst die um Ingmar Bergmanns Film „Das Schweigen“ aus dem Jahr 1964 aufgebrochenen Diskussionsprozesse werden aufgenommen und als ein Aspekt beschrieben, wie sich christlich-kirchlich legitimierte Moralvorstellungen verändern bzw. wie sie abgelöst werden. Sehr hilfreich ist, dass gerade bei Nachzeichnung dieser Diskussionen, die gegenwärtig auch manche Konfliktlinie noch bestimmen, die differenzierten Positionen von EKD, VELKD und auch UEK eingebracht werden. Im Ganzen zeichnet sich die Darstellung gerade in diesem Bereich erneut dadurch aus, dass hier nie nur innerkirchlich theologische Prozesse beschrieben werden, sondern dass sie in ihrer Vernetzung mit dem gesellschaftlichen, politischen und staatsrechtlichen Kontext gedeutet werden. Dies bestimmt auch das letzte Kapitel, in dem es um das vereinte Deutschland geht, eine kritische Betrachtung der Entstehungsge-

schichte der neuen Bundesrepublik, den Religionsunterricht, Kirchensteuer und Militärseelsorge und zugleich eine wichtige Würdigung des Kirche-Seins in der DDR. Wieweit eventuell auch eine Frage der Neuordnung des neuen Auftrags der Bundeswehr hier in ihrer Verwobenheit zur Militärseelsorge vielleicht noch stärker hätte gewichtet werden können, sei dahingestellt. Die ausgesprochen positive Beschreibung der unter dem Label „Kirche der Freiheit" stehenden Reformprozesse der Gesamt-EKD ist umfänglich. Wesentlich aber erscheint, dass die Wirkungen des Impulspapiers der EKD aus dem Jahre 2006 auch in ihren Destruktionen im Blick auf die Selbstwahrnehmung von Pfarrern und Pfarrerinnen und hinsichtlich der Bedeutung von Landeskirchen durch den Verfasser in kritischer Distanz zum Impulspapier erläutert werden. Ihm ist wichtig festzuhalten, dass zwar durch diesen Impuls eine Atmosphäre geschaffen wurde, die Mut machte „nach vorn zu blicken" (217), zugleich aber ist spürbar, dass dem Verfasser der ökonomische Ansatz des Papiers der EKD nicht hinreichend ist, um eine geistliche Orientierungskrise der Kirche zu überwinden (219). Es ist hoch erfreulich, dass er keinen Hehl daraus macht, dass im „Zutrauen zu Gottes Wort und Vertrauen zum Mitmenschen" die wichtigsten Aspekte zu finden sind, um eine lebendige, dem Evangelium verpflichtete Kirche zu gestalten. Dass beides geschenkt und gewagt werden muss, ist ihm wichtig und wesentlich (221).

Abschließend sei mit Hartmut Lehmann festgehalten, dass es Greschat gelungen ist, in meisterlicher Darstellung und Interpretation die hoch differenzierten Entwicklungsprozesse des Protestantismus – und zugleich politische und gesellschaftliche Prozesse in der Bundesrepublik – nach 1945 so darzustellen, dass sie sich jedem Interessierten erschließen.

Friedrich Weber

GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Pieter de Witte, Doctrine, Dynamic and Difference. To the heart of the Lutheran-Roman Catholic Differentiated Consensus on Justification. T&T Clark International, London/New York 2012. 251 Seiten. Gb. EUR 82,99.

Dieses Buch ist ein äußerst wichtiges Werk für die theologische Aufarbeitung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre.* Es stellt eine im besten Sinne „unparteiische" und äußerst sorgfältige Evaluation der Ergebnisse dieses Konsensdokumentes dar. Der Ausgangspunkt ist eine überraschende Fragestellung (Kap.1). Die GER formuliert zwar einen *Grundkonsens* im Verständnis der Rechtfertigungslehre, verzichtet aber darauf, auch die *Grunddifferenz* („Fundamental Difference") zu benennen, die hinter den Differenzpunkten liegt, die in

Kap. 4 behandelt werden. Warum ist das so und worin besteht diese Grunddifferenz? Um diese Frage zu beantworten; untersucht W. zunächst die Vorgeschichte der GER. In Kap. 2 stellt er zwei theologische Konzeptionen vor, die auf beiden Seiten die Annäherung vorbereitet haben. Auf katholischer Seite ist das O.H. Pesch und seine Untersuchung zur Theologie Thomas von Aquins und Luthers; auf lutherischer Seite die finnische Schule der Lutherinterpretation (T. Mannermaa und seine Schüler), auch wenn deren direkter Einfluss auf die Entstehung der GER geringer war als der Peschs. Kap. 3 untersucht, welche Ergebnisse früherer katholisch-lutherischer Dialoge bei der Arbeit an der GER aufgenommen wurden. W. geht dabei vor allem auf den amerikanischen Dialog *Justification by Faith, das deutsche Dokument Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* und die Studien des internationalen Dialogs Evangelium und Kirche (Malta-Bericht 1972) und Kirche und Rechtfertigung (1993) ein.

Kap. 4 wendet sich dann der GER selbst zu. Zunächst wird ein kurzer Abriss der Entstehungsgeschichte gegeben und der Charakter des Dokuments als Rezeption der vorangehenden Dialoge herausgearbeitet. Dann liefert W. eine sehr eingehende Analyse des entscheidenden 4. Kapitels der GER, in dem Konsens und Dissens anhand von sieben Schlüsselthemen der Diskussion um die Rechtfertigungslehre erläutert werden.

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung. Hier wird aufgezeigt, worin der Grunddissens zwischen Katholiken und Lutheranern besteht: Während die lutherische Lehre das *sola fide* als ein *sola fiducia* interpretiert und Vertrauen und Gewissheit allein auf dem beruht, was Gott an ihnen tut, unabhängig davon, wie sich das in ihrem Leben zeigt *(simul iustus et peccator*), spricht die katholische Lehre von einer Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade, die im geschichtlichen Leben der Christen erfahrbar ist und dort ihre Früchte zeigt; sie hält darum unter bestimmten Voraussetzungen am Begriff des *meritum* fest. (Den Begriff *semihistorical*, den W. für diese Interpretation der Rechtfertigungslehre wählt [219 ff], halte ich allerdings für unglücklich.) Um zu einem Grundkonsens zu gelangen, haben beide Seiten Schritte aufeinander tun müssen, und zwar nach Überzeugung von W. die lutherische Seite stärker als die katholische, die sich aber auch bewegen musste. Das aber ist unvermeidlich, wenn man vom ökumenischen Partner nicht nur eine Zustimmung zur Wahrheit der eigenen Tradition erwartet.

Insgesamt bietet W. eine kritisch-wohlwollende Analyse von Geschichte und Inhalt der GER, die deren Schwächen, aber auch ihre Stärke und Bedeutung aufzeigt. Am Schluss stehen Vorschläge für eine Anwendung dieser Ergebnisse für den weiterführenden Dialog über das

Verständnis von Kirche. Sie zeigen allerdings, wie schwierig hier die Verständigung sein wird.

Walter Klaiber

INTERKULTURELLE THEOLOGIE

Henning Wrogemann, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012. 409 Seiten. Kt. EUR 29,99.

Dieses Buch ist der erste Band eines dreibändigen Lehrbuchs *Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft.* Der Charakter als Lehrbuch wirkt sich positiv auf die Leserfreundlichkeit des Werkes aus. Begriffe werden erklärt, Entwicklungen anschaulich dargestellt und Problemstellungen durch eindrückliche Beispiele eingeführt.

Das Buch ist klar gegliedert. Auf eine Einleitung: *Interkulturelle Theologie – was ist damit gemeint?* folgen vier Hauptteile: I. Interkulturelle Hermeneutik und der Kulturbegriff; hier werden Grundpositionen der Hermeneutik, Fragen von Globalisierung und Interkulturalität, Grundsatzfragen zur Inkulturation der christlichen Botschaft, der Kulturbegriff und Fragen der Kultursemiotik behandelt. *II. Zur Vielfalt Kontextueller Theologie – Beispiel Afrika,* ein Abschnitt, in dem ganz unterschiedliche Modelle kontextueller Theologie aus Afrika vorgestellt werden. *III. Christliche Missionen und fremde Kulturen – geschichtliche Perspektiven,* wo gezeigt wird, wie unterschiedlich in der Geschichte der Mission einheimische Kulturen behandelt wurden. *IV. Theologie und Interkulturalität – systematische Perspektiven,* nach meinem Eindruck der heterogenste Abschnitt des Buches. Hier wird u. a. die Frage des *Synkretismus* behandelt (wozu W. auch das Konzept des *Spiritual warfare* in den USA rechnet), aber auch die Bedeutung der Ökumene.

Die Vorzüge des Buches wurden schon angedeutet: Informationen über wichtige Aspekte der Theoriebildung und deren Diskussion wechseln sich ab mit eindrücklichen Beispielen für ganz unterschiedliche Problemstellungen oder Lösungsversuche. Sehr wohltuend ist die Weite des Blicks: W. scheut sich nicht, auch Beispiele und Lösungsansätze aus dem evangelikalen, charismatischen oder pfingstlerischen Bereich in „teilnehmender Beobachtung“ zu beschreiben, dann aber auch kritisch zu evaluieren. Sehr hilfreich sind in diesem Zusammenhang auch die sehr ausgewogene Darstellung der verschiedenen Modelle missionarischer Auseinandersetzung mit heimischen Kulturen und die Beobachtungen, was das Thema für Migrantengemeinden in Deutschland bedeutet. Instruktiv sind auch einige beigegebene Bilder. Kritisch zu fragen wäre höchstens, ob W. nicht etwas zu viel in das Buch gepackt hat, sodass der rote Faden nicht immer

deutlich erkennbar ist. Man darf also auf die Fortsetzung gespannt sein. Inzwischen ist auch schon Band 2 erschienen: *Missionstheologien der Gegenwart,* Gütersloh 2013.

Walter Klaiber

FRIEDENSDIENST IN PALÄSTINA

Rudolf Hinz/Ekkehart Drost, In Jayyous wachsen Bäume auch auf Felsen – Friedensdienst in einem palästinensischen Dorf. Gabriele-Schäfer-Verlag, Herne 2012. 180 Seiten. Pb. EUR 25,–.

Mit dem Buch „In Jayyous wachsen Bäume auch auf Felsen" legen Rudolf Hinz, Oberkirchenrat i. R., ehemaliger Direktor der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes in Genf und Koordinator des Ökumenischen Begleitprogramms für Palästina und Israel (EAPPI), und Ekkehard Drost, Lehrer i. R. und Freiwilliger des EAPPI im Jahr 2011, einen bewegenden, multiperspektivischen Einblick in das Leben, Kämpfen und Hoffen einer palästinensischen Dorfbevölkerung vor. In einem ersten Teil wird die Geschichte des Dorfes Jayyous und der Widerstand gegen Sperranlagen und Landverlust in den Jahren 2002–2007 von Rudolf Hinz skizziert. Ein zweiter Teil von Ekkehard Drost konzentriert sich auf Entwicklungen von 2007–2012. Ein Anhang verweist u. a. auf diejenigen palästinensischen und israelischen Menschenrechtsorganisationen, die integraler Bestandteil des gewaltlosen Widerstands gewesen sind.

Das Buch zeichnet sich durch ein hohes Maß an emotionaler Beteiligung seitens der Autoren aus. Eigene Erfahrungen, Begegnungen und Analysen sind ebenso essentieller Bestandteil der Veröffentlichung wie die zahlreichen Einschätzungen und Lebensgeschichten von Menschen aus Jayyous selbst. Ergänzt wird dieser multiperspektive Ansatz des Buches durch ausführliche Auszüge aus Dokumentationen, Berichten und Tagebucheinträgen von Freiwilligen des EAPPI.

Im Zentrum stehen dabei die Geschichte und die Geschichten von Menschen aus dem palästinensischen Dorf, das um Leben und Überleben als ländliche Gemeinschaft, um Zugang zu ihrem Land und um Frieden und Autonomie kämpft. „In Jayyous wachsen Bäume auch auf Felsen" erzählt diese Geschichte(n) unmittelbar und direkt. Leben, Alltag und Kampf gegen die existenzbedrohende Sperranlage und die damit verbundenen Konsequenzen für das Überleben von Familien werden durch zahlreiche Interviewteile sowie durch narrative Elemente verdeutlicht.

Gerade weil das Buch eine starke Ausrichtung auf das Alltags(er)leben hat, werden Leserinnen und Leser mithineingenommen in Hoffnung und Verzweiflung einer Dorfgemeinschaft, deren Lebens- und Bewegungsspielräume durch Bau der Sperranlage, Verwüstung von Olivenhainen, restriktivem Zugang zu Wasser, Absperrung des Zugangs zum

Land und zu Märkten und Absatzmöglichkeiten, militärische Intervention, Gefangennahme und Folter immer weiter eingeschränkt werden.

Dabei gelingt es den Autoren, nicht nur sozio-ökonomische Aspekte des mit dem Bau der Sperranlagen verbundenen erneuten Landverlustes zu skizzieren, sondern auch auf das Land als eine spirituelle Entität einzugehen und die Sehnsucht nach einem gerechten Frieden und friedlicher, autonomer Koexistenz immer wieder zu skizzieren. Metaphorischer Charakter und die Frage nach Land als Überlebensgröße und Heimat werden dabei immer wieder ins Spiel gebracht.

Ausgehend von der Geschichte des 4000-Menschen-Dorfes Jayyous eröffnet die Veröffentlichung den Blick auf die breitere (Konflikt-)Geschichte zwischen Israel und Palästina, auf israelische Siedlungspolitik und die Chancen und Grenzen des gewaltfreien Widerstandes.

Andrea Fröchtling

LITURGIK

Jörg Neijenhuis, Liturgik. Gottesdienstelemente im Kontext. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012. 160 Seiten. Kt. EUR 17,99.

Eigensinn ist ein Wesensmerkmal von Liturgie, der sich nicht durch einzelne Bedeutungszuschreibungen – gewissermaßen am Schreibtisch – kontrollieren oder begrenzen lässt. Die Erwartungen und Haltungen der Pfarrer und Gottesdienstteilnehmenden sowie die vielfältigen Zeichen und Codes (z. B. Körper-, Klangsprache, Gerüche, Textilien) konstituieren den Gottesdienst als vielsprachigen Text und eigensinnigen Zeichenprozess.

Diese semiotische Perspektive hat Jörg Neijenhuis, Privatdozent an der Uni Heidelberg und Abt des evangelischen Klosters Lobenfeld, bereits in seiner Habilitation „Gottesdienst als Text“ (2006) entfaltet.

Seine neu erschienene Liturgik ist ein lesenswerter praxisnaher Extrakt dieses Werkes, der Studierende, Vikarinnen, Berufsanfänger über die Schwerpunkte ihrer künftigen Arbeit informieren will. In 24 Schritten, hauptsächlich entlang des Gottesdienstes, geht es um Wahrnehmung und Reflexion des eigensinnigen liturgischen „Textes“, „weil und damit sich in der Liturgie die Freude des Glaubens zeigt“.

Teils stehen die Kapitel unter theologischen und praktischen Fragestellungen der gottesdienstlichen Praxis (z. B. „Kyrie eleison – der Herr ist groß und wir sind klein?“; „Schriftlesungen – wer sagt hier eigentlich was?“; „Christe, du Lamm Gottes – muss man das immer singen?“), teils sensibilisieren sie für Konfliktthemen oder neue Horizonte des evangelischen Gottesdienstes (Kasualisierung der Gottesdienste, Eucharistiegebet, Verhältnis Predigt – Abendmahl, Liturgische Kleidung, Gesten und Gebärden, Liturgietheologie).

Verbundenheit mit der pluralen evangelischen Gottesdienstkultur, feste Verwurzelung in der evangelischen Liturgietradition und ökumenische Weite und Offenheit charakterisieren dieses Buch. Die protestantische Gottesdienstpraxis wird darin sorgfältig beobachtet und solidarisch reflektiert. Neijenhuis plädiert für einen liturgisch vielfältigen und in seiner Vielsprachigkeit wahrgenommenen und gestalteten evangelischen Gottesdienst, unter anderem auch – eher indirekt und unaufdringlich – für farbige liturgische Kleidung, für eine häufige(re) Abendmahlsfeier, für das Eucharistiegebet.

Die Liturgie bedarf einer ihr angemessenen sensiblen Didaktik. Manche Praxisbeobachtungen (z. B. der Zettel aus der Jackentasche für die Lesung) lassen lächeln, ohne lächerlich zu machen, und sensibilisieren die liturgische Wahrnehmung.

Bei aller gebotenen Sachlichkeit ist dem Autor die eigene Freude am gefeierten Glauben in vielen Gestalten abzuspüren. Diese Freude steckt an und macht Lust auf Liturgie, deren Feier ihrer Reflexion zeitlich und sachlich vorausgeht. „(D)ie Feier der Liturgie ist für ihr Verständnis grundlegend“ (7).

Jedes Kapitel kann sehr gut einzeln gelesen werden und eignet sich meiner Meinung nach auch für ehrenamtliche Liturgen und interessierte Gemeindeglieder, aber auch für Studienanfänger jeder theologischen Ausbildungsrichtung. Ebenso sei es auch Interessierten anderer Konfessionen oder liturgiedistanzierten Menschen zur Lektüre empfohlen. Da das Buch auf Fußnoten und ausführliche Darstellung liturgiewissenschaftlicher Diskussionen verzichtet, kann es im Studium nur ein Einstieg sein, dem die Lektüre mindestens eines liturgischen Standardwerkes folgt – warum nicht auch Neijenhuis’ opus magnum „Gottesdienst als Text“?

Florian Ihsen

Pfarrer Christoph Anders, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg; Prof. Dr. Micha Brumlik, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaften, Johann-Wolfgang-Goethe Universität, Robert-Mayer-Straße 1, 60054 Frankfurt; Dr. Andrea Fröchtling, Fachhochschule für Interkulturelle Theologie, Missionsstraße 3–5, 29320 Hermannsburg; Prof. Dr. Antonio González, Centro Teológico Kénosis, c/Los Fresnos, 43, 1° A, 28240 Hoyo de Manzanares, Madrid, Spanien; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastraße 4, 80802 München; Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Bundestagspräsident Prof. Dr. Norbert Lammert, Deutscher Bundestag, Platz der Republik 1, 11011 Berlin; Prof. Dr. Vasilios N. Makrides, Lehrstuhl Orthodoxes Christentum, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt; Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Institut für Katholische Theologie, Campus Essen, Universitätsstraße 12, 45141 Essen; Hamideh Mohagheghi, Querstraße 18, 30519 Hannover; OKR Dr. Hendrik Munsonius, Kirchenrechtliches Institut der EKD, Goßlerstraße 11, 37073 Göttingen; Dr. Christian Polke, FB Evangelische Theologie, Institut für Systematische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg; Prof. Dr. Christoph Raedel, CVJM-Hochschule, Hugo-Preuß-Straße 40, 34131 Kassel; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Prof. Dr. Thomas Schärtl, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg; Propst Dr. Johann Schneider, Kl. Märkerstraße 1, 06108 Halle/Saale; OKR Wolfgang Vogelmann, Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, Landeskirchenamt, Dänische Straße 21–35, 24103 Kiel; Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber, Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, Dietrich-Bonhoeffer-Straße 1, 38300 Wolfenbüttel.

Titelbild: BER-Piktogramm

Thema des nächsten Heftes 4/2013:

Katholisch und ökumenisch. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil

mit Beiträgen von Elzbieta Adamiak, Clare Amos, Neil Blough, Günter Eßer, Massimo Faggioli, Günther Gaßmann, Evgeny Pilipenko, Paul-Werner Scheele, Myriam Wijlens

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Daniel Buda, Genf; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Stefanie Schardien, Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider, Halle-Wittenberg (Redaktion); Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main

ISSN 0029-8654
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Barbara Rudolph, Düsseldorf (presserechtlich verantwortlich, komm.)
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 Oktober 2013.

Oktober – Dezember
4/2013
62. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Katholisch und ökumenisch
50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil

mit Beiträgen von Elzbieta Adamiak, Clare Amos, Neal Blough, Günter Eßer, Massimo Faggioli, Günther Gaßmann, Josefa Theresia Münch, Evgeny Pilipenko, Paul-Werner Scheele, Myriam Wijlens



Inhalt

Zu diesem Heft 467

PERSPEKTIVEN VON AUSSEN

Clare Amos, Das Zweite Vatikanum und die Anglikanische Kirche . . 470

Günter Eßer, Alt-Katholische Kirche und
Zweites Vatikanisches Konzil 481

Evgeny Pilipenko, Das Ökumenische am Zweiten Vatikanum.
Eine orthodoxe Sicht 503

Neal Blough, Hat „die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben
gezwungen werden darf … die Zeiten überdauert“?
Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit
und das Zweite Vatikanische Konzil 513

PERSPEKTIVEN VON INNEN

Massimo Faggioli, Die Hermeneutik des
Zweiten Vatikanischen Konzils
und die Zukunft des ökumenischen Dialogs 526

Myriam Wijlens, Konzil und Rechtsstrukturen.
Eine erforderliche gegenseitige Herausforderung 537

Elzbieta Adamiak, Andere Zeichen der Zeit.
Skizzen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Polen . . 546

ZEITZEUGEN

Paul-Werner Scheele, Konzilserfahrungen 556

Günther Gaßmann, Das Zweite Vatikanische Konzil.
Persönliche Erfahrungen und Reaktionen 559

Josefa Theresia Münch, Erinnerungen an das Konzil.
Aus der Perspektive einer römisch-katholischen Zeitzeugin 563

Dokumente und Berichte

In einem anderen Licht:
Theologinnen lesen das Zweite Vatikanum neu (**Serena Noceti**) 569

Vielfältig und spannend „Die Bedeutung der Säkularisierung
für die Ökumene und ihre Auswirkungen für die
Kirchen in Europa" – Tagungsbericht der
AÖF Jahresversammlung 2012 (**Claudia Hoffmann**) 575

Zur Diskussion

Via media. Zur Tradition und Zukunft eines Konzepts J. H. Newmans
(**Jaroslav Vokoun**) 578

40 Jahre Leuenberger Konkordie
(**Dieter Heidtmann**) 596

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 601

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

am 25. Januar 1959 richtete ein „Papst des Übergangs“, von dem man nicht allzu viel erwartete, folgende Worte an seine Zuhörer: „Gewiss ein wenig vor Bewegung zitternd, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit des Vorsatzes spreche ich vor Euch ... den Vorschlag der ... feierlichen Veranstaltung aus: ... eines allgemeinen Konzils für die Weltkirche“ – so kündigte Johannes XXIII. seinen Entschluss an, ein neues Konzil für die römisch-katholische Kirche einzuberufen. Bezeichnenderweise fand die kurze Ansprache in der römischen Basilika St. Paul vor den Mauern nach dem Abschlussgottesdienst der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen statt. Der Rest ist Geschichte wohlbekannt: Vom 11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965 tagte das Zweite Vatikanische Konzil in vier Sitzungsperioden. 16 Texte wurden durch die 2498 Konzilsväter verabschiedet: vier Konstitutionen, neun Dekrete und drei Erklärungen. Vor allem das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*, die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* oder die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* öffneten der römisch-katholischen Kirche den Weg hin zu den anderen Kirchen und zur Welt in der Moderne.

Das 50. Jubiläum des Konzils bietet Anlass, sich erneut mit den Entscheidungen, Errungenschaften, mutigen Weichenstellungen und uneingelösten Hoffnungen des Zweiten Vatikanums auseinanderzusetzen. Die Ökumenische Rundschau möchte dazu einen Beitrag leisten: „Katholisch und ökumenisch. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil“ – lautet daher das Thema dieser Ausgabe. Unter drei Blickrichtungen soll die Überschrift beleuchtet werden.

Zunächst schauen vier Autorinnen und Autoren von außen auf das Vermächtnis des Konzils: Welche Folgen hatte das Konzil für die Ökumene? Wie beurteilen die anderen Kirchen das Konzil und seine Texte und wel-

che Relevanz haben diese aus ihrer konfessionellen Sicht? Auf sehr unterschiedliche Weise wurden diese Fragen aufgegriffen. Die Anglikanerin *Clare Amos* stellt dar, wie z. B. die durch die Liturgiekonstitution angestoßenen Reformen auch das gottesdienstliche Leben der Kirche von England beeinflusst und verändert haben und wirft die Frage auf, ob das Zweite Vatikanische Konzil nicht sogar die heutige Gestalt des weltweiten Anglikanismus geprägt hat. Aus alt-katholischer Perspektive nimmt *Günter Eßer* eine Relecture von *Lumen gentium* vor. Zentrale Passagen der Kirchenkonstitution werden kommentiert und die für Alt-Katholiken vorhandenen ekklesiologischen Spannungen herausgearbeitet. Der orthodoxe Beitrag stammt aus der Feder von *Evgeny Pilipenko*. Er stellt dar, welche Ansätze des Konzils zur weiteren Annäherung von Orthodoxie und Katholizismus beitragen können und welche Punkte der Konzilstexte der Orthodoxie Schwierigkeiten bereiten. Der Mennonit *Neal Blough* schließlich nimmt die Erklärung *Dignitatis humanae* zum Anlass, die Geschichte der Lehre von der Religionsfreiheit bzw. den langen Mangel an einer solchen im Christentum nachzuzeichnen.

Es folgen drei römisch-katholische Beiträge, die sozusagen von innen das Konzil betrachten: *Massimo Faggioli* hat das Thema „Die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Zukunft des ökumenischen Dialogs" bearbeitet. Brandaktuell sind dabei seine Überlegungen, wie sich die bisherige Auslegung des Vatikanums durch Benedikt XVI. im Pontifikat von Papst Franziskus verändern könnte. Um das Verhältnis von Konzilstexten und Kirchenrecht geht es in dem Aufsatz von *Myriam Wijlens*. Welche gegenseitigen Herausforderungen ergeben sich und wie können die Rechtsstrukturen dazu beitragen, dass die römisch-katholische Kirche in Übereinstimmung mit ihrer Lehre leben kann? Als drittes noch ein Fallbeispiel: *Elzbieta Adamiak* skizziert die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in unserem Nachbarland Polen. Der Beitrag macht exemplarisch deutlich, wie sehr der jeweilige historisch-politische Kontext die Aneignung der Konzilsergebnisse beeinflusst.

Noch können wir etwas über den Geist des Konzils von Personen erfahren, die unmittelbar aus persönlichem Erleben über die Konzilszeit berichten können. Späteren Jubiläen wird dies aufgrund des großen zeitlichen Abstands nicht mehr möglich sein. Daher blicken in einem dritten Teil Zeitzeugen auf ihre eigenen Konzilserfahrungen zurück. Diese drei sehr persönlich gefärbten Berichte lassen einen Konzilsberichterstatter und späteren römisch-katholischen Bischof (*Paul-Werner Scheele*), einen evangelischen Ökumeniker (*Günter Gaßmann*) sowie eine römisch-katholische Theologin, die sich bereits während des Konzils für die Zulassung von Frauen ins Priesteramt einsetzte (*Josefa Theresia Münch*), zu Wort kommen.

Im „kleingedruckten Teil“ des Heftes wird das Thema nochmals aufgegriffen durch einen Bericht von *Serena Noceti* über die internationale Tagung „Theologinnen lesen das Zweite Vatikanum neu“ sowie eine Rezension und weitere Literaturhinweise. Verwiesen sei schließlich noch auf einen Beitrag von *Jaroslav Vokoun* zum Via-media-Konzept J. H. Newmans und einen Bericht der letzten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Ecumenical Research Forum sowie auf den Vortrag „40 Jahre Leuenberger Konkordie“ von *Dieter Heidtmann*.

Im Namen des Redaktionsteams wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre

Oliver Schuegraf

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Anglikanische Kirche



Clare Amos[1]

In den Räumen des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog (PCID) in Rom hängt ein Gemälde, dessen Anblick mir eine diebische Freude bereitet. Unter anderem weil ich weiß, dass es meine römisch-katholischen Kollegen in große Verlegenheit bringt! Ich vermute, das Gemälde ist eine Auftragsarbeit und wurde zur Erinnerung an die Gründung des PCID nach dem Zweiten Vatikanum aufgehängt, obwohl der Rat natürlich ursprünglich unter dem etwas abschätzigen Namen „Sekretariat für Nicht-Christen" bekannt war. Das Bild zeigt Papst Paul VI. inmitten einer Vielzahl religiöser Führungspersönlichkeiten, darunter der damalige Erzbischof von Canterbury. Neben anderen christlichen Oberhäuptern waren in dieser Versammlung religiöser Führer auch eine beträchtliche Anzahl Vertreter nicht-christlicher Religionen anwesend. In vielen anderen Situationen wäre dies nicht weiter ungewöhnlich: so empfing der Papst z. B. im Oktober 2011 beim Treffen in Assisi eine Reihe christlicher Vertreter (die zu seiner Rechten saßen) und religiöse Führer aus anderen Religionen (die zu seiner Linken gesetzt wurden). Aber so wie dieses Bild in den Räumen des PCID aufgehängt ist, scheint es zu suggerieren, dass es in römisch-katholischer Sicht keinen wirklichen Unterschied zwischen „anderen" Christen und Anhängern anderer Religionen gibt. Die Absicht des Bildes, interreligiöse Offenheit zu zeigen, bewirkt so zugleich, dass ökumenischen

[1] Dr. Clare Amos ist Leiterin des ÖRK-Programms für Interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit; sie war zuvor Direktorin der Abteilung für Theologische Studien im Anglican Communion Office in London.

ÖR 62 (4/2013), S. 470–480

Empfindlichkeiten auf die Füße getreten wird. Für mich spiegelt das Bild sehr gut die Verhältnisse in der ersten Zeit nach dem Zweiten Vatikanum wider. Der durch das Konzil erweckte Geist des Großmuts traf manchmal in seinem Überschwang nicht recht das Ziel, wie der Geist aus der Flasche, der, sobald er in die Freiheit entlassen ist, in unerwartete Richtungen davonfliegt.

In Wirklichkeit nahmen die Anglikaner natürlich während des Zweiten Vatikanischen Konzils eine äußerst privilegierte und ehrenvolle Stellung ein. Die Anglikaner sind tatsächlich die einzige Kirche bzw. Gemeinschaft, die in *Unitatis redintegratio*, dem Dekret über den Ökumenismus, in besonderer Weise hervorgehoben und namentlich genannt wird. Es heißt dort in § 13: „Unter denjenigen von ihnen [d. h. Kirchen oder konfessionellen Gemeinschaften], bei denen katholische Traditionen und Strukturen zum Teil fortbestehen, nimmt die Anglikanische Gemeinschaft einen besonderen Platz ein." Es waren für das Konzil drei anglikanische Beobachterplätze vergeben worden, von denen einer der als persönlicher Vertreter des Erzbischofs von Canterbury geltende Bernard Pawley innehatte. In der Vorbereitungsphase des Konzils hatte im Dezember 1960 ein Besuch von Erzbischof Geoffrey Fisher bei Papst Johannes den Weg zur Ernennung von Pawley als anglikanischem Verbindungsbeauftragten in Rom vorbereitet und dieser nahm seine Stelle bereits vor Beginn des Konzils ein. Da der Besuch von Fisher der erste Besuch eines Erzbischofs von Canterbury bei einem Papst in Rom seit 1381 war, stellte dies bereits einen sichtbaren Durchbruch dar, auf den das Zweite Vatikanum und die spätere Begeisterung vieler Anglikaner für eben dieses aufbauen konnten.

So war ein unbestrittenes Ergebnis des Zweiten Vatikanums die Schaffung geregelter bilateraler ökumenischer Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft. Vor diesem Anstoß durch das Konzil wären Gespräche, in denen eine offizielle römisch-katholische Delegation mit Vertretern einer anderen westlichen christlichen Gemeinschaft auf gleicher Augenhöhe zusammenkommt, undenkbar gewesen. Und der bilaterale Dialog kam nach dem Ende des Konzils im Dezember 1965 überraschend schnell in Gang. Im März 1966 stattete Michael Ramsey, der damalige Erzbischof von Canterbury, Papst Paul VI. einen Besuch ab. Während dieses Besuches kam es zu drei bedeutsamen Ereignissen, von denen jedes für sich schon bahnbrechend war. Das erste war die offizielle Einweihung des anglikanischen Zentrums in Rom, das verschiedene Aufgaben übernehmen sollte, vor allem die römischen Katholiken näher mit dem Anglikanismus bekannt zu machen. Das zweite war das Geschenk, das Papst Paul VI. Erzbischof Ramsey überreichte, nämlich den Bischofsring, den er als Erzbischof von Mailand getragen hatte.

Dieses Geschenk wurde von Ramsey und den nachfolgenden Erzbischöfen von Canterbury stets hoch geschätzt, und der Ring wird üblicherweise vom Erzbischof bei einem Besuch in Rom getragen. Was immer den Papst genau zu diesem Geschenk bewogen haben mag, die Anglikaner haben es allgemein als eine stillschweigende Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Ordinationen von Seiten der römisch-katholischen Kirche angesehen – trotz der Aussage von *Apostolicae curae*, diese seien „null und nichtig". Das dritte Ereignis war die „Gemeinsame Erklärung" von Papst Paul VI. und Erzbischof Ramsey vom 24. März 1966. Es ist darin die Rede von einer „neuen Atmosphäre" und der Absicht „zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft einen ernsthaften Dialog einzuleiten, der, auf das Evangelium und die alten gemeinsamen Überlieferungen gründend, zu jener Einheit in der Wahrheit führen möge, für die Chris-tus gebetet hat".[2] Im Dialog nun sollte es sowohl um theologische wie auch Fragen praktischer Natur gehen. Der durch diesen Besuch und die Erklärung ausgelöste neue Schwung führte dann zur Gründung der Gemeinsamen Anglikanisch/Römisch-katholischen Vorbereitungskommission, die 1968 einen Bericht vorlegte (den Malta-Bericht), und weiterhin zur Gründung der ARCIC (Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Kommission), die 1970 ihre Arbeit aufnahm und bislang drei deutlich unterschiedene Entwicklungsphasen durchlaufen hat. Das anfängliche Entwicklungstempo war – jedenfalls nach kirchlichen Maßstäben, die Fortschritt eher nach der Maßgabe der Geschwindigkeit einer großen Schildkröte messen – beinahe atemberaubend. Vor allem beeindruckt mich der ehrgeizige Titel des Berichts von dem ersten Treffen der Vorbereitungskommission im Jahre 1967: Erste Schritte zur Wiederherstellung der vollen Einheit; Festlegung der Dialogthemen. Für mich als junge Erwachsene waren diese frühen 1970er Jahre eine aufregende Zeit. Ich war beteiligt an ökumenischen Treffen zwischen Anglikanern und römischen Katholiken an der Universität in Cambridge und studierte dann dank eines ökumenischen Stipendiums an einer römisch-katholischen Einrichtung (École Biblique de Jérusalem). Es war sicher meine stillschweigende Erwartung, und die vieler anderer, mit denen ich zu tun hatte, dass innerhalb von zehn oder zwanzig Jahren irgendeine Form der organisatorischen Einheit zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anglikanischen Kirchen er-

[2] Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd.1 (DWÜ 1), hg. v. *Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer*, Frankfurt a. M. 1983, 191.

reicht werden würde.

Heute, vierzig Jahre später, erscheint diese Vision im Rückblick hoffnungslos idealistisch. Sicher, der bilaterale theologische Dialog der ARCIC hat einige bedeutende Ergebnisse zustande gebracht: Die von ARCIC 1 zwischen 1970 und 1981 erarbeiteten Dokumente über die Eucharistie, das Amt und die Autorität wurden in der Folge von beiden Kirchen offiziell angenommen – in einigen Fällen nach weiteren Klärungen – und haben einen beträchtlichen und weitreichenden Einfluss ausgeübt. Dies war bei den von ARCIC 2 (1986–2005) vorgelegten Dokumenten weniger der Fall, die eine Vielfalt von Themen bearbeiteten, von denen manche (z. B. die Stellung Marias) wohl nicht für alle Anglikaner von fundamentaler Bedeutung waren. Wir stehen jetzt am Beginn der Arbeit von ARCIC 3, die sich wohl vor allem Fragen der Anthropologie widmen wird. Zusätzlich wurde 2001, nach einem Treffen von römisch-katholischen und anglikanischen Bischöfen im Jahr 2000 in Mississauga, Kanada, neben der theologisch orientierten ARCIC ein neues bilaterales Gremium mit repräsentativen römisch-katholischen und anglikanischen Bischöfen als Mitgliedern geschaffen: die Internationale Anglikanisch/Römisch-katholische Kommission für Einheit und Sendung (IARCCUM). Die Hauptaufgabe dieses Gremiums ist es, die bereits erzielte theologische Übereinstimmung zwischen den beiden Kirchen zu bedenken und konkrete Vorschläge zu machen, wie die beiden Kirchen in ihrer Mission für die Welt zusammenarbeiten können. So wird es in dem IARCCUM-Bericht „Zusammenwachsen in Einheit und Sendung“ von 2007 dargelegt. Es ist bemerkenswert, dass die ursprüngliche Versammlung in Mississauga die Kirchen aufgerufen hatte, „in eine neue Phase unserer Beziehungen einzutreten, die gekennzeichnet ist durch eine ‚Gemeinschaft des gemeinsamen Engagements für unsere gemeinsame Mission in der Welt (vgl. Joh 17,23)‘“, dass aber als dann 2007 der Bericht veröffentlicht wurde, es hieß, aufgrund der Kontroversen innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft, insbesondere über Fragen der Sexualität, sei jetzt nicht der richtige Zeitpunkt, in diese vorgeschlagene „neue Phase“ einzutreten.[3] Alles in allem zeigt das IARCCUM-Modell, mit seiner Fragestellung: Was können wir bereits zusammen tun?, den mehr praktisch und pragmatisch ausgerichteten Zustand der gegenwärtigen Beziehungen mit dem römischen Katholizismus.

So wichtig die Entwicklung organisatorischer bilateraler Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Ge-

[3] Vgl. Growing Together in Unity and Mission. An Agreed Statement by the International Anglican–Roman Catholic Commission on Unity and Mission, London 2007, §§ 5–7.

meinschaft auch gewesen ist, sie stellt nur einen kleinen Teil des Einflusses des Zweiten Vatikanums auf den Anglikanismus dar. Von wahrscheinlich sehr viel größerer Bedeutung ist die Wirkung des Konzils auf das innere Leben und den Gottesdienst verschiedener anglikanischer Kirchen in der ganzen Welt. Ich habe hier vor allem die Kirche von England im Blick, aber es hat ähnliche, wenn auch vielleicht weniger dramatische Veränderungen in einer Reihe von anderen anglikanischen Kirchen gegeben. Zur Zeit meiner Kindheit, in den 1950er und frühen 1960er Jahren, gehörten zum Gottesdienst am Sonntag in den Gemeinden der Kirche von England normalerweise die Matins (Morgengebet) und der Evensong (Abendgebet). Das waren die Hauptgottesdienste an diesem Tag, die von der Mehrzahl der treuen Gottesdienstteilnehmer regelmäßig besucht wurden. Dazu kam ein „früh" (gewöhnlich um 8 Uhr) abgehaltener Gottesdienst, in dem die Heilige Kommunion nach der Ordnung des Book of Common Prayer gefeiert wurde und den die besonders Frommen vielleicht einmal im Monat besuchten. In einer Minderheit von Kirchen, die stolz auf ihre anglo-katholische Tradition waren, war die Heilige Kommunion, die gewöhnlich hier als „Messe" bezeichnet wurde, der Hauptsonntagsgottesdienst, der gemäß der besonderen Tradition der betreffenden Kirche und je nach Vorliebe des Zelebranten entweder nach dem römischen Ritus (in lateinischer Sprache) oder dem English Missal gefeiert wurde.

Heutzutage ist die Liturgie des Sonntagsgottesdienstes in den meisten Gemeinden der Kirche von England eine deutlich andere. Mit der Ausnahme von einigen entschlossen konservativen evangelikalen Gemeinden, für die der Beibehalt von Morgen- und Abendgebet (entweder traditionell nach dem Book of Common Prayer oder mehr informell) Ehrensache ist, feiert die große Mehrheit der anglikanischen Kirchen in England wenn möglich die Heilige Kommunion (heutzutage oft als „Eucharistie" bezeichnet) als den Hauptsonntagsgottesdienst. Ich sage „wenn möglich", denn die Umstrukturierungen der Gemeinden und der relative Mangel an ordinierten Priestern führen dazu, dass der Sonntagsgottesdienst manchmal von Laien geleitet werden muss, was natürlich die Feier der Kommunion, außer im Falle aufbewahrter Sakramente, unmöglich macht. Auf jeden Fall ist die Kommunion/Eucharistiefeier der weithin anerkannte normative Standard des anglikanischen Sonntagsgottesdienstes. Es besteht nun eine sehr deutliche Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution *Sacrosanctum concilium* vorgeschlagen wurde und dieser liturgischen Erneuerung innerhalb der Kirche von England. Es trifft zwar zu, dass die Diskussion über das Wesen und den Vorrang der Eucharistie in einigen anglikanischen Kreisen bereits vor dem Zweiten Vatikanum begonnen hatte – die Veröffentlichung

des einflussreichen Buches des anglikanischen Mönches Gregory Dix "The Shape of Liturgy" im Jahr 1945 war hier ein bedeutender Meilenstein – aber es waren zweifellos die Reformen in der römisch-katholischen Liturgie durch das Zweite Vatikanum, die es ermöglichten, dass die liturgischen Einsichten Dix' und anderer von den englischen anglikanischen Gläubigen an der Basis bereitwillig aufgenommen wurden. Sobald die Erneuerung der römisch-katholischen Liturgie in Gang gekommen war – mit der Ermutigung zum Gebrauch der Muttersprache, der nach Westen ausgerichteten Zelebration, die die beidseitige Einbindung von Priester und Volk widerspiegelt, und dem häufigeren und vielfältigen Gebrauch der Bibel im Gottesdienst – erschien es vielen Anglikanern nicht länger unstatthaft „päpstlich", die wöchentliche Kommunionfeier in den Mittelpunkt des Gottesdienstes der anglikanischen Gemeinde zu stellen. Dies wiederum beflügelte den Prozess der liturgischen Erneuerung in der Kirche von England, der in den späten 1960er Jahren mit den "Series 1" und "Series 2" begann, in den 1970er Jahren mit der "Series 3" fortgesetzt wurde und 1980 zu der Veröffentlichung des als Meilenstein anzusehenden *Alternative Service Book* führte – und gegenwärtig seinen letzten Stand mit der Autorisierung des in mehreren Bänden vorliegenden *Common Worship* am Anfang des neuen Jahrtausends erreicht hat. Diese Erneuerungen der anglikanischen Liturgie und die bilateralen Diskussionen über die Eucharistie, die Teil der Arbeit von ARCIC 1 waren, beeinflussten sich gegenseitig. Heute, im Jahre 2013, würde ein Außerirdischer bei einem Besuch vieler anglikanischer und römisch-katholischer Kirchen an einem Sonntag beobachten können, wie ähnlich – und nicht wie unterschiedlich – ihre Gottesdienste sind.

Dieser grundlegende und sehr bedeutsame Wandel des anglikanischen Gottesdienstes zeitigte eine Reihe von Folgen, von denen einige beabsichtigt, andere hingegen vielleicht unbeabsichtigt und (nach Ansicht mancher) eher negativ waren.

Die erste Veränderung betrifft den Gebrauch der Bibel im Gottesdienst. Um die Vielfalt der im Gottesdienst verwendeten biblischen Texte zu erweitern, veröffentlichte die römisch-katholische Kirche 1969 ein Sonntagslektionar mit einem dreijährigen Turnus, dessen Hauptmerkmal es ist, dass jedes Kirchenjahr einem der synoptischen Evangelien als Leitevangelium gewidmet ist. 1981 erfolgte eine geringfügige Revision dieses Lektionars. Die Kirche von England entwickelte gleichfalls, wie auch andere Kirchen in England, Lektionarien für den Sonntagsgottesdienst. Nach verschiedenen Versuchen mit zweijährigen und vierjährigen Lektionarien einigte man sich in der Kirche von England schließlich auf den Gebrauch eines dreijährigen Lektionars. Das dreijährige Lektionar der Kirche von

England basiert direkt auf dem römisch-katholischen Lektionar, das von einer Arbeitsgemeinschaft protestantischer Kirchen in Nordamerika leicht überarbeitet wurde, mit dem Ergebnis des sogenannten "Revised Common Lectionary", welches dann wiederum weiter leicht überarbeitet wurde, um den Besonderheiten der Kirche von England Rechnung zu tragen. Im Wesentlichen aber geht der heutige Gebrauch der Bibel im Sonntagsgottesdienst auf Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurück.

Dies hat allerdings einige Folgen. Da mittlerweile die Kommunion/Eucharistie in vielen anglikanischen Kirchen im Mittelpunkt des sonntäglichen Gottesdienstes steht, wird nun sehr viel weniger aus dem Alten Testament gelesen und von den Sonntagsgottesdienstbesuchern gehört, als dies früher der Fall war und die Gläubigen in der Mehrzahl das Morgen- oder Abendgebet besuchten. Es gibt auch sehr viel weniger Gelegenheiten, die Psalmen zu hören und vor allem zu singen, da diese heute, außer vielleicht in Kathedralen und Colleges, immer weniger Aufnahme in den anglikanischen Gottesdienst finden. Obwohl das anglikanische dreijährige Sonntagslektionar neben einem Text aus den Briefen oder aus einem Evangelium auch eine alttestamentliche Lesung vorschlägt, wird diese recht oft aus Zeitgründen weggelassen. Und selbst wenn aus ihm gelesen wird, wird normalerweise eine Stelle aus dem Alten Testament gewählt, die „in Beziehung" zu dem Tagesthema aus dem Evangelium steht. Dies bringt es unvermeidlich mit sich, dass das Alte Testament tendentiell aus einer christologischen Perspektive verstanden wird, statt es in seiner „Eigenständigkeit" zu würdigen – so wie es im Morgen- und Abendgebet der Fall war und ist. Andererseits hat die jährliche Verwendung jeweils eines synoptischen Evangeliums als Leitevangelium bei anglikanischen wie auch anderen Christen zu einem wachsenden Interesse an den Evangelisten als kreativen Theologen geführt, deren eigene theologische Anliegen zu kennen lohnt.

Eine weitere Konsequenz aus dem Vorrang, den nun die Eucharistie im anglikanischen Gottesdienst bekommen hatte, war die Notwendigkeit, über die Formen des anglikanischen Amtes (sowohl des ordinierten Amtes als auch des Laienamtes) neu nachzudenken. So gibt es eine wachsende Zahl von nebenberuflichen ehrenamtlichen Priestern (NSMs – non-stipendiary ministers), was sicher zum Teil darauf zurückzuführen ist, dass Priester benötigt werden, die der Kommunion vorstehen können. Und auf der anderen Seite sind im Bezug auf das „historische" anglikanische Laienamt des Lektors (vormals Laienlektor genannt) einige schwierige Fragen zu lösen. Denn die Lektoren konnten und können traditionellerweise das Morgengebet und das Abendgebet halten und predigen, aber sie können nicht

der Kommunion vorstehen. Innerhalb der Kirche von England scheint sich deshalb die Frage zu stellen, ob solche Laienlektoren auf lange Sicht noch eine Existenzberechtigung haben, und viele Lektoren betrachten in wachsendem Maße ihre Lektorentätigkeit als Zwischenstufe auf dem Weg zu einem nebenberuflichen Priesteramt (NSM).

Eine weitere, wenngleich nicht zahlenmäßig erfassbare Folge des liturgischen Wandels der Kirche von England war die Veränderung im Verhältnis der Kirche von England zu dem Land England selbst, dessen „Staatskirche" sie ist. Dass die Kommunion nun die Norm bei den Sonntagsgottesdiensten geworden ist, stellt für die schwer fassbare Masse der nominellen Anglikaner, die die Kirche von England allein aufgrund ihres Englischseins schon als „ihre" Kirche betrachten (vorausgesetzt diese fordert nicht zu viel von ihnen), eine Herausforderung dar. Die volle Teilnahme an der Heiligen Kommunion fordert jedoch ihrem Wesen nach etwas Verbindliches von den Gottesdienstbesuchern, womit einige dieser kirchlich nicht so Verbundenen ihre Schwierigkeiten haben. Es ist spürbar, dass sich die Kirche durch die Vorherrschaft der Kommunion in eine „Mitglieder"-Organisation verwandelt hat, statt eher eine umfassende religiöse Heimat für die Bewohner Englands zu sein. Damit könnte zusammenhängen, dass in den letzten zehn Jahren die Mitgliederzahl der Kathedralgemeinden gewachsen ist. Die Kathedralen sind heutzutage die Hauptorte, wo Matins und besonders der Evensong weiterhin regulär gefeiert werden. Sie sind deshalb Orte, wo Menschen, die vor einem zu großen Engagement zurückscheuen, halbanonym an einem Gottesdienst teilnehmen können, ohne sich unbedingt binden zu müssen.

Eine weitere Folge des Zweiten Vatikanums war paradoxerweise die Schwächung der Stellung des traditionellen Anglo-Katholizismus innerhalb der Kirche von England. Dies trifft besonders auf den anglikanischen Papalismus zu, der früher alle römischen Eigenheiten möglichst genau zu imitieren suchte. Man hat den Eindruck, dass die römisch-katholische Kirche durch das Konzil viele Anglo-Katholiken hinter sich gelassen und ihre Existenzberechtigung untergraben hat: wie können solche Anglo-Katholiken auf ihr Festhalten an allen römischen Eigenheiten stolz sein, wenn Rom selbst sich dieser Dinge entledigt und Gottesdienstformen entwickelt hat, die denen, die an den meisten Sonntagen in vielen Kirchen in England gefeiert werden, bemerkenswert ähnlich sind? Man hat wirklich den Eindruck, dass durch das Zweite Vatikanum der Anglo-Katholizismus als eine eigenständige Richtung innerhalb der Kirche von England an Impetus verloren hat. Er hat in den letzten Jahren versucht, sein Profil wiederzugewinnen, aber größtenteils durch die Konzentration auf von anderen als „negativ" empfundenen Ziele, wie etwa den Widerstand gegen die Frauen-

ordination.

Es ist hier kein Raum, um detailliert den vielfältigen Wegen nachzugehen, durch die das Zweite Vatikanum den Anglikanismus beeinflusst hat. Ich möchte jedoch ein Beispiel anführen, das mit meiner eigenen beruflichen Tätigkeit zusammenhängt. Und dies wird mich dann zu meiner abschließenden Frage führen, ob nicht das Zweite Vatikanum (wenigstens teilweise) verantwortlich ist für die Neugestaltung der Organisationsstruktur der Anglikanischen Kirche.

Das Beispiel: die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die 1965 veröffentlicht wurde, war von außerordentlichem Einfluss auf die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen. Sie stellte gewissermaßen auch für andere Christen, einschließlich Anglikanern (und christlichen Organisationen wie dem ÖRK) eine Legitimation dar, institutionelle Beziehungen mit Menschen anderen Glaubens aufzubauen. Man könnte sehr gut aufzeigen, wie diese Entwicklung innerhalb des anglikanischen Kontexts während der Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanum vonstatten ging. Interreligiöse Beziehungen sind ihrer Natur nach international ausgerichtet und darum betrafen diese Entwicklungen auch ebenso die internationale Anglikanische Gemeinschaft, was sich sehr gut in dem Bericht *The Way of Dialogue*, der auf der Lambeth-Konferenz 1988 vorgelegt wurde, widerspiegelt.

Meine abschließende Frage ist nun: Wie weitgehend hat Vatikanum II wirklich die Entwicklung und die Organisation der Anglikanischen Gemeinschaft beeinflusst? Ich habe dem vorliegenden Aufsatz bewusst den Titel „Das Zweite Vatikanische Konzil und die Anglikanische Kirche" gegeben, obwohl es natürlich gegenwärtig kein Gebilde wie „*die* Anglikanische Kirche" gibt. Es gibt die Kirche von England und es gibt die Anglikanische Gemeinschaft, der 38 selbstständige anglikanische Kirchen angehören. Geschichtlich gesehen ist es keineswegs sicher, dass die Anglikaner früher, wenigstens die in der Kirche von England, die Aufgabe des Anglikanismus darin gesehen haben, eine „Weltgemeinschaft" zu bilden. In einem 1936 veröffentlichen Buch beschrieb der nachmalige Erzbischof von Canterbury, Michael Ramsey, eine beeindruckende Vision der Berufung des Anglikanismus:

„Obwohl die Anglikanische Kirche ihre Daseinsberechtigung durch ihre Geschichte erweist, durch ihr beeindruckend ausgewogenes Zeugnis vom Evangelium, von der Kirche und von solider Gelehrsamkeit, liegt ihre größere Daseinsberechtigung doch darin, dass sie durch ihre eigene Geschichte auf etwas verweist, von dem sie nur ein Bruchstück ist. Ihre Legitimation liegt in ihrer Unvollständigkeit, mit all der Anspannung und

Mühsal in ihrem Inneren. Sie ist plump und unordentlich; sie lässt Aufgeräumtheit und Logik vermissen. Denn sie ist nicht gesandt, um sich selbst als die ‚beste Art des Christentums' zu empfehlen, sondern um durch ihre Gebrochenheit selbst auf die Universalkirche hinzuweisen, in die alle hineingestorben sind."[4]

Diese Vision Ramseys fand vielleicht ihren realen Ausdruck in den ökumenischen Entwicklungen der späten 1940er Jahre in Südindien, in denen die Anglikaner eine wichtige Rolle spielten und die schließlich zur Entstehung der Church of South India führte. Würde dies der Weg des Anglikanismus sein: in den 1950er und 1960er Jahren unabhängig geworden Ländern Afrikas und Asiens Fuß zu fassen, um dann als unterscheidbare Kirche abzusterben, als Teil einer ökumenischen nationalen Einheit?

Und dann kam das Zweite Vatikanische Konzil – und das Bestreben der römisch-katholischen Kirche, weltweite christliche Partner zu finden, mit denen sie in einen bilateralen Dialog eintreten konnte. Dazu kam, dass Rom das ziemlich zwiespältige Wesen des Anglikanismus nie verstanden hat. Die römisch-katholische Kirche war geneigt, den Beziehungen mit der Kirche von England (und dem Erzbischof von Canterbury) Vorrang einzuräumen, weil sie bestrebt war, ein Spiegelbild ihres international ausgerichteten aber zentralisierten Kirchenmodells zu konstruieren, im Falle des Anglikanismus eines Gebildes, das auf London und Canterbury statt auf Rom konzentriert war. Ich finde es aufschlussreich, dass die Erklärung zum ersten Treffen der Gemeinsamen Anglikanisch/Römisch-katholischen Vorbereitungskommission in Gazzada, Italien, 1967, kurz nach dem folgenreichen Besuch Michael Ramseys in Rom, mit den Worten beginnt: „Nach 400 Jahren der Trennung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Kirche …" Als dann im Jahr darauf der die Gespräche zusammenfassende Malta-Bericht veröffentlicht wurde, war die Bezeichnung „Anglikanische Kirche" in „Anglikanische Gemeinschaft" korrigiert worden. Es ist dies ein Beispiel für die Unsicherheit, die sowohl auf römisch-katholischer wie auf anglikanischer Seite herrschte, wie denn genau dieses „wilde Tier" namens Anglikanismus zu begreifen sei und wie man denn nun die Beziehung zwischen der Kirche von England und der übrigen anglikanischen Welt zu verstehen habe. Es ist jedoch, glaube ich, kein Zufall, dass während des ersten Jahrzehnts nach dem Zweiten Vatikanum solche entscheidenden Strukturen der anglikanischen Gemeinschaft entstanden sind wie das Anglican Consultative Council, und dass zahlreiche

3 *Michael Ramsey:* The Gospel and the Catholic Church, Reissue edition, Peabody 2009, 188.

selbstständige und eindeutig anglikanische Kirchen in den unlängst unabhängig gewordenen Ländern Asiens und Afrikas gegründet wurden. Das Church of South India-Modell als Ziel des Anglikanismus ist in Ungnade gefallen. Und ist damit nun tatsächlich ein Ergebnis der neuen Hinwendung der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenismus die Herausbildung des Anglikanismus als eines internationalen Gebildes in Gestalt der Anglikanischen Gemeinschaft, damit diese der gewünschte und passende ekklesiologische Bettgenosse für die größte und internationalste Kirche unserer Welt sei?

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Alt-Katholische Kirche und Zweites Vatikanisches Konzil



Günter Eßer[1]

I. Vor dem Konzil: Vorsichtiger alt-katholischer Optimismus

Das Positive zuerst: Ohne das Zweite Vatikanische Konzil und seine Öffnung zur Ökumene hin hätte es auch keinen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Alt-Katholischen Kirchen der Utrechter Union gegeben. Ohne das Zweite Vatikanische Konzil wäre es beim bisherigen Nebeneinander und der damit verbundenen Nichtbeachtung geblieben. Denn für die Alt-Katholiken hatte die römisch-katholische Kirche durch die Papstdogmen von 1870 als *Papstkirche* den Konsens mit Lehre und Struktur der in ihrem Hauptstrom ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends aufgegeben, und umgekehrt galten der römischen Kirche die Alt-Katholiken als halbe Protestanten und durch die Ablehnung der Papstdogmen als Häretiker. Außerdem waren sie kleine Kirchen und von daher eine zu vernachlässigende Größe. Die *Kirche von Utrecht,* gewissermaßen die alt-katholische Mutterkirche, hatte zudem seit Beginn des Schismas mit Rom 1723 ihre eigene Geschichte. Die Gründe, die zur Trennung geführt hatten, waren eher rechtlicher Natur. Seit 1723 wurde jede Wahl und jede Weihe eines neuen Erzbischofs von Utrecht und der anderen Bischöfe offiziell in Rom angezeigt. Die Antwort Roms war jedes Mal die gleiche: Exkommunikation.[2] War also von diesem neuen Konzil aus alt-katholischer Sicht wirklich etwas Neues zu erwarten?

[1] Prof. Dr. Günter Eßer ist seit 1998 Lehrstuhlinhaber für Alt-Katholische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.

[2] Ab 1892, also drei Jahre nach Gründung der *Utrechter Union* und nicht ohne Druck der Bischöfe Eduard Herzog (Christkatholische Kirche der Schweiz) und Joseph Hubert Reinkens (Bischof der deutschen Alt-Katholiken) wurde diese Anzeige unterlassen. Auf der Sitzung der IBK 1892, nach der Weihe von Erzbischof Gul, teilte der Erzbischof mit, dass

Überrascht und auch gerührt zeigte sich der alt-katholische Erzbischof von Utrecht und Vorsitzende der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK), Andreas Rinkel, über den Besuch des Sekretärs des vatikanischen Einheitssekretariats, Johannes Willebrands,[3] am 13. Juni 1962. Bei diesem Besuch wurde auch die Möglichkeit erörtert, Beobachter zum Konzil zu entsenden.[4] Die IBK nahm die Einladung an.[5]

Die Stimmung der Alt-Katholiken am Vorabend des Konzils kann mit abwartend, aber nicht ohne Hoffnung auf Verbesserung der bilateralen Beziehungen charakterisiert werden. Urs Küry, der damalige Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, brachte diese Stimmung in seinem *Wort zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, das am 7. Oktober 1962 in allen christkatholischen Kirchen der Schweiz verlesen wurde, wohl treffend zum Ausdruck. Er sprach darin von der Einladung zur Entsendung eines eigenen alt-katholischen Beobachters zum Konzil. Dies sei Ausdruck dafür, dass sich das Klima zwischen den beiden Kirchen wesentlich gebessert habe. Gleichzeitig warnt er aber auch vor einer Euphorie, da die Kurie mehrfach erklärt habe, das Konzil werde am Bestand der Dogmen – und hier sind natürlich aus alt-katholischer Sicht in erster Linie die Papstdogmen von 1870 gemeint – nichts ändern. Die Alt-Katholiken seien

ein Großteil der holländischen Geistlichkeit wünsche, dass die Weihe dem Papst als „Mittelpunkt der Einheit" angezeigt werden sollte. Bischof Reinkens lehnte dies strikt ab mit der Begründung, mit einem öffentlichen Ketzer könne und dürfe man als katholischer Bischof keine Gemeinschaft suchen, um nicht den Anschein zu erwecken, man sympathisiere selbst mit solchen Ansichten (vgl. *Fred Smit:* Die weitere Entwicklung der Utrechter Union [der altkatholischen Bischöfe] von 1889 bis 1909, in: IKZ 79 [1989], 104–135; hier: 110 f). – Das änderte sich erst 1969, also bereits nach Ende des Konzils und nach Aufnahme des Dialogs zwischen beiden Kirchen, als Papst Paul VI. Marinus Kok anlässlich seiner Weihe zum Erzbischof-Koadjutor von Utrecht am 7.12.1969 ein Glückwunschschreiben und ein Weihegeschenk überbringen ließ. Außerdem nahm mit Bischof Möller von Groningen erstmalig auch ein römisch-katholischer Bischof an einer alt-katholischen Bischofsweihe teil (vgl. IKZ 60 [1970], 201).

3 Johannes Willebrands (1909–2006), 1960 von Papst Johannes XXIII. zum Sekretär des neu geschaffenen Sekretariats für die Einheit der Christen berufen, 1969–1989 wurde er selbst als Nachfolger von Kardinal Bea SJ dessen Präsident, 1969 Erhebung zum Kardinal, 1975–1983 zusätzlich Erzbischof von Utrecht.

4 Vgl. *Jan Visser:* Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Utrechter Union aus altkatholischer Sicht, in: *Hans Gerny, Maja Weyermann* (Hg.): Die Wurzel aller Theologie: *Sentire cum ecclesia.* FS zum 60. Geburtstag von Urs von Arx, Bern 2003, 309–325, hier: 309.

5 Vgl. IKZ 52 (1962), 279. Die Bischofskonferenz entsandte Dr. Maan, Kanonikus an der alt-katholischen Gertrudis-Kathedrale als offiziellen Beobachter. Für die 2. Konzilssession 1963 nahm Prof. Werner Küppers aus Bonn und für die 3. Konzilssession Pfr. Herwig Aldenhoven aus der Schweiz im Auftrag der IBK die Aufgabe des alt-katholischen Beobachters wahr (vgl. *Angela Berlis*: Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine alt-katholische Perspektive, in: Bulletin ET 17 [2006], 67–77, hier: 70, Anm. 6).

deshalb zur Treue gegenüber des Auftrages verpflichtet, die ihnen innerhalb der gesamten Christenheit übertragen worden sei, nämlich wie die Orthodoxen und die Anglikaner „an der katholischen Wahrheit in ihrer ursprünglichen Gestalt, am Glauben und an der Verfassung der alten und einen Kirche“ festzuhalten.[6]

Trotz dieser alt-katholischen Zurückhaltung ist Bischof Küry aber auch nicht ohne Hoffnung, da er bei vielen Theologen und Laien innerhalb der römisch-katholischen Kirche den großen Wunsch nach Reformen erspürte, „die ganz in der Richtung derjenigen liegen, die in der altkatholischen Kirche weitgehend durchgeführt sind“.

Angesichts dieser „erstaunlichen Entwicklung“ fordert er deshalb die Gläubigen seiner Kirche auf, „den Verhandlungen des Konzils ihre volle, warme, brüderliche Anteilnahme entgegenzubringen“. Er mahnt im gleichen Atemzug vor „voreiliger, abschätziger Kritik, vor jeder [alt-katholischen] Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit“. Und er bittet um den Segen Gottes für die Konzilsväter und besonders auch für den Papst, „dem wir nach wie vor unter allen Bischöfen der Kirche den Primat der Ehre und des Dienstes zuerkennen …“.[7]

6 Vgl. *Urs Küry:* Ein Wort zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKZ (1962), 277 f, hier: 277.

7 Vgl. a. a. O., 277 f. Es ist wichtig zu betonen, dass die Alt-Katholischen Kirchen zwar Universalprimat und Unfehlbarkeit des Papstes als unvereinbar mit der Lehre der Alten Kirche ablehnen, aber ihm den Ehrenprimat als *„primus inter pares“* zuerkennen. Dies kommt im Gründungsdokument der Utrechter Union, der *„Utrechter Erklärung“* vom 24. September 1889 zum Ausdruck. Dort heißt es in Punkt 2: „Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend verwerfen wir die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 über die Unfehlbarkeit und den Universal-Episkopat oder die kirchliche Allgewalt des römischen Papstes. Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Conzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem primus inter pares [dem ersten unter gleichen] zugesprochen haben mit Zustimmung der ganzen Kirche des ersten Jahrtausends“ (hier zitiert nach: Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz [IBK], Beiheft zur IKZ 91 [2001], 25 f). Ein erstes Modell, wie eine Kirchengemeinschaft mit dem Bischof von Rom von alt-katholischer Seite aussehen könnte, wurde im Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission *„Kirche und Kirchengemeinschaft“* vorgelegt (vgl. Kirche und Kirchengemeinschaft, Frankfurt/Paderborn ^{2}2010, Abschn. 83–86).

II. Das Herzstück des Konzils: Lumen gentium
Unauflösbare Spannung zwischen zwei Ekklesiologien
Eine alt-katholische Relecture

Das Konzil hat viele Themen diskutiert und dazu wichtige Dokumente verabschiedet. Dazu gehört zweifellos das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* (UR), das das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf ein völlig neues Fundament stellte und bilaterale ökumenische Dialoge überhaupt erst möglich machte.

Neben diesem wegweisenden Dokument war für die Alt-Katholiken aber besonders die *Dogmatische Konstitution über die Kirche: Lumen gentium* (LG) von Interesse. Waren es ja hauptsächlich ekklesiologische Fragen, die zur Trennung geführt hatten. Gab es hier Änderungen in den bisherigen dogmatischen Positionen, die Hoffnung auf eine Annäherung machen konnten? Grundlage dieser alt-katholischen Relecture von *Lumen gentium* ist der ausführliche und kenntnisreiche Kommentar des ehemaligen Bonner alt-katholischen Theologen Werner Küppers in der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* (IKZ).[8] Dabei ist im ganzen Text eine nicht aufgelöste oder nicht auflösbare Spannung feststellbar. Es ist die Spannung zwischen zwei ekklesiologischen Entwürfen, die gerade hier in der Kirchenkonstitution aufeinanderprallen, einmal die kirchenrechtlich fixierte „Hierarchologie", wie Küppers dies bezeichnet, und der „christologische Ansatz aller legitimen Ekklesiologie", die auf das pastorale Anliegen des Konzils verweist.[9]

Doch zunächst auch hier für den alt-katholischen Betrachter eine Überraschung. Denn ohne Zweifel ist schon der Aufbau von *Lumen gentium* eine kleine ekklesiologische Revolution. Die Konstitution beginnt nicht mit dem klassischen hierarchischen Bild der Kirche, sondern tastet sich an das *Mysterium* heran, das die Kirche ist: Sie ist ganz auf Christus bezogen, Zeichen, Sakrament und Werkzeug, das der inneren Vereinigung mit Gott, aber auch der Einheit der Menschen dienen soll.[10] Zeichen und Werkzeug machen also in besonderer Weise den Dienstcharakter der Kirche deutlich. Und dieser Dienstcharakter ist aller hierarchischen Ausfaltung vorgeordnet.

8 *Werner Küppers:* Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche, in: IKZ 55 (1965), 69–101; 159–196; 56 (1966), 65–74. Neu gelesen und kommentiert werden dabei die ersten drei Kapitel von *Lumen gentium.*

9 Vgl. *Küppers,* in: IKZ 55 (1965), 71. Angela Berlis schreibt in diesem Zusammenhang von der „konziliar-altkirchlichen und der hierarchisch-rechtlichen spätrömischen Deutung des Papsttums" (vgl. *Angela Berlis*, a. a. O., 74).

10 Vgl. LG 1.

Bleibt dieser positive Ersteindruck? Werner Küppers, selbst für eine Session Konzilsbeobachter, sieht allerdings trotz des sehr zu begrüßenden Auftakts und der breiten biblisch-theologischen Fundierung der Kirche bereits in LG 8 einen ersten Stolperstein. Denn für den Betrachter ganz unvermittelt, wird hier der Primat Petri, das Weiterbestehen des petrinischen Primats im jeweiligen Bischof von Rom und die Definition der Kirche als eine verfasste und geordnete Gesellschaft, „die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird", hervorgehoben. D. h. mitten in den großartigen Überlegungen zum Mysterium der Kirche taucht die „traditionelle hierarchologische Sicht" auf, von der sich die Konzilsväter dann doch nicht trennen konnten oder wollten.[11]

Ist die römisch-katholische Kirche nun *die* Kirche Jesu Christi, wie dies konservative Kreise um Kardinal Ottaviani[12] vehement vertraten? Wohl mit Blick auf die angestrebte ökumenische Öffnung und die ökumenischen Gesprächspartner formuliert das Konzil hier nicht ein *est* im Sinne einer Totalidentifizierung von römisch-katholischer Kirche mit der Kirche Jesu Christi, sondern spricht im berühmten *subsistit* von „ihrer konkreten Existenzform in der katholischen Kirche". Dies bietet Raum für den Gedanken, dass auch außerhalb der römischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen".[13] Das wirkt – mit Verlaub gesagt – fast schon wie ein ökumenischer Eiertanz, denn einerseits wollten die Konzilsväter ökumenische Offenheit dokumentieren, andererseits war wohl die Angst nach wie vor groß, bei größeren Zugeständnissen, die selbst beanspruchte katholische Wahrheit preiszugeben. Aber das ist nur eine Vermutung.

Im zweiten Kapitel über die Kirche als *Volk Gottes* finden, so Küppers, die „progressiven" Konzilsväter Gehör. Theologen wie der französische Dominikaner Yves Congar,[14] die in der vorkonziliaren Zeit wegen ihrer *Volk Gottes Theologie* noch gemaßregelt, teilweise sogar mit Lehr- bzw. Publi-

11 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 86.

12 Alfredo Ottaviani (1890–1979), 1953 Kardinal, 1959 Sekretär des Heiligen Offiziums, danach erster Präfekt der Glaubenskongregation, der Nachfolgebehörde. Er gehörte zum konservativen Flügel des Konzils. Berühmt wurde seine Auseinandersetzung mit Kardinal Frings um die Aufstellung der Tageordnung des Konzils und der Zusammensetzung der Konzilskommissionen.

13 Vgl. *Küppers,* a. a. O., 87.

14 Yves Congar (1904–1995), Dominikaner und Dozent an der Ordenshochschule *Le Saulchoir* bei Paris. 1954–1956 Lehr- und Publikationsverbot, da er sich mit Positionen, die als extrem empfunden wurden, in der Bewegung der Arbeiterpriester engagierte. Nach seiner Rehabilitierung war er entscheidend mit bei der Vorbereitung des Vatikanischen Konzils engagiert, an dem er 1962–1965 als Experte teilnahm. 1994 wurde er von Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt.

kationsverbot belegt wurden, waren jetzt die Wegbereiter einer neuen Sicht der Kirche, die eben nicht die Hierarchie in den Vordergrund stellt, sondern die Gemeinschaft aller Getauften. Nach Küppers konnte gerade diese ekklesiologische Akzentverschiebung für die Zukunft und die Erneuerung der Kirche in mancher Hinsicht bedeutsamer und folgenschwerer werden als andere, vertrautere Begriffe wie der vom *Leib Christi*.[15] Für ihn als Alt-Katholiken hat diese Neuorientierung der Kirche auf das *Volk Gottes* hin aber auch ein echtes theologisches *fundamentum in re*, sind doch die alt-katholischen Kirchenordnungen zutiefst von der *Volk Gottes Theologie* geprägt. Bereits im Programm des *Münchner Kongresses* von 1871, der ersten großen Versammlung der Katholiken, die gegen die Papstdogmen von 1870 protestierten, wurde dies klar formuliert, gewissermaßen als katholisches Gegengewicht zu den absolutistisch empfundenen Papstdogmen.[16] Das Ergebnis nach langen Diskussionen war das, was Alt-Katholiken ihre *Bischöflich-Synodale Ordnung* nennen, eine Kirchenverfassung also, in dem Entscheidungen synodal gefällt werden unter Beteiligung des ganzen Volkes Gottes.[17] Kirche als *Volk Gottes* war und ist also ein zutiefst alt-katholisches Thema.

Nach dem Konzil sind in der römisch-katholischen Kirche z. B. mit den Pfarrgemeinde- und Diözesanräten Gremien entstanden, die die Mitverantwortung aller Getauften zum Ausdruck bringen sollen. Sie haben allerdings meist nur beratenden Charakter und beinhalten nicht, wie dies das alt-katholische Kirchenverständnis fordert, eine wirkliche Entscheidungskompetenz. Die bleibt in der Regel den geweihten Amtsträgern vorbehalten.

Die Abschnitte 12 und 13 betrachtet Küppers als „das eigentliche Schwergewicht dieses Kapitels“. In LG 12 heißt es, dass das Volk Gottes Anteil hat am prophetischen Amt Christi. Mitgedacht werden muss hier immer: Das Volk Gottes in seiner Gesamtheit, nicht nur die Ordinierten.

15 Vgl. *Küppers*, a. a. O., 89 f.

16 In Punkt III heißt es: „Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Missbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf verfassungsmäßig geregelte Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllt werde …“ (hier zitiert nach: *Friedrich von Schulte:* Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, 2. Nachdruck der Ausgabe Gießen 1887, Aalen 2002, 23).

17 Vgl. *Günter Eßer:* … Keinen „unfehlbaren Bischof“ an die Stelle des „unfehlbaren Papstes“ … – Die Alt-Katholische Kirche in Deutschland und ihre Synodal- und Gemeindeordnung, in: *Rüdiger Althaus, Klaus Lüdicke und Matthias Pulte* (Hg.): Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. FS für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Beihefte zum Münsterschen Kommentar (BzMK), Essen 2007, 111–127.

Das bedeutet dann aber eben auch, dass das Volk Gottes in seiner Gesamtheit Inhaber der von Christus seiner Kirche zugesprochenen Unfehlbarkeit ist.[18] Auch hier stellt die alt-katholische Theologie eine Spannung fest, die unauflösbar scheint. Denn wie vereinbart sich die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für den Glauben und das Leben der Kirche, die ihm aufgrund der von Christus verheißenen Infallibilität zusteht mit der herausgehobenen Stellung des Lehramtes, an dessen Spitze der durch die Dogmen von 1870 abgesicherte Universalprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes stehen. Beide verpflichten alle Gläubigen zu Gehorsam. Ist also die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, wie Küppers meint, nur eine „‚passive', sogenannte objektive Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen als Träger der Verheißung Christi"?[19] Gerade hier, so meint er, wird das Ringen des Konzils um die Stellung der Laien deutlich.

Es war wiederum einer der Protagonisten der wieder entdeckten Theologie des *Volkes Gottes*, Yves Congar, der den Laien ein, wenn auch nicht näher umschriebenes Mitbestimmungsrecht in der Lehre der Kirche einzuräumen bereit ist.[20] Das Konzil folgt den kühnen Vorstellungen Congars in Bezug auf die Laien allerdings nicht. Einzig der, wie Küppers das nennt, „weite und unberechenbare Bereich der Geistesgaben und Charismen" wird genannt, die mit Freude und Dank angenommen werden müssten.[21] Doch kann dies auch als ein ekklesiales Trostpflaster verstanden werden, zumal ja auch die Charismen, die alle getauften Christinnen und Christen zum Aufbau der Gemeinde einbringen sollen,[22] stets unter der Aufsicht des Lehramtes stehen. Mit gutem Grund vielleicht, um charismatische Auswüchse in der Kirche zu vermeiden, aber die Frage ist doch, ob ein so beschnittenes prophetisches Element in der Kirche überhaupt noch seine prophetische Funktion erfüllen kann, wenn es denn überhaupt zu Wort kommt und nicht als den Glauben verletzend reglementiert oder sogar mundtot gemacht wird.

18 LG 12 drückt es so aus: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (…), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes dann kund, wenn sie von den ‚Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes (…) den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest."

19 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 93.

20 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 94, Anm. 42 und 43.

21 Vgl. *Küppers*, ebd.

22 Vgl. 1 Kor 12.

Wie schwer sich die römisch-katholische Kirche mit prophetischen Aufbrüchen oft tut, zeigt m. E. ihr Umgang mit der sog. *Theologie der Befreiung* und der mit dieser Theologie verbundenen *Option für die Armen.* Und auch der im Prinzip positiv zu bewertende *Dialogprozess,* der auf Initiative des Freiburger Erzbischofs Robert Zollitsch angestoßen wurde, zeigt doch auch – bei allem offenkundigen Fortschritt in der Kommunikation – wie schwer es Nichtordinierte haben, sich und ihre Anliegen so zur Geltung zu bringen, dass sich in der Praxis des kirchlichen Lebens wirklich etwas verändert. Das liegt sicher nicht (nur) an der mangelnden Bereitschaft einzelner Bischöfe, sondern mehr noch an der Struktur. Denn eine wirkliche Mitbestimmung und Mitverantwortung aller Christinnen und Christen ist doch – von einigen Ausnahmen abgesehen – immer noch ein Desiderat. Für den alt-katholischen Theologen hängt davon aber ganz entscheidend ab, ob die so viel gepriesene *Communio-Theologie*, die ja in der Vorstellung von der Kirche als dem Volk Gottes ihren Grund hat, wirklich Realität wird für die Kirche von morgen. Auch hier ist eine deutliche Spannung nicht zu übersehen.

Wichtig für den alt-katholischen Kommentator von *Lumen gentium* und dessen Aussagen zur Kirche als *Volk Gottes* ist auch LG 13, in dem der Konzilstext von der „Katholizität und Universalität des einen Gottesvolkes“ spricht. Ein großartiger Abschnitt, der das Band einer weltweiten Gemeinschaft unterschiedlicher Kulturen und Ausdrucksformen des Glaubens knüpft. Alt-Katholiken fühlen sich auch hier an das Programm des *Münchner Kongresses* von 1871 erinnert, in dem neben der Forderung nach einer synodalen Kirchenordnung auch formuliert wurde, dass „unbeschadet der Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können“.[23] In der Sprache des 19. Jahrhunderts waren das die *Nationalkirchen*, denen man das Recht auf eine eigene, in der Geschichte und Tradition des jeweiligen Landes eingewurzelte religiöse Kultur zusprach, sicher als Reaktion, um nicht zu sagen als ekklesialer Befreiungsschlag gegen den römischen Zentralismus, der als erdrückend empfunden wurde. Aber es war eben nicht nur Protest, sondern ein Grundverständnis von Kirche.

LG 13 spricht von den *ecclesiae particulares*, also den *Teilkirchen.* Dies ist Ausdruck der römisch-katholischen Ekklesiologie, die, anders als die alt-katholische, die immer von der Ortskirche, der ecclesia localis als ekklesiologischer Basis ausgeht,[24] die Universalkirche in den Mittelpunkt

[23] Programm des Münchner Kongresses, Punkt III, hier zitiert nach von Schulte, a. a. O., 23.

[24] Das *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*, stellt in seiner Präambel, die die ekklesiologischen Grundlagen der Utrechter Union definiert, dass

rückt. Zu dieser universalkirchlichen Ekklesiologie gehört dann zwangsläufig der „Primat des Stuhles Petri", welcher der gesamten Liebesgemeinschaft [gemeint sind die Teilkirchen] vorsteht. Für Küppers erneut eine „wachturmartige Klausel", die den alt-katholischen Theologen an die Papstdogmen von 1870 erinnern muss. Aber er interpretiert diese petrinische Klausel hier erstaunlich moderat. Wenn es bei dem Hinweis auf den Primat des Stuhles Petri als Vorsitz in der *communio caritatis* „wirklich nur um die Worte des Ignatius von Antiochien und sein Verständnis in der Alten Kirche ginge, läge verbatim im Text des zweiten Kapitels der Konstitution auch für das alt-katholische Urteil kein Hindernis praktischer Kircheneinheit etwa im Sinne der Gedanken Joh. A. Möhlers über die ordnend-schützende Funktion der von allen Teilen im großen Organismus der Gesamtkirche getragenen Mitte".[25] Klingt bei Küppers hier die Vision einer möglichen Einheit zwischen den beiden katholischen Kirchen an? Denn eine „ordnend-schützende Funktion" wären sicher auch Alt-Katholiken bereit, dem Bischof von Rom als *primus inter pares* und Träger eines von der Alten Kirche anerkannten historischen Primats zuzuerkennen. Es mussten freilich 50 Jahre ins Land gehen, bis eine nach vielen Höhen und Tiefen erneut auf den Weg gebrachte Dialogrunde Vorstellungen einer möglichen Einheit der alt-katholischen Kirchen mit dem Bischof von Rom formulieren konnte.[26] Ob diese Vorstellungen Vision oder eher Utopie sind, wird sich zeigen müssen. Das hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit nicht-römisch-katholische Christinnen und Christen auf die Papstdogmen von 1870 verpflichtet bleiben oder ob es hier seitens der römisch-katholischen Dogmatik und vor allem des Kirchenrechts zu einer Öffnung kommt. Jedenfalls bleibt auch hier eine Spannung, die auch 50 Jahre nach dem Konzil und nach einem langen ökumenischen Weg nicht ausgeräumt werden konnten.

Wichtig für Alt-Katholiken ist weiterhin der Abschnitt LG 15, der das Verhältnis zu den nicht-römisch-katholischen Christinnen und Christen behandelt. Wichtig auch deshalb, weil hier die Verbindung zum Ökumenismus-Dekret hergestellt ist, wobei sich, wie Küppers richtig anmerkt, die Inhalte in beiden Konzilstexten nicht vollständig decken. Das ist verständlich, da die Ökumene in *Lumen gentium* ein nicht unwichtiger, aber eben

die in der Union vereinten Kirchen und die sie leitenden Bischöfe eine bestimmte Sicht von Kirche haben. Diese Sicht von Kirche „setzt voraus, dass jede Gemeinschaft von Kirchen, die durch die Versöhnung in Jesus Christus, und durch die Sendung und das andauernde Werk des Heiligen Geistes in einem Ortskreis um einen Bischof zur Einheit konstituiert ist und in der Eucharistie ihre Mitte hat, eine vollständige und ihre Aufgaben vor Ort eigenständig erfüllende Kirche ist …" (IBK Statut 3.1, a. a. O., 13).

25 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 95; Hinweis auf Johann Adam Möhler vgl. ebd., Anm. 45.

26 Vgl. Kirche und Kirchengemeinschaft, a. a. O., Abschn. 83–85.

auch nur ein Teilaspekt ist. Küppers stellt fest, dass die von Rom getrennten Gemeinschaften nur einmal, in LG 15, als „Kirchen" bezeichnet werden. Er vermutet in dieser Zurückhaltung die, wenn auch nicht ausgesprochene, aber doch latent erhobene Forderung einer Rückkehr der getrennten Kirchen zur katholischen Mutterkirche. Und für ihn ergibt sich diese Forderung nach einer *Rückkehr-Ökumene* als logische Konsequenz aus LG 8, selbst wenn dieser Abschnitt auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden" glaubt, „die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen".

Von *Rückkehr-Ökumene* spricht nach 50 Jahren natürlich niemand mehr, aber die ekklesiologischen Probleme sind damit längst nicht vom Tisch, wie die heftige protestantische Reaktion auf die Erklärung *Dominus Iesus* zeigte, die die Glaubenskongregation am 6. August 2000 veröffentlichte. Hierin werden die Kirchen, „die den gültigen Episkopat", also das Bischofsamt in apostolischer Sukzession und die „ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben" als *kirchliche Gemeinschaften* und eben nicht als Kirchen bezeichnet.[27] Hat der Papst ihnen damit ihr Kirchesein abgesprochen? Der damalige Leiter des Päpstlichen Einheitsrates, Kardinal Kasper, hatte große Mühe, die ökumenische Verstimmung zu überwinden. Ob ihm dies mit der Bemerkung, die Kirchen der Reformation seien „Kirchen eines anderen Typs", gelungen ist, mag dahingestellt sein. Denn wenn es Kirchen „verschiedenen Typs" gibt, ist damit dann die altkirchliche *nota ecclesiae*, die von der *einen*, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche spricht, ad absurdum, geführt? Oder heißt das, es gibt aus römisch-katholischer Sicht doch eine Art „Zwei-Klassen-Kirchlichkeit"? Damit hätte man die Äußerung der Glaubenskongregation von den „kirchlichen Gemeinschaften", die für die evangelischen Christinnen und Christen durchaus so etwas wie ein ekklesiologischer *casus belli* darstellte, lediglich kirchendiplomatisch, nicht aber theologisch zu klären versucht. Jedenfalls tut sich ein alt-katholischer Betrachter schwer, hier von einer für den Dialog wichtigen gleichen ekklesiologischen Augenhöhe zu sprechen, selbst wenn in den letzten Jahren viel an Übereinstimmung erreicht wurde.[28] Aber für eine Kirchenge-

[27] Erklärung „Dominus Iesus" über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, hg. von der *Kongregation für die Glaubenslehre* am 6.8.2000, Nr. 17; hier zitiert nach der Online-Ausgabe der vatikanischen Dokumente www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (aufgerufen am 30.08.2013).

[28] Genannt seien hier besonders das von einer bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bi-

meinschaft oder wenigstens für eine Einladung zum gegenseitigen Empfang der Eucharistie bzw. des Abendmahls reicht es bisher eben nicht. Ist hier der „andere Typ" von Kirche der Hinderungsgrund? Nach altkirchlicher Lehre setzt Kommuniongemeinschaft volle Kirchengemeinschaft voraus. Und Kirchengemeinschaft setzt wiederum eine Übereinstimmung in den katholischen Essentials voraus, insbesondere eine kompatible Amtstheologie. Und da weichen beide Positionen, bisher jedenfalls, weit voneinander ab.

Für den alt-katholischen Kommentator von *Lumen gentium* besteht aber noch eine weitere Spannung zwischen der ehrlich gewollten ökumenischen Öffnung der römisch-katholischen Kirche einerseits und der kirchlichen Praxis, so wie sie das omnipräsente Kirchenrecht festlegt, andererseits. Gemeint ist hier der Umgang mit den Konvertiten. Hier stößt die römisch-katholische Ökumene ganz besonders an ihre Grenzen und zeigt, dass der Alleinanspruch Kirche Jesu Christi zu sein, in keinster Weise überwunden ist. Besonders deutlich zeigt sich dies in Kanon 11 CIC. Dort heißt es: „Durch rein kirchliche Gesetze werden diejenigen verpflichtet, die in der katholischen Kirche getauft oder in diese aufgenommen worden sind, hinreichenden Vernunftgebrauch besitzen und, falls nicht ausdrücklich etwas anderes im Recht vorgesehen ist, das siebente Lebensjahr vollendet haben."[29] Im Klartext bedeutet dies, dass letztlich eine Konversion gar nicht möglich ist. Einmal römisch-katholisch getauft oder in die römisch-katholische Kirche aufgenommen, bedeutet dies eine bleibende Mitgliedschaft. Sollte doch jemand die Konfession wechseln, zieht er oder sie sich die Tatstrafe der Exkommunikation wegen Glaubensabfalls (!) zu. Das mag nun sprödes Kirchenrecht sein, aber das Kirchenrecht hat ja auch eine ekklesiologische Fundierung, und die scheint zumindest in diesen Fragen von dem was einer Totalidentifikation der römischen mit der Kirche Jesu Christi betrifft, auszugehen, denn sonst könnte nicht eine Exkommunikation wegen Glaubensabfalls automatisch in Kraft treten. Eine bisher nicht mögliche Entlassung aus der Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche ist da die eine Seite der Medaille, eine nicht gänzlich überwundene *Rückkehr-Ökumene* die andere, selbst wenn dies römisch-katholische Ökumenikerinnen und Ökumeniker – was ihnen hoch anzurechnen ist – anders se-

schofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands im Jahre 2000 veröffentlichte Dokument *Communio Sanctorum* und die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die von einer bilateralen Dialogkommission des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen erarbeitet und am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich unterzeichnet wurde.

29 Hier zitiert nach dem Codex des Kanonischen Rechts, Kevelaer [6]2009, 5.

hen.

Der ökumenische Fortschritt soll hier allerdings nicht klein geredet werden. Immerhin, so lesen wir in LG 15, weiß sich die Kirche „mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christentums teilhaftig sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunioneinheit mit dem Nachfolger Petri nicht wahren aus mehrfachen Gründen verbunden". Hervorgehoben werden dann besonders die Heilige Schrift als Glaubens- und Lebensform, das trinitarische Bekenntnis, die Taufe, und wörtlich, „sie [d. h. die von der römisch-katholischen Kirche getrennten Christinnen und Christen] anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften. Viele sind der Bischofswürde teilhaftig".[30] Hier, so Küppers, können sich mit Recht auch die Alt-Katholiken angesprochen fühlen, die namentlich in den offiziellen Konzilsdokumenten nicht genannt werden, aber wohl mit gemeint sind. Er kann als Gewährsmann einen der wichtigsten deutschen Ökumeniker dieser Epoche, den späteren Kardinal Lorenz Jäger, Erzbischof von Paderborn, heranziehen, der in einer Einführung zum Ökumenismus-Dekret geschrieben hat: „Auch im Abendland gibt es Gemeinschaften, die im theologischen Sinn Kirchen genannt werden können, wie beispielsweise die alt-katholischen Kirchen."[31]

Neben diesem Kapitel über die Kirche als *Volk Gottes* ist für Alt-Katholiken das dritte Kapitel von *Lumen gentium* von besonderem Interesse, geht es doch hier um das Verhältnis vom Papst zu den Bischöfen, und zwar im Sinn der wieder entdeckten Kollegialität der Bischöfe. Das Konzil will also vom engen Blick allein auf den Papst weg und eine theologische Erweiterung erreichen. Dies freilich stets unter der Voraussetzung der Papstdogmen des Ersten Vatikanums, die den Gläubigen in LG 18 nochmals als verbindlich zu haltende Glaubenssätze vorgelegt werden. Eine ekklesiologische Quadratur des Kreises?

Alt-Katholiken sind in diesem Punkt äußerst sensibel. So wundert es nicht, dass Werner Küppers in seinem Kommentar deutlich darauf hinweist, dass mit Ausnahme von LG 26, dem Abschnitt, der das Heiligungsamt der Bischöfe behandelt, alle anderen elf Abschnitte dieses Kapitels päpstliche Rechte zum Inhalt haben, selbst wenn es um die Kollegialität der Bischöfe geht. Deutlich stellt er den Charakter des dritten Kapitels heraus, das sich alleine schon in seiner juristischen Sprache stark von den beiden vorherigen Kapiteln unterscheidet. Für Werner Küppers erscheint dies

30 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 98 f.
31 Zitiert hier nach Küppers, IKZ 55 (1965), 99, Anm. 51.
32 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 161 f.

„wie Vorübungen zu Paragraphen eines neunen Codex Juris Canonici".[32] Aber er vermerkt auch, und dies zu Recht, dass sich die Konzilsväter ehrlich bemühten, neben dieser doch sehr dominierend empfundenen kanonistisch-institutionellen Ekklesiologie immer auch heilsgeschichtliche und sakramentale Elemente mit in den Text aufzunehmen. Werfen wir einen Blick auf einzelne, für Alt-Katholiken wichtige Abschnitte:

Nach LG 19 berief Christus die Apostel mit Petrus an seiner Spitze „nach Art eines Kollegiums oder eines festen Kreises". Dies ist eine vorsichtige Äußerung, wohl der Tatsache geschuldet, dass der Begriff der *Kollegialität* für die katholische Theologie neu war.[33] Die Formulierung „nach Art eines Kollegiums" macht aus alt-katholischer Sicht wiederum eine Spannung deutlich. Denn einerseits soll die Verbundenheit der Bischöfe als Nachfolger der Apostel untereinander deutlich gemacht werden: sie handeln einzeln, als legitime Leiter ihrer Ortskirchen und üben gleichzeitig ihre kollegiale Verantwortung für die Gesamt- oder Universalkirche aus, das ist gute alt-katholische Ekklesiologie;[34] andererseits aber muss der besonderen Stellung des Petrus innerhalb des Apostelkollegiums Rechnung getragen werden. Denn das Dogma vom Universalprimat des Papstes und der daraus erwachsenen Möglichkeit, in besonderen Fällen unfehlbare *ex cathedra* Entscheidungen zu treffen, beruht ja gerade im petrinischen Primat, der sich in den Päpsten fortsetzt, wie dies die Konstitution *Pastor aeternus* vom 18. Juli 1870 deutlich gemacht hat.[35] Hätten die Konzilsväter den Begriff der Kollegialität in seiner herkömmlichen Bedeutung gebraucht, dann hätte dies ein Kollegium gleichrangiger Bischöfe bedeutet, was der dogmatisch fixierten Sonderrolle des Papstes als Nachfolger des Petrus nicht gerecht wird. Deshalb die eher umschreibende und damit letztlich wieder einschränkende Sicht von Kollegialität. So gesehen ist Werner Küppers zuzustimmen, wenn er bemerkt, dass die *nota explecatica praevia* Papst Pauls VI. zur Frage der Kollegialität nichts wirklich Neues bringt.[36] Sie macht nur noch einmal, und für alt-katholische Kommentato-

33 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 159 mit Anm. 54,

34 Im Statut der IBK heißt es unter 4., dass den Bischöfen die Aufgabe übertragen ist, „der Bewahrung der Katholizität der Kirche in der Einheit der Glaubensüberlieferung zu dienen, bei sich aufdrängenden neuen Fragen Stellung zu nehmen und im Hinblick auf die Beziehungen zu anderen Kirchen Beschlüsse zu fassen. Denn sie [die Bischöfe] stehen im Schnittpunkt der primären Zuordnung zu ihrer Orts- oder Nationalkirche als Einzelne einerseits und der Erstverantwortung für die Gemeinschaft der Orts- und Nationalkirchen als Kollegium andererseits …" (vgl. *Statut der IBK*, a. a. O., 4.1).

35 Vgl. *Denzinger-Hünermann* (zitiert nach der 37. Auflage), Freiburg i. Br. 1991, 3050–3075.

36 Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 170 f.

ren in besonderer Weise, das Problem – oder die Spannung – deutlich, in der das Konzil stand und die sie nicht auflösen konnte. Es hatte sich im Laufe der Diskussionen gezeigt, dass der Begriff der Kollegialität zum Stolperstein werden könnte, weil eine passable Minorität eine Aufweichung der Papstdogmen von 1870 und damit der besonderen päpstlichen Autorität befürchtete. Um eine deutliche Mehrheit für *Lumen gentium* überhaupt sichern zu können, entschloss sich der Papst zu diesem außergewöhnlichen Vorgehen und zwar, wie es in der *nota* heißt, „seitens der höheren Autorität". So wird gleich zu Beginn dieses wichtigen dritten Kapitels von den Vätern des Konzils eine Weichenstellung vorgenommen, die dann als theologische Basis alle anderen Abschnitte des Kapitels bestimmt. Die *nota* des Papstes, gut gemeint, um die Kollegialität der Bischöfe, auch wenn sie nur synonym gebraucht wird, zu retten, macht dann aber auch wieder für nicht-römisch-katholische Betrachter das ganze ekklesiologische Dilemma deutlich. Denn nicht die Tatsache, dass sich Paul VI. als Bischof von Rom an der Diskussion um *Lumen gentium* beteiligt, wird als Problem wahrgenommen, sondern in der Art wie er in die Diskussion eingreift, eben nämlich mit „höherer Autorität"[37].

LG 21 klärt dann eine in der römisch-katholischen Theologie kontrovers diskutierte Frage, nämlich ob die Bischofsweihe überhaupt ein Sakrament sei und nicht deren sakramentaler Charakter mit der Priesterweihe identisch sei. Vorbereitet wurde diese Entscheidung durch Testfragen, die die Konzilsmoderatoren den Vätern am 30. Oktober 1963 gestellt hatten. So definierte das Konzil schließlich, dass durch die Bischofsweihe „die Fülle des Weihesakraments übertragen" werde.[38] Sowohl für die alt-katholische als auch für die orthodoxe Theologie war dies nie kontrovers. Beide Kirchen sind stets vom Bischofsamt als *dem eigentlichen* apostolischen Amt ausgegangen und haben Priester und Diakone als Gehilfen oder Stellvertreter des Bischofs in den Gemeinden verstanden.[39] Für die alt-katholische Theologie lag ein Grund für diese eindeutige Positionierung zweifellos

37 Vgl. *Berlis*, a. a. O., 73.

38 Vgl. *Küppers,* IKZ 55 (1965), 171.

39 Verwiesen sei hier auf ein Referat, das Werner Küppers anlässlich der 9. Internationalen Altkatholischen Theologenwoche in Woudschoten/Niederlande gehalten hatte. Das Referat hatte den Titel: *„Die apostolische Sukzession in der Lehre und im Recht der römisch-katholischen Kirche."* Küppers sagte u. a.: „Mit der Ostkirche blickt das alt-katholische Verständnis der apostolischen Nachfolge auf die Verbindung des Bischofsamtes mit der Kirche in ihrer Gesamtheit und zugleich der ‚lokalen' Gebundenheit und Verwurzelung des einzelnen Bischofs." (Vgl. Bericht über die IX. Internationale altkatholische Theologenkonferenz in Woudschotten/Holland, in: IKZ 55 [1965], 46–63, hier: 60; vgl. auch *Küppers*, IKZ 55 [1965], 172, Anm. 76).

in ihrem ekklesiologischen Grundverständnis, das stets von der Ortskirche ausgeht. Dementsprechend heißt es schon im *Münchner Programm* von 1870: „Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen."[40] Hier hatte das Konzil zum altkirchlichen Grundverständnis des apostolischen Amtes zurückgefunden.

In LG 22 wird die Spannung zwischen der Kollegialität der Bischöfe und dem päpstlichen Primat besonders deutlich. Oder zugespitzter formuliert: zwischen den Bischöfen und dem Nachfolger des Petrus, der als Bischof von Rom einerseits Mitglied des Bischofskollegiums ist, andererseits als Inhaber des Primats über dem Kollegium steht. Denn die eigentlich harmlose Charakterisierung, der Papst sei *„Haupt"* des Kollegiums, gibt die eigentliche Fülle der Vollmacht nur unzureichend wieder. Dies beginnt schon mit der Feststellung, dass man Glied des Bischofskollegiums nur durch ein ineinander verknüpftes Geschehen wird, nämlich durch die Bischofsweihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums. Wenn dabei berücksichtigt wird, dass die Beteiligung der Ortskirchen bei der Wahl ihres Bischofs, bis auf ganz wenige zu vernachlässigende Ausnahmen nicht vorgesehen ist – das schwierige Thema der Titularbischöfe sei hier einmal ganz ausgeklammert, sondern dass das *Haupt* des Kollegiums frei über die Bischofsernennungen bestimmt und die päpstliche Ernennungsurkunde über die Weihe oder Einsetzung eines Bischofs entscheidet, wird für den alt-katholischen Kommentator die Papstlastigkeit der römisch-katholisch verstandenen Kollegialität nur allzu deutlich. Aber wenn nun, wie in diesem Abschnitt betont wird, sakramentale Weihe und hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern über die Zugehörigkeit zum Bischofskollegium entscheidet, dann stellt sich die Frage nach all den Bischöfen, die diese besondere Bindung an den Papst nicht haben. Küppers fragt ganz zu Recht: Stehen diese Bischöfe dann „außerhalb des Bereichs der apostolischen Vollmacht und Sendung"?[41] Dieses Problem berührt zutiefst ekklesiologische Grundfragen und die Diskussionen um die Frage, wo ist die Kirche Jesu Christi existent. Noch einmal Werner Küppers dazu: „Für die nicht mit Rom unierten Ostkirchen und die Bischöfe der altkatholischen Kirchen würde diese Konsequenz, falls sie in aller Härte gezogen würde, eine wesentliche Vertiefung des bestehenden Grabens bedeuten."[42] Die alt-katholischen Bischöfe sind ja in einer eigenartigen Zwitterstellung. Folgen wir Erzbischof Jägers Kom-

40 *Münchner Programm,* Punkt II; hier zitiert nach: *von Schulte*, a. a. O., 23.
41 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 173.
42 Vgl. *Küppers,* ebd.

mentar zum Ökumenismus-Dekret, in dem er die alt-katholischen Kirchen als *Kirchen* bezeichnet, dann bedeutet dies konsequenterweise auch (nach römisch-rechtlicher Lesart) gültige Bischofsweihen.[43] Es bleibt aber die fehlende Communio mit dem Bischof von Rom, so dass die alt-katholischen Weihen nach dem römischen Kirchenrecht als *unerlaubt, aber gültig* charakterisiert werden. Unerlaubt deshalb, weil die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom und vor allem dessen Zustimmung zu diesen Weihen fehlt. Deshalb sind auch alle bischöflichen Akte eines alt-katholischen Bischofs bis auf die Frauenordination, die ja bekanntlich nach römisch-katholischem Verständnis nicht möglich ist, unerlaubt, aber gültig. Dieser *ekklesiologische Makel* wäre nur durch die Communio mit Rom zu überwinden. Auch hier hat der Bericht *Kirche und Kirchengemeinschaft* ein erstes Denkmodell vorgelegt, das freilich erst verhandelt werden könnte, wenn die im Bericht bezeichneten „Offenen Fragen" gelöst sind.[44]

Und weil das *Haupt* des Kollegiums eine solch herausragende Stellung im hierarchischen Gefüge besitzt, kann das Kollegium der Bischöfe auch nur dann seine apostolische Vollmacht wahrnehmen, wenn es gemeinsam mit seinem *Haupt* handelt. Das *Haupt* aber kann, unbeschadet seines Eingebundenseins in das Bischofskollegium aufgrund der 1870 dogmatisierten Vorrechte „uneingeschränkt die Initiative ergreifen oder bestimmte Akte setzen". Werner Küppers dazu: „Damit ist der eigentliche Brennpunkt der ‚Ergänzung' des I. Vatikanums erreicht. An und für sich hat (…) auch die bischöfliche Vollmacht Anteil an der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Sie kann jedoch – sei es individuell, sei es im Konzil, sei es in bestimmten Gruppierungen in der Zerstreuung – nur ausgeübt werden mit vorheriger Zustimmung, begleitender Mitwirkung oder nachträglicher Anerkennung von Seiten des römischen Bischofs."[45]

Auch LG 22 betont noch einmal ausdrücklich diese Verbundenheit zwischen den Bischöfen und dem Papst als immerwährendes, sichtbares

[43] Inzwischen gibt es allerdings vereinzelte römisch-katholische Theologen, die aufgrund der in den meisten Mitgliedskirchen der Utrechter Union möglichen Weihe von Frauen zum priesterlichen Dienst, generell die Weihen der Bischöfe in Frage stellen, die auch Frauen weihen. Sollte diese Meinung mehrheitsfähig werden, ergäbe sich für den alt-katholisch – römisch-katholischen Dialog eine völlig neue Situation. Denn bisher wurde die Gültigkeit der Weihen nie in Frage gestellt. Der Bericht *Kirche und Kirchengemeinschaft* der Internationalen Römisch-Katholischen – Altkatholischen Dialogkommission konnte sogar das, was die beiden Kirchen trennt, als „innerkatholisches Problem" bezeichnen (vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft,* a. a. O., 13).

[44] Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft*, a. a. O., Abschn. 40–82.

[45] Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 173.

„Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielfalt", um dann aber doch die Stellung der Bischofe als Nachfolger der Apostel deutlich zu machen. Eine Stellung, die sie nicht durch einen päpstlichen Ernennungsakt, sondern *jure divino*, d. h. aufgrund der Stiftung Christi haben. Deshalb sind sie auch mehr als nur „Vikare des Papstes", die grundsätzlich von seiner Weisung abhängig sind, wie dies im äußerst emotional geführten Konflikt in den Jahren nach dem Ersten Vatikanum von alt-katholischer Seite immer wieder gesagt wurde. Wie sich dann diese kraft göttlichen Rechts abgesicherte Stellung der Bischöfe im Verhältnis zum Universalprimat in der kirchlichen Praxis zeigt, ist noch einmal eine ganz andere Frage. Dies wird auch von römisch-katholischen Theologen manchmal kritisch gesehen. So bemängelt z. B. der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath in einem Interview für die Herder Korrespondenz anlässlich des 50. Jahrestages der Eröffnung des Konzils eine mangelnde Eigeninitiative der Bischöfe, die Rechte, die ihnen nach *Lumen gentium* zustehen, auch einzufordern. Wörtlich schreibt er: „Für die Kirche gilt, was sich in jeder Großorganisation beobachten lässt: Die Zentrale regiert, solange sie nicht auf Widerstand trifft. Derzeit ist eine Bischofsgeneration im Amt, die theologisch, kirchenrechtlich und pastoral hinter dem zurückbleibt, was dem Bischofsamt durch das Konzil eigentlich zugesprochen wurde. Wir haben in der katholischen Kirche zur Zeit insofern eine ekklesiologische Fehlentwicklung, als der Papst durch die Kurie und mit Hilfe der Nuntiaturen die Kirche leitet, anstatt mit den Bischöfen, wie es in Umsetzung des Konzils geboten wäre. Die Kurie gibt nicht freiwillig Macht aus der Hand. Deshalb müssen die Bischöfe der Weltkirche viel energischer ihre Rechte einfordern …" Für den alt-katholischen Kommentator und Beobachter der kirchlichen Entwicklung wird dadurch nur noch einmal mehr die Spannung deutlich, die in diesem so wichtigen dritten Kapitel von *Lumen gentium* liegt, die nicht nur nicht aufgelöst ist, sondern die – so hat es jedenfalls von außen gesehen den Anschein – den Gedanken der Kollegialität nicht selten zugunsten einer neuen zentralistischen Ekklesiologie zu einer theologisch-theoretischen Größe werden lässt. Kirchen, für die Kollegialität verbunden mit Synodalität zu den Grundelementen ihres Kirchenverständnisses gehö-

[46] Ein Gespräch mit dem Tübinger Dogmatiker *Bernd Jochen Hilberath*, „In der Spur des Konzils weitergehen", in: HK 65 (2011), 15–19, hier: 17 f.

[47] Wie sich das Verhältnis von Primat und Bischöfen, von Kurie und Ortskirchen in der Zukunft entwickeln wird, muss abgewartet werden. Dass es Papst Franziskus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten nach seiner Wahl vermieden hatte, als Papst aufzutreten und sich konsequent *Bischof von Rom* bezeichnet hatte, wurde in der ökumenischen Öffentlichkeit ausgesprochen positiv aufgenommen. Viele haben die Hoffnung, dass

ren, sehen eine solche Entwicklung durchaus mit einiger Sorge, hat dies doch auch Auswirkungen auf den ökumenischen Dialog.[47]

Werner Küppers hat auf die verschiedenen Ekklesiologien hingewiesen, die die Spannung, in der *Lumen gentium* steht, deutlich machen: Für ihn wird dies in LG 24 besonders deutlich. Während der erste Absatz echten christologisch-pastoralen Geist atmet, sind die fünf Zeilen des zweiten Abschnitts wieder in einer rein juristischen Sprache formuliert, mit dem die praktische Ausübung des bischöflichen Dienstes dargestellt wird. Auch hier wieder der Hinweis, dass die Ausübung des Bischofsamtes ohne die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom nicht ausgeübt werden dürfe.[48] Warum, so fragt sich der alt-katholische Beobachter, diese gebetsmühlenartige Wiederholung? Hatten die Konzilsväter Angst vor den Konsequenzen der eigenen Kollegialität? Wenn, wie weiter oben bereits erwähnt wurde, bis auf LG 26 alle Abschnitte dieses Kapitels in irgendeiner Weise die kirchenrechtliche Stellung des *Hauptes* des Kollegiums betonen, dann wirken die schönen Texte über die Kollegialität der Bischöfe doch sehr ausgebremst. Und ein nicht-römisch-katholischer Leser fragt sich, was denn letztlich an echter Kollegialität bleibt, wenn das *Haupt* im Extremfall das letzte und entscheidende Wort behält. Oder anders und – zugegeben – etwas zugespitzt formuliert: Müssen bei einem solchen Verständnis von Kollegialität die römisch-katholischen Ortskirchen (Teilkirchen) nicht mit der Situation leben, dass neben ihrem Ortsbischof, der *jure divino* Leiter seiner Kirche ist, immer auch noch ein zweiter Bischof, nämlich der Bischof von Rom, als Inhaber des petrinischen Universalprimats bischöfliche Rechte in der Ortskirche wahrnimmt, zumindest im Konfliktfall wahrnehmen kann? Das scheint mir die praktische Seite der schon genannten *ekklesiologischen Quadratur des Kreises* zu sein und – solange es nicht eine Neuinterpretation der Dogmen von 1870 gibt, ist hier auch für die ökumenischen Gespräche keine Lösung in Sicht. Aber vielleicht ist sie ja auch nicht gewollt!

Ähnlich schwierig findet der alt-katholische Kommentator auch den Abschnitt LG 25, in dem von der Teilnahme des bischöflichen Lehramtes an der Unfehlbarkeit die Rede ist. Küppers sieht darin geradezu einen

Papst Franziskus der Kollegialität neue Impulse gibt, sei es, dass er den Bischofskonferenzen mehr Rechte einräumt, sei es, dass er die Bischofssynoden aufwertet, die als eine postkonziliare Schöpfung der Kollegialität der Bischöfe sichtbaren Ausdruck verleihen sollen, die aber lediglich beratende Funktion haben und den Papst in seinen Entscheidungen unterstützen sollen. Wären diese Bischofssynoden als „kleine Konzilien" denkbar?

48 *Küppers* merkt zu diesem Abschnitt an, dass sich dieser letzte Abschnitt auf nicht weni-

Kommentar zum 4. Kapitel der Konstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums. Auch hier, so fällt auf, geht es weniger um die Bischöfe, sondern um den Papst.[49] Denn, so heißt es, dass sie die Lehre Christi unfehlbar verkünden, „sofern sie dabei das Gemeinschaftsband untereinander und mit dem Nachfolger Petri bewahren". Es mag der andere ekklesiologische Blickwinkel sein, den ein nicht-römisch-katholischer Betrachter hier nach dem „handelnden Subjekt" bei den kirchlichen Entscheidungen fragen lässt. Ob es um eine Entscheidung des Kollegiums mit seinem Haupt geht oder um eine Entscheidung, die das Haupt allein aufgrund seiner universalkirchlichen Vormachtstellung trifft: Ist es nicht immer der Papst „als oberster Hirte und Lehrer aller Gläubigen", da ihm in diesem Amt „das der Kirche selbst eigene Charisma der Unfehlbarkeit in einzigartiger Weise innewohnt"?[50] Wie kann von dieser ekklesiologischen Position her von einer wirklichen Aufwertung des Bischofsamtes gesprochen werden? Für Alt-Katholiken ist dies nicht nur eine ekklesiologische Randfrage.

Wie schon mehrfach gesagt, fällt LG 26 wohltuend aus der Spannung heraus, die sonst über diesem Kapitel liegt. Hier geht es um das Heiligungsamt des Bischofs. Küppers sagt sogar, dass dieser Abschnitt von der Altkatholischen Bischofskonferenz hätte abgefasst sein können. Eine Bemerkung, die in diesem Zusammenhang durchaus als Kompliment aufgefasst werden kann. Denn hier geht es um den geistlichen Gehalt des bischöflichen Dienstes.

Dieser geistliche Grundton klingt auch in LG 27 noch an, obwohl der Text dann bald wieder in eine kirchenrechtliche Sprache umkippt. Doch zumindest wird hier betont, dass die Bischöfe nicht Stellvertreter des Bischofs von Rom in ihren Ortskirchen sind, sondern „eine ihnen eigene Gewalt inne" haben. Und diese ihnen eigene apostolische Gewalt werde „von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen".[51]

Fazit: Die Relecture der drei ersten Kapitel von *Lumen gentium* machen aus Sicht des alt-katholischen Kommentators die komplexe römisch-katholische Ekklesiologie deutlich: Eindeutig positiv zu bewerten ist die Neuorientierung in der Frage der Grundlage eines Nachdenkens über die Kirche. Die Kirche unter dem Gesichtspunkt des *Mysteriums* zu betrachten und die Kirche von einer Volk Gottes Theologie her zu betrachten, ist

ger als 150 Paragraphen des Ostkirchenrechts stütze (vgl. *Küppers*, IKZ 55 [1965], 176).

49 So *Küppers*, ebd.

50 Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 177.

51 Hier sei noch einmal auf Hilberaths Bemerkung hingewiesen. Denn es mag nicht der Papst selber sein, wohl aber die Vertreter der Kurie, die hier ihre eigene Lesart der Kon-

eine wohltuende Akzentverschiebung weg vom bis zum Konzil vorherrschenden hierarchischen Verständnis von Kirche. Schwierig ist dabei LG 8 mit dem Versuch, durch das *subsistit* eine Totalidentifikation von römisch-katholischer Kirche mit der Kirche Jesu Christi zu vermeiden. Inwieweit diese Differenzierung heute von einer Mehrheit römisch-katholischer Theologinnen und Theologen noch vertreten wird, wäre spannend zu erfahren. Da hat ein Konzil eben seine Wirkungsgeschichte.

Wesentlich schwieriger empfindet der alt-katholische Kommentator das dritte Kapitel. Mehrfach wurde die Spannung hervorgehoben, die aus diesem Kapitel spricht. Denn immer galt es, die Kollegialität der Bischöfe mit dem Universalprimat des Papstes in Einklang zu bringen. Das scheint aber, wie gesagt, eine wirkliche *Quadratur des Kreises* und nicht auflösbar zu sein. Aus Sicht der alt-katholischen Theologie muss gesagt werden, dass die Kollegialität der Bischöfe und ein dogmatisch so herausgehobener Primat des Bischofs von Rom letztlich nicht kompatibel sind. Der Universalprimat des Papstes ist und bleibt ein Stolperstein, wie sich auch nach 50 Jahren ökumenischen Ringens immer wieder zeigt.[52]

III. Nach 50 Jahren: Der Weg der kleinen Schritte

Was hat das Zweite Vatikanum Neues für das alt-katholisch – römisch-katholische Verhältnis gebracht? Vorsichtig formuliert: eine ökumenische Berg- und Talfahrt. Der positive Aufbruch in der Konzilszeit und auch noch danach setzte sich zunächst fort. Die Vision einer wirklichen Versöhnung wurde von vielen geteilt. Großartige Gesten wie der gemeinsame Gottesdienst der beiden Erzbischöfe von Utrecht, Kardinal Alfrink und Andreas Rinkel, in der alt-katholischen St. Gertrudis-Kathedrale in Utrecht markierten den Beginn eines ersten wirklichen Dialogs. Bilaterale Gespräche in Deutschland und in der Schweiz begannen wenig später. Ziel war eine beschränkte *communicatio in sacris*. In den Gesprächen waren die Theologen beider Kirchen so weit gekommen, dass bei einem Treffen der römisch-katholischen Dialogpartner 1968 in Zürich die Auffassung vertreten und dies auch nach Rom hin kommuniziert wurde (sog. Zürcher Nota), dass es möglich sei, die Alt-Katholiken den Orthodoxen gleichzustellen, d. h. eine beschränkte *communicatio in sacris* zuzulassen. Wegen Bedenken der Glaubenskongregation und besonders auch der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz konnte dieses mutige ökumenische Vorha-

zilstexte haben und sie in konkrete Praxis umsetzen.

52 Die letzten beiden Abschnitte des dritten Kapitels, LG 28 und LG 29, behandeln die

ben nicht in die Tat umgesetzt werden. Noch 1980, anlässlich des ersten Besuches Papst Johannes Pauls II. in Deutschland, mahnte der alt-katholische Bischof Joseph Brinkhues die Klärung der offenen ökumenischen Fragen an, aber aus Rom kam keine Antwort. In den Niederlanden wurde zwar das Gespräch auf unterer Ebene fortgesetzt, ein neuer wirklicher Aufbruch war allerdings erst im Jahr 2000 möglich, als während des Besuchs einer alt-katholischen Delegation beim Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen die Wiederaufnahme des Dialogs, diesmal auf internationaler Ebene, vereinbart wurde.[53] Es hatte also eine über 20-jährige Unterbrechung der in der Konzilszeit so hoffnungsvoll begonnenen Gespräche gegeben. Jan Visser führt mehrere Gründe dafür an. Sicher spielte der Wechsel einer Reihe römisch-katholischer Priester in den alt-katholischen Kirchendienst eine nicht unwesentliche Rolle, ein sowohl kirchenrechtliches als auch emotionales Problem für viele römisch-katholische Bischöfe. Und das Kirchenrecht ist nun einmal auch für den ökumenischen Dialog ein bedeutender Faktor. Jan Visser schreibt dazu: „Nach dem Konzil verfolgte der Vatikan in praktischen Fragen weiterhin einen traditionellen kirchenrechtlichen Kurs. Die römische Tendenz, vor allem in Fragen der Ekklesiologie kirchenrechtlich vorzugehen, hemmte die aufgeschlossenen neuen Wege des Vatikanum II sowohl im Hinblick auf zwischenkirchliche Annäherungen wie auch auf den ökumenischen theologischen Konsens. Die Unklarheit, wie die Ekklesiologie der altkatholischen Kirchen zu bewerten sei, zeigte sich im Zögern, sie der Orthodoxie gleichzustellen. Die auf dem Vatikanum I entschiedene Lehrautorität des Papstes förderte eine Juridisierung der theologischen Auseinandersetzungen und des ökumenischen Gesprächs. Die päpstlichen Dogmen führten zu weiteren Konsequenzen als nur der Fragen nach der behördlichen Kompetenz.“[54] M. a. W., das, was alt-katholische Kommentatoren von *Lumen gentium* als Spannung zwischen zwei Ekklesiologien charakterisiert hatten, wurde in der Nachkonzilszeit zugunsten der hierarchisch-rechtlichen Seite hin verschoben. Dies zeigte sich besonders in den Konflikten des alt-katholisch – römisch-katholischen Dialogs. Es war deshalb richtig und wichtig, dass ein römisch-katholischer Kirchenrechtler Mitglied der ersten Internationalen Römisch-Katholischen – Altkatholischen Dialogkommission wurde, um die Gespräche vor allzu unrealistischen Höhenflügen zu bewahren.

Der mehrfach genannte Bericht dieser Kommission *Kirche und Kirchengemeinschaft* hat allgemein positive Aufnahme gefunden. Er wurde als ein erster Schritt der Annäherung verstanden. Und genau das soll er

Priester und Diakone. Sie werden in diesem Zusammenhang nicht kommentiert.

53 Vgl. *Jan Visser,* a. a. O., 309–318.

auch sein, nicht mehr und nicht weniger. Es wäre fatal, würde von einem solchen Dialog ein ökumenisches Wunder erwartet. Alle Beteiligten – und Alt-Katholiken besonders – stellen sich auf einen ökumenischen Weg der kleinen Schritte ein. Sie fragen, und dies nicht zu Unrecht, nach den praktischen Konsequenzen des Dialogs. Was kommt dabei heraus – außer einem neuen Papier, das, so gut es auch sein mag, allenfalls ein paar Berufsökumeniker interessiert? Gibt es einen wirklichen Fortschritt im Verhältnis unserer beiden Kirchen zueinander?

Sind solche Fragen unangemessen? Ich meine nicht! Fast schon zu einem geflügelten Wort ist der Satz geworden: „Hinter die Ökumene kann niemand zurück!" Aber viele sind ungeduldig geworden und verlangen ökumenische Taten oder praktizieren sie einfach in einer Art „Ökumene von unten".

Der Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission hat nicht nur eine alt-katholische Vision entwickelt, wie eine Gemeinschaft mit dem Papst (nicht unter dem Papst!) aussehen könnte. Aber davor wurden *„Offene Fragen"* formuliert,[55] die es im bilateralen Gespräch zu beantworten gilt – soweit dies überhaupt möglich ist. Von der Beantwortung dieser Fragen wird abhängen, ob unser Dialog einmal als erfolgreich in die Ökumene-Geschichte eingehen wird oder als einer der vielen gescheiterten Versuche.

Was ist aus dem „vorsichtigen alt-katholischen Optimismus" geworden, mit dem die Kirchen der Utrechter Union dem Konzil vor 50 Jahren gegenüberstanden? Eins ist sicher: Es hat nie eine Euphorie gegeben. Ein nüchterner Pragmatismus war immer vorherrschend, und das war sicher auch angebracht. Wenn wir an manche Dokumente, wie die hier erneut kommentierte Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, aus alt-katholischer Sicht kritische An- bzw. Nachfragen haben, so bleibt der Geist der Öffnung auf eine neue, gesegnete Zukunft doch bestimmend. Alt-Katholiken können sicher sehr viel mit dem Bild der Kirche als dem *Pilgernden Gottesvolk* (vgl. LG 6) anfangen, mehr jedenfalls als mit einem hierarchisch-rechtlich zementierten Bild von Kirche, das so gar nicht ihrer Ekklesiologie entspricht.

Für viele junge römisch-katholische Theologinnen und Theologen ist das Zweite Vatikanum nur noch Geschichte. Ob es lebendige Geschichte ist, die den Geist des Konzils, die Öffnung zur Welt hin, die Papst Johannes XIII. so wichtig war, für die Kirche von morgen fruchtbar macht, wird sich zeigen.

54 Vgl. *Jan Visser,* a. a. O., 323 f.

55 Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft:* 6.3.1: Offene Fragen zur Ekklesiologie (Abschn. 41–47); 6.3.2: Offene Fragen zu den Mariendogmen von 1854 und 1950 (Abschn. 48–54); 6.3.3: Die Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst (Abschn. 56–73); 6.3.4: Offene Fragen kirchenrechtlicher Natur aus römisch-katholischer Sicht

Das Ökumenische am Zweiten Vatikanum

Eine orthodoxe Sicht



Evgeny Pilipenko[1]

Vielleicht kann Papst Franziskus hier neue alte Akzente setzen. Das würde der Kirche gut tun und auch der Ökumene, der wir alle verpflichtet sind.

Für die Orthodoxie ist „Konzil" ein sehr wichtiges, ja beinahe sakrales Wort. Im Kirchen-Slawischen wird eine seiner Konnotationen als *nota ecclesiae* im Glaubensbekenntnis verwendet: Der Terminus „Sobornost'" bezeichnet die Katholizität der Kirche, währenddessen „Sobor" zugleich „Konzil" bedeutet.[2] In der orthodoxen Ekklesiologie kommt erst einem allgemeinen (ökumenischen) Konzil die primäre Funktion zu, die Stimme der christlichen Wahrheit zu sein, die durch die Fülle des gemeinschaftlichen Bewusstseins unter der Wirkung des Heiligen Geistes verkündet wird. Aus diesem Grund ist es theologisch geboten, den Ausdruck „auf dem Konzil" zu vermeiden, da in ihm eher die institutionelle Dimension der Versammlung mitklingt, und zwar zugunsten des Gebrauchs von „Konzil" selbst als Subjekt dogmatischer oder ethischer Glaubensaussagen.

In Bezug auf das Vatikanum II führt eine solche subtile Empfindung der Konziliarität orthodoxerseits zur Frage, ob und inwiefern dieses dem orthodoxen Verständnis entspricht. Seine tiefere Bedeutung für die Ökumene würde sich dann erweisen, wenn aufgezeigt werden kann, wo die Merk-

1 Dr. Evgeny Pilipenko ist Dozent an der Kyrill-und-Method's Postgraduierten- und Doktorandenschule des Moskauer Patriarchats und Mitarbeiter des Kirchlich-wissenschaftlichen Zentrums „Orthodoxe Enzyklopädie" (Abteilung für Theologie und Patristik).

2 S. ausführlicher in: *Jennifer Wasmuth:* Östliche Orthodoxien: Die Verbreitung des Sobornost'-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2012; www.ieg-ego.eu/wasmuthj-2012-de (aufgerufen am 20.08.2013).

male eines Konzils sichtbar werden, das sich als Wirken des Heiligen Geistes erweist und somit in einem oder anderen Grad auch einer anderskirchlichen, also ökumenischen Rezeption[3] würdig ist. Ohne zu wagen, hier über diese nicht einfache Grundfrage endgültig zu urteilen, möchte ich auf einige Entscheidungen, Denkrichtungen und Ansätze des Vatikanischen Konzils hinweisen, die meiner Meinung nach für die orthodoxe Kirche und ihre Theologie heute noch von Bedeutung sind, eine ökumenische Relevanz haben und so weiterhin zur gegenseitigen Annäherung von Orthodoxie und Katholizismus beitragen können. Gleichfalls werden jene Punkte der Konzilstexte angedeutet, die für die Orthodoxie problematisch und somit ökumenisch herausfordernd erscheinen.

Die historische Intuition/Sensibilität des Konzils

Der positivste ökumenische Effekt des Vatikanums II besteht generell in dem gesetzten Zeichen der inneren Bereitschaft auf Neues, in dem Willen zum Umdenken und in der dialogalen Rücksichtnahme auf die Welt, Gesellschaft, auf andere Kirchen, Konfessionen und Religionen. Es ist dabei wichtig, die Qualität des Neuen wahrzunehmen: Im Gegensatz zur Einführung von neuen dogmatischen Lehren – eine problematische Erneuerungsmethode, die für die Orthodoxie seit der Kirchentrennung niemals akzeptabel war – hat das Konzil versucht, die eigene Überlieferung nüchtern anzusehen, die Schätze der alten Kirche und des patristischen Erbes wiederzufinden, kritisch damit umzugehen und in einer verständlichen, der Gegenwart angemessenen Sprache wiederzugeben. Das Konzil hat gezeigt, dass katholische Entscheidungsträger imstande sein können, aus einer anderen Perspektive auf die Kirchengeschichte, die Liturgie und die kirchliche Lehre zu blicken mit dem Anliegen, daraus das Wichtigste, Unveränderliche, Konstituierende, das Christ-Sein-Stiftende von dem zu unterscheiden, was dem Wandel unterworfen ist[4] und von marginalen Erscheinungen und Konstellationen. Dies geschah in einem langwierigen, diskussionsreichen konziliaren Prozess, nicht durch alleinige Entscheidungen des seit dem Ersten Vatikanum als unfehlbar geltenden römischen Papstes.

[3] Dass die kirchliche Rezeption ein unabdingbarer Teil konzilarer Prozesse und ein wichtiges Indiz der Ökumenizität eines Konzils ist, siehe in: *Aleksej Stepanovič Chomjakov*: Die Einheit der Kirche, in: *Nicolai von Bubnoff* (Hg.): Östliches Christentum: Dokumente, München 1925, Bd. 2, 1–27. S. auch: *Wolfgang Beinert* (Hg.): Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg i. Br. [u. a.] 1991.

[4] Vgl. Sacrosanctum concilium 21.

In der Relativierung eigener theologischer Ansprüche bei der gleichzeitigen Bereitschaft zur Rezeption anderskonfessioneller Ansätze und Schwerpunkte (z. B. eucharistische Ekklesiologie, Kollegialität, sakramentale Epiklese, klar markierte pneumatische Dimension kirchlichen Lebens und Handelns, die Bedeutung des Wortes) kam infolge dieses Konzils eine früher kaum bekannte Eigenschaft des Katholizismus zum Vorschein – eine gewisse Demut, die für das rechte, aufrichtige ökumenische Gespräch immer notwendig ist. Dass diese Haltung nicht nur Deklaration blieb, bewiesen später begonnene und bis heute andauernde offizielle und inoffizielle theologische Dialoge zwischen den Konfessionen, die inzwischen mehrere, auch für die Ökumene bemerkenswerte Texte hervorbrachten. Dies wurde möglich nicht zuletzt dank der Berücksichtigung der gegenwärtigen katholischen und nichtkatholischen Theologie und der über ein halbes Jahrhundert geleisteten theologisch-philosophischen Vorarbeit. Das Bemühen, aktuelle theologische Strömungen sowie die reiche Vielfalt der christlichen Tradition aufmerksam wahrzunehmen, führte zur wegweisenden Entscheidung des Konzils, der thomistischen Scholastik keine Priorität zu verleihen, die seit der Neuzeit faktisch die einzige offizielle Denk- und Redeweise des Katholizismus gewesen war und welche die Verständigung mit der Orthodoxie kaum fördern konnte. Die geringere Verwendung juristischer Sprache in den Konzilstexten mitsamt der Tendenz zur nuancierten Erschließung des inhaltlichen Spektrums dogmatisch-theologischer Topoi kommt der orthodoxen Wahrnehmung viel besser entgegen.

Die katholische Kirche hat, „die Zeichen der Zeit erkennend“,[5] klar begriffen und sich selbst sowie *urbi et orbi* gesagt, dass sie sich nun in einer radikal veränderten Situation befindet, dass die Weltlage und der Mensch von heute anders sind und die christliche Kirche in eine neue Epoche eingetreten ist, in der sie zur Welt eine beachtliche Distanz hat. Daher muss sie mit ihr wieder – wie in der frühchristlichen Zeit – einen (apologetischen) Dialog führen, sie (gemeint ist die Kirche!) mit ihrer (= der Welt!) Weisheit konfrontieren und ihr „das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes“[6] verkünden. Der in den Konzilsdokumenten deklarierte Bedarf einer erneuerten Mission unter der unaufgebbaren Voraussetzung der Würde menschlicher Personalität, Vernunft und Freiheit[7] zog das Risiko mit sich, von dem Zeitgeist tief getroffen, ja wahrscheinlich verletzt und

5 Unitatis redintegratio 4.
6 1 Kor 2, 7.
7 Vgl. Gaudium et spes 15–17.
8 Vgl. Sacrosanctum concilium 1.

beschädigt zu werden, oder in der Freundschaft mit der Welt und der Anpassung an das Zeitalter[8] viel zu weit zu gehen, was in sich eine geistige Gefahr birgt.[9] Aber die Entschiedenheit, mit der das Konzil dazu aufrief, den christlichen Glauben durch Werke „der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolates“[10] zu bekennen, beruhte auf der Hoffnung auf die heilende Kraft Gottes und wurde von dem festen Glauben an den von Christus der Kirche geschenkten Geist der Sendung angetrieben, der in die Herzen der Gläubigen eingesenkt ist.[11] Nur dann kann „offenbar werden, dass die Christgläubigen zwar nicht von dieser Welt sind, dass sie aber Licht der Welt sind und den Vater vor den Menschen verherrlichen“.[12]

Das theologische Umfeld der Ökumene

Dass sich das Konzil für die wissenschaftliche Freiheit der Theologie und für die „Anwendung auch moderner Methoden und Hilfsmittel“ einsetzte,[13] ruft im dogmatisch-orthodoxen Bewusstsein ambivalente Reaktionen hervor. Jedoch wird das Urteil eher positiv ausfallen, wenn man die Tatsache im Auge behält, dass nur eine solche Einstellung objektive Forschung begünstigen kann, der es um die Beseitigung von Vorurteilen und Klischees geht. Damit wird auch das wahre Wissen und Kennenlernen der fremden Traditionen gefördert. Die enge Zusammenarbeit der vatikanischen Konzilsväter mit den akademischen Theologen (*periti*) demonstrierte außerdem auf gute Weise, welchen hervorgehobenen Stellenwert die Theologie im Leben der Kirche haben sollte. So konnte ihre bahnbrechende Rolle für das kirchliche Leben und Denken in der gegenwärtigen historischen Epoche wiederentdeckt werden.[14]

Zum Verdienst des Konzils gehört es, dass die katholische Theologie sowie die gesamte Erziehung und Ausbildung grundsätzlich ökumenisch ausgerichtet wurden: als Aufgabe der theologischen Fakultäten wird neben dem tieferen Verständnis der göttlichen Offenbarung und christlichen

9 Vgl. Jak 4, 4: „Wer also ein Freund der Welt sein will, der wird zum Feind Gottes.“
10 Sacrosanctum concilium 9.
11 Ad gentes 4.
12 Sacrosanctum concilium 9.
13 Gravissimum educationis 10–11. Vgl. Gaudium et spes 59.
14 Bei der großen theologischen Konferenz der Russisch-Orthodoxen Kirche im Jahr 2000 „Orthodoxe Theologie an der Schwelle des dritten Jahrtausends“ wurde dieser Gedanke zum Ausgangspunkt (s. den Leitvortrag von Metropolit Filaret von Minsk: www.theolcom.ru/uploaded/008-028.pdf [russ.] [aufgerufen am 20.08.2013]).

Wahrheit durch die gründliche Erforschung der verschiedenen Fächer der Theologie auch die dadurch zu erfolgende Verpflichtung zum Gespräch „mit den getrennten Brüdern und den Nichtchristen“ genannt.[15] Im Studium und der Behandlung theologischer Fragen „muss [man] den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen“.[16] Der Tatsache, dass infolgedessen die Ökumenik an den katholischen Fakultäten und Hochschulen wissenschaftlich behandelt wird und mit dem Fach Dogmatik durchaus vereinbar ist, sollten orthodoxe Lehreinrichtungen und Forschungszentren nachgehen. Dann würde die Ernsthaftigkeit ökumenischer Bemühungen der Orthodoxie nicht nur auf der kirchlich-politischen Ebene deklariert und durch das freundschaftliche Engagement von einzelnen Enthusiasten erwiesen, sondern auch seitens der Spezialisten und Spezialistinnen fachgerecht unterstützt werden. Allerdings bräuchte dafür die Gesamtorthodoxie eine eindeutige konziliare Bewertung des Ökumenismus als Einheitsbewegung aufgrund der christlichen und interreligiösen Solidarität sowie eine klare Vision seiner Rolle für das Leben der Kirche und des ganzen Menschengeschlechts in der Gegenwart, wie dies auf dem Vatikanum II (besonders durch das Dekret über den Ökumenismus) geschehen ist.

Eine bedeutende Grundlage für die orthodox-katholische Ökumene hat das Konzil durch die Art und Weise geschaffen, wie dogmatisch-theologische Themen behandelt wurden. In erster Linie kommt der Orthodoxie entgegen, dass dem liturgischen Vollzug der Kirche vom Konzil eine fundamentale Bedeutung zugewiesen wird. Es ist bezeichnend, dass als erste Frucht der konziliaren Tätigkeit die Konstitution über die heilige Liturgie entstanden ist, über ihre „Erneuerung und Förderung“.[17] Liturgie und Kirche wurden aufs engste miteinander verknüpft und in der wechselseitigen Beziehung als zwei Seiten ein und derselben Medaille betrachtet. Einerseits erfolgte mit der Verschiebung des Akzents in der Ekklesiologie von der institutionellen Auffassung hin zur Vorstellung der Kirche als Sakrament Gottes – also als Mysterium seiner kraft- und liebevollen Präsenz, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott“[18] – zugleich die Erhöhung der Rolle, die den liturgisch-sakramentalen Akten und besonders der Feier der Eucharistie – des Pascha-Mysteriums[19] – zukommt. Andererseits wurde dank dem erneuerten liturgisch-theologischen Ansatz des Konzils die mysteriale, kultische Natur der Kirche klarer hervorgehoben

15 Gravissimum educationis 11.
16 Unitatis redintegratio 9.
17 Sacrosanctum concilium 14.
18 Lumen gentium 1.
19 Vgl. Sacrosanctum concilium 6.

und die ursprüngliche geistige Regel *lex orandi – lex credendi* wieder auf allen Ebenen aktualisiert.

Die liturgische Feier verstanden als rituell-pneumatisches Ereignis, die Geheimnisse Christi gemeinschaftlich zu begehen, wurde ins Zentrum des gesamten kirchlichen Lebens gerückt. Die Konzilskonstitution erklärte sie zum Werk Christi selbst[20] und deshalb zum „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt", und zugleich zur „Quelle, aus der all ihre Kraft strömt".[21] Durch diese „strömt Christi Leben auf die Gläubigen über", wird „auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise" die Vereinigung mit Christus und den heilsbringenden Mysterien seines Lebens vollzogen, also „das heilige und organisch verfasste Wesen" der wahren Kirche selbst als priesterliche Gemeinschaft der Getauften und Leib[22] aktualisiert. Dieser Gedanke stammt aus der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und wurde auch von bedeutenden orthodoxen Theologen vertreten.[23]

Dass dies nicht bloß ein formelles, sondern vielmehr auch ein lebendiges Prinzip werden sollte, zeigt die Aufforderung des Vatikanums II „zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern"[24] aller Gläubigen, des ganzen Volkes Gottes. Dabei ist gemeint, dass sich das gemeinschaftliche Beten mit der individuellen geistlichen Anstrengung und Tat verbindet. Es wird unterstrichen, dass dies ein wichtiges Element des Messopfers sei: Jeder und jede Einzelne ist angesprochen, beim Opfer der Messe zum Herrn zu flehen, dass er „die geistlichen Gaben annehme und sich uns selbst zu einem ewigen Opfer" vollende.[25] Damit wurde auch das alte Missverständnis aufgehoben, mit der Lehre über das *opus operatum* behaupte die katholische Sakramententheologie eine automatische Gnadenzueignung, ohne dass jegliches Zutun der Gläubigen dafür vonnöten wäre.

Diese liturgisch-theologische Ausrichtung, die in der Orthodoxie zum wichtigen theologischen Anknüpfungspunkt und Verifikationskriterium zählt, hatte auch eine positive Wirkung auf die im Kern eher rational strukturierte katholische Theologie. So konnte die katholische Seite fast ein Vierteljahrhundert nach der Verabschiedung der Konstitution *Sacro-*

20 Sacrosanctum concilium 7.
21 Sacrosanctum concilium, 10.
22 Lumen gentium 11, 7; Sacrosanctum concilium 2.
23 Vgl. bspw. *Alexander Schmemann*: Introduction to Liturgical Theology, Leighton Buzzard 1966, 23: "Christian worship, by its nature, structure and content, is the revelation and realization by the Church of her own real nature. And this nature is the new life in Christ – union in Christ with God the Holy Spirit, knowledge of the Truth, unity, love, grace, peace, salvation …"
24 Sacrosanctum concilium 14.
25 Sacrosanctum concilium 12. Vgl. Lumen gentium 10.

sanctum concilium im offiziellen theologischen Dialog mit der Orthodoxie der Einsicht unbefangen zustimmen, dass die liturgische Tradition die maßgebliche Auslegung der Offenbarung und der Maßstab für das Bekenntnis des wahren Glaubens sei. „Tatsächlich ist im liturgischen Ausdruck des Glaubens unserer Kirchen das Zeugnis der Väter und der gemeinsam gefeierten ökumenischen Konzilien immerfort für das gläubige Volk der sichere Führer im Glauben."[26]

Gleichwohl ist aus orthodoxer Sicht eine kritische Beobachtung bezüglich der liturgischen Experimentierfreudigkeit zu machen, die im katholischen Gottesdienst bis heute vorhanden ist. Sie beruft sich auf die Äußerung des Konzils, die dem Wandel unterworfenen Teile der Liturgie können und müssen sich ändern.[27] Ästhetisch strittige rituelle Formen, die in Spannung oder manchmal sogar im Gegensatz zur traditionellen Gestalt der christlichen Liturgie stehen, sowie damit verbundene Fehlerscheinungen, wie die oberflächlich, größtenteils äußerlich verstandene tätige Teilnahme oder ein dogmatischer Reduktionismus, vermögen eine moderne liturgische Feier oft kaum zum adäquaten Ausdruck und Kriterium des Glaubens zu machen. Diese Tatsache deckt das Problem der Kontinuität auf, das nicht nur die liturgische, sondern auch die dogmatische Entwicklung[28] im Katholizismus betrifft.

Für ein günstiges ökumenisches Klima auf dem ekklesiologischen Gebiet mag in besonderer Weise die vom Vatikanum II vorgenommene tiefe pneumatische Fundierung des ganzen kirchlichen Gefüges[29] sorgen. In diesem Zusammenhang wird aber viel davon abhängen, wie weit man mehrere Konzeptionen der kirchlichen Einheit, die das Konzil nicht unproblematisch nebeneinander stellt bzw. zwischen denen es oszilliert – Taufeinheit,[30] Geisteinheit,[31] petrinische bzw. päpstlich-episkopale Ein-

26 Dokument der *Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche* (Bari 1987): Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 2 (DWÜ 2), hg. v. *Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer*, Frankfurt a. M./Paderborn 1992, 542–553, hier: 545 (= §14).

27 Sacrosanctum concilium 21.

28 Vgl. Dei verbum 8.

29 Vgl. Lumen gentium 4 und 7.

30 Unitatis redintegratio 3, Lumen gentium 15: „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, … weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden."

31 Ad gentes 4: „Der Heilige Geist eint die ganze Kirche alle Zeiten hindurch …". Unitatis redintegratio 2: „Er [ist] das Prinzip der Einheit der Kirche."

32 Lumen gentium 23: „Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubi-

heit[32] – mit der geistigen Struktur der Kirche in Korrelation bringen und dadurch pneumatologisch kontextualisieren würde.

Die pneumatische Dimension hatte Auswirkung auch auf einige Aspekte der theologischen Anthropologie, genauerhin auf das Menschenbild in Bezug auf die Soteriologie. So weist das Konzil darauf hin, dass der eigentliche Zweck der göttlichen Offenbarung in Christus und somit das Heil und der Sinn menschlichen Lebens im Zugang zum Vater, also in der Gemeinschaft mit Gott bestehen, deren Vollkommenheit bis auf die Teilhabe an der göttlichen Natur nur im Heiligen Geist erreichbar wird. Dabei ist auch eine Gegenleistung des Menschen nötig, indem er sich nicht nur „dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft", wie dies ein im *Dei verbum* angeführtes Zitat aus dem Ersten Vatikanischen Konzil verlangt (DH 3008),[33] sondern auch der Offenbarung Gottes „willig zustimmt".[34] Zu einer willentlichen Glaubensaktivität wird aber der Mensch eben durch den inneren Beistand des Geistes und die ständige Austeilung seiner Gaben befähigt. Diese Ausführungen befinden sich im Einklang mit dem soteriologischen Grundzug der orthodoxen Theologie: die zunehmende Vereinigung des Menschen mit Gott (Vergöttlichung) durch das Sich-Durchdringen-Lassen vom Wirken des Heiligen Geistes, durch das Wollen zum geistigen Aufstieg und das tätige Folgen des göttlichen Rufes (Synergie).

Zu den weiteren positiven dogmatischen Dispositionen können die trinitätstheologischen und mariologischen Darlegungen des Vatikanums II gezählt werden. Hierbei wirkt sich auf orthodoxes Empfinden besonders günstig aus, was in Bezug auf diese Traktate gerade nicht gesagt bzw. nicht dogmatisiert wurde. Die vorsichtige Behandlung des Themas der Mittlerschaft Marias mit der stringenten Beibehaltung der hierin angebotenen absoluten Christozentrik,[35] sowie die bewusste Vermeidung des Begriffs „Miterlöserin", welcher für die Orthodoxen im Zusammenhang mit den in den letzten zwei Jahrhunderten bereits verkündeten marianischen Dogmen[36] zum wirklichen Stein des Anstoßes würde, mündeten letzten Endes in die eindringliche Ermahnung der Konzilsväter, nebst der unaufhörlichen An-

gen." Sacrosanctum concilium 26: Die Kirche „ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen".

33 Dei verbum 5.

34 Ebd.

35 Lumen gentium 60–62.

36 Vgl. die Bestätigung durch das Vatikanum II in: Lumen gentium 59.

37 Lumen gentium 67.

dacht zur Gottesmutter jeder mariologisch falschen Übertreibung zu entkommen.[37]

Die mehrfache Darlegung in den Konzilstexten der gesamten Heils- und Gnadenökonomie als gemeinsames Werk der drei Personen der Dreieinigkeit[38] stimmt grundsätzlich mit dem der orthodoxen Theologie zugrunde liegenden trinitarischen Fokus[39] überein. Später kam diese Übereinstimmung im offiziellen bilateralen Dialog zum Tragen.[40] Darüber hinaus ist bemerkenswert und für das ökumenische Gespräch nicht unbedeutend, dass das Vatikanum II die filioquistische Trinitätslehre mindestens explizit nicht bekräftigen wollte. Stattdessen wurde die Formel über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater durch den Sohn verwendet,[41] die in der orthodoxen Überlieferung legitim ist.[42] Das Thema Filioque wurde ausführlich auf der offiziellen Ebene des katholisch-orthodoxen Dialogs noch nicht behandelt, aber nicht zuletzt die trinitätstheologische Redeweise des Konzils ließ die Katholiken den Orthodoxen bereits in der Sache zugestehen, dass der Geist ewig vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreifaltigkeit ausgeht.[43]

Eine neue Ökumenizität?

Die Vorsicht, ja faktische Enthaltsamkeit des Vatikanums II in dogmatischen Fragen könnte es der christlichen Ökumene, besonders der in dieser Sphäre sehr empfindlichen Orthodoxie, auf dem Weg zur Einigung viel

38 S. besonders: Lumen gentium 2–4.

39 Zur Tradition und gegenwärtigen Problematik s.: *Athanasios Vletsis:* Die Drei-Einigkeit als „Kreuz für den menschlichen Intellekt"? Die Bedeutung der Trinitätstheologie für die Orthodoxie heute, in: *Michael Böhnke, Assaad Elias Kattan, Bernd Oberdorfer* (Hg.): Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode, 201–224.

40 Dokument der *Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche* (München 1982): Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit, in: DWÜ 2, a. a. O., 531–541, hier 541 f (= §§1–3).

41 Ad gentes 2.

42 U. a. hat ihrer Verwendung durch den heiligen Patriarchen Tarasios das VII. Ökumenische Konzil zugestimmt (Mansi. XII, 1122D).

43 Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit, DWÜ II, a. a. O., §§ 3, 6.

44 Der Umgang mit den meist umstrittenen Bestätigungen durch das Vatikanum II zur Unfehlbarkeit des Papstes und seines universalen Primats (LG 22, 25, 45) würde in diesem Fall von der hermeneutischen und ökumenischen Rezeptionsgeschichte des 1. Vatikanischen Konzils abhängen.

leichter machen, dieses Konzil als *Lokalsynode* der römisch-katholischen Kirche zu betrachten und gegebenenfalls anzuerkennen.[44] In diesem Fall wird die Tatsache aus orthodoxer Sicht nicht wundern, dass keine neuen, früher unbekannten Dogmen formuliert wurden. Denn es ist eine Norm für das orthodoxe Bewusstsein, dass eine Ortskirche alleine keine dogmatischen Entscheidungen gegen neu entstandene Häresien trifft, währenddessen ein Konzil auf lokaler Ebene mit den pastoralen und strukturell-reformatorischen Zwecken denkbar und kirchengeschichtlich nachweisbar ist.[45] Wäre das nicht ein Zeichen dafür, dass die katholische Kirche, ungeachtet aller Erklärungen über die in ihr subsistierende Universalität der indivisiblen Kirche Christi,[46] sich nicht mehr als die absolute, vollkommen über die Wahrheit verfügende Fülle der christlichen Kirchlichkeit versteht und somit das Modell der ekklesialen Selbstgenügsamkeit relativiert bzw. beiseite legt? Zur hoffenden Bejahung dieser Frage bewegt auch das konziliare Bekenntnis zum liturgischen Pluralismus, zur Bewahrung theologischer, geistiger, ritueller, kanonischer und kultureller Eigenartigkeit in den christlichen Kirchen,[47] kurzum: zur „brüderliche[n] Wertschätzung des äußeren und inneren Lebens der anderen".[48] Damit zeigte die katholische Kirche ihre Lebendigkeit, Fähigkeit zur Änderung, zur Umkehr und ihr Potential für die Zukunft.

Die Ökumenizität des Vatikanums II – des 21. *ökumenischen* Konzils nach der katholischen Zählung – sollte dann nicht im Sinne seiner Allgemeinheit, sondern in der Perspektive seiner ökumenischen Offenheit, Tauglichkeit und Akzeptabilität gedacht werden. So könnte sich für die grundsätzlich konservativ gesonnene Orthodoxie, die heute auf der Suche nach den richtigen Zugängen zur Moderne oft beträchtliche Schwierigkeiten hat, die Kreativität im wechselseitigen Umgang mit der Tradition und Innovation als einer der vorbildhaften und rezeptionswürdigen vatikani-

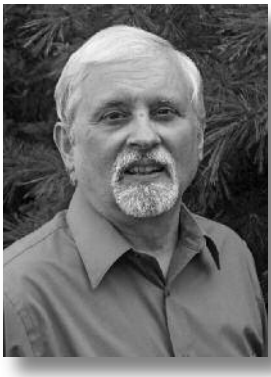
45 Vgl. z. B. das Lokalkonzil 1917/1918 der Russischen Orthodoxen Kirche. Das sich seit Jahrzehnten in Vorbereitung befindende Panorthodoxe Konzil hätte in vielem die gleiche Themenpalette zur Diskussion (Verhältnis zur Welt, Mission, Kanones, Kalender, Ökumene), die im Unterschied zu den dogmatischen Problemen ohne die getrennten Brüder und Schwestern gelöst werden können.

46 Vgl. LG. 8, 19, 23.

47 Sacrosanctum concilium 4; Orientalium ecclesiarum 5–6, 12; Unitatis redintegratio 3, 14–17.

48 Orientalium ecclesiarum 24.

Hat „die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf … die Zeiten überdauert“?



Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit und das Zweite Vatikanische Konzil

Neal Blough[1]

Wie in vielen ökumenischen Dialogen spielte auch im bilateralen katholisch-mennonitischen Dialog zwischen 1998 und 2003 das Geschichtsverständnis eine wichtige Rolle.[2] Der vorliegende Aufsatz ist Ausdruck anerkennender Dankbarkeit eines mennonitischen Teilnehmers an diesem Dialog für die Rolle, die das Zweite Vatikanum bei den Bemühungen um eine Förderung der christlichen Einheit und für die Fortsetzung der Gespräche gespielt hat.

Die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit hat viel zur Eröffnung neuer Möglichkeiten beigetragen.[3] Es gibt kaum, wenn überhaupt etwas, in diesem Dokument, dem Mennoniten nicht zustimmen könnten. Vieles steht in völligem Einklang mit den Anliegen der Täufer (Anabaptisten) des 16. Jahrhunderts und ihrer Nachfolger.[4] Das Dokument

1 Dr. Neal Blough ist Direktor des Centre Mennonite de Paris, Professor für Kirchengeschichte an der Faculté Libre de Théologie Evangélique in Vaux sur Seine und Lecturer an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Paris.

2 *Called Together to be Peacemakers.* Report of the International Dialogue between the Catholic Church and Mennonite World Conference, 1998–2003, siehe www.mwc-cmm.org/sites/default/files/report_cathomenno_final_eng.pdf (aufgerufen am 25.08.2013). Deutsche Version: www.mennoniten.de/fileadmin/downloads/Dialog_rk-menn_Endfassung_2007-02%20.pdf (aufgerufen am 25.08.2013).

3 The Sixteen Documents of Vatican II, ed. by *Marianne Lorraine Trouvé* and introduced by *Douglas G. Bushman*, Boston 1999, 483–503 (Einführung und Text). Siehe auch: Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (aufgerufen am 25.08.2013).

4 Vgl. *Balthasar Hubmaier:* On Heretics and Those Who Burn Them*,* in: *H. Wayne Pipkin/John H. Yoder* (eds.): Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism, Scottdale

stellt ganz klar fest, dass der Glaube nicht mit politischen Mitteln erzwungen werden darf. Und „anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst … religiöse Freiheit (bezieht sich) … auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft …“[5]

> „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.“[6]

Dies ist sehr deutlich die Position der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum und wir können uns darüber freuen. Eine der Behauptungen des Dokuments jedoch ist geschichtlich gesehen schwer aufrechtzuerhalten. Die Verfasser von *Dignitatis humanae* waren sich bewusst, dass die Kirche nicht immer ihrer Lehre gerecht geworden ist:

> „Gewiß ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war.“[7]

Nichtsdestotrotz wird der große geschichtliche Anspruch erhoben, dass dies stets die Lehre der Kirche gewesen sei:

> „… die Lehre der Kirche, daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.“[8]

In den einleitenden Bemerkungen zu *Dignitatis humanae* in der englischen Textausgabe heißt es, dass diese Lehre von der Religionsfreiheit nicht von geschichtlichen Umständen abhänge:

1989, 58–66. *Pilgram Marpeck:* Exposé of the Babylonian Whore, in: *Walter Klaassen/Werner O. Packull/John Rempel* (trans. and eds.): The Exposé, a Dialogue and Marpeck's Response de Caspar Schwenckfeld, Later Writings by Pilgram Marpeck and His Circle, vol. 2, Kitchener 1999, 4–44.

5 Dignitatis humanae 1.
6 Dignitatis humanae 2.
7 Dignitatis humanae 12.
8 Dignitatis humanae 12.

> „Die Kirche vertraut nicht irgendeinem Status, der ihr aufgrund besonderer geschichtlicher Umstände zufallen mag. Stattdessen sucht sie die Freiheit, die sie braucht, in einer Wirklichkeit zu verwurzeln, die nicht von geschichtlichen und kulturellen Wechselfällen abhängig ist."[9]

Ein solcher historischer Anspruch ist zugleich auch theologischer Natur: die „Kirche" irrt nicht. Die folgenden Ausführungen sind eine Antwort darauf und versuchen zu zeigen, dass geschichtliche Umstände die Lehre der Kirche beeinflusst haben und dass die „Lehre von der Religionsfreiheit" nicht immer gelehrt worden ist.

Die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit

Die Dokumente, die über die ersten Jahrhunderte der Geschichte des Christentums erhalten sind, stützen die in der *Erklärung über die Religionsfreiheit* vertretene Position.[10] Die Christen bildeten nur eine kleine Minderheit der Bevölkerung des Römischen Reiches, und Religionsfreiheit war offensichtlich von Vorteil.

Nach Zeiten massiver Verfolgung im ganzen Kaiserreich während des dritten Jahrhunderts erlangten die Christen mit der Konversion Kaiser Konstantins endlich die Anerkennung, die Tertullian angestrebt hatte. Im Jahr 313 trafen Konstantin und Licinius das Mailänder Edikt, das offiziell das Christentum neben anderen heidnischen Kulten anerkannte. Die Christen befanden sich nun in einer privilegierten Lage, denn Konstantin förderte im ganzen Reich das Christentum durch Gesetze, Kirchenbau und andere Vergünstigungen.

Ein grundlegender Wandel kam mit der Amtszeit von Kaiser Theodosius I. (379–395), der das katholische Christentum zur offiziellen (und einzigen) Religion des Kaiserreiches machte.[11] Die Gesetzgebung unter Theodosius veränderte die Lage der Heiden radikal, denn nun befanden diese sich in derselben Lage wie die Christen nur einhundert Jahre zuvor.[12] Heiden war der Besitz religiöser Stätten nicht gestattet, ebenso war ihnen jed-

9 The Sixteen Documents of Vatican II, a. a. O., 485 (Einführung).

10 Eine gute Übersicht über die historischen Quellen gibt *Bernard Sesboüé:* Le magistère à l'épreuve, Paris 2001, 109–149 (= Kap. 4: La doctrine de la liberté religieuse: changement ou continuité dans l'Eglise?).

11 *Norbert Brox:* A History of the Early Church, London 1994, 50.

12 Codex Theodosianus XVI.1.2, siehe z. B. das Internet Medieval Source Book: www.fordham.edu/halsall/ source/codex-theod1.asp.

wede politische Begünstigung verwehrt. Arianische Christen durften im Kaiserreich keine Kirchen errichten. Häretikern war es verboten, sich zu versammeln, auch in Privathäusern, und sich privat oder öffentlich in irgendeiner dem katholischen Glauben nicht entsprechenden Weise zu äußern. Manche der Häretiker, insbesondere die Manichäer, waren der Vertreibung ausgesetzt. Ihr Hab und Gut wurde beschlagnahmt, sie konnten weder erben noch ihren Familien und Kindern etwas vermachen. Es gibt keine geschichtlichen Zeugnisse aus dieser Epoche über größere Einwände von Seiten der Kirchenführer.

In dieser Zeit, im Jahr 417, verfasste Augustinus eine theologische Rechtfertigung der Verfolgung der Donatisten. Der nordafrikanische Bischof unterschied zwischen zwei Arten der Verfolgung: „ungerechte" Verfolgung (von Christen durch Ungläubige) und „gerechte" Verfolgung (durch die Kirche von Ungläubigen). Er zitiert Lukas 14,23, aber in einem völlig anderen Kontext als dem des ersten Jahrhunderts in Palästina: „Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, dass mein Haus voll werde."[13] Augustinus setzte sich auch für gesetzliche Maßnahmen gegen Ungläubige ein.[14]

Die Aberkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit gehört durchaus zur „Christianisierung" in Westeuropa und Nordafrika in diesen Jahrhunderten. In vielen Regionen drängten die Bischöfe die Landesherren dazu, mit den Nichtbekehrten zu „sprechen", um sie in die Kirche zu bringen. „Sprechen" konnte Drohungen, schwere Geldstrafen, Auspeitschen, Haare abschneiden oder in Ketten legen bedeuten. „Darauf wurde immer wieder in den Predigten und in den Kanones der Konzilien in Afrika, Spanien, Frankreich und Italien vom späten vierten bis ins sechste Jahrhundert gedrängt."[15]

Das Königreich Lombardei trat im siebten Jahrhundert vom Arianismus zum Katholizismus über. Sehr bald danach, wurden die Juden im Königreich unter Androhung der Todesstrafe gezwungen, Christen zu werden.[16]

Sind diese Beispiele einer erzwungenen Christianisierung, die im offenen Widerspruch zu den Lehren des Zweiten Vatikanums stehen, Ausnahmen von der Regel, die auch im Widerspruch zu der offiziellen kirchlichen Lehre ihrer Zeit standen? Oder gab es eine enge Beziehung zwischen mit-

13 *Jean Comby:* Pour lire l'histoire de l'Eglise, Tome 1, Paris 1984, 80.

14 *Ramsey MacMullen:* Christianity Shaped through its Mission, in: *Alan Kreider* (ed.): The Origins of Christendom in the West, Edinburgh 2001, 103.

15 Ebd., 100.

16 *Gilbert Dagron/Pierre Riché/André Vauchez* (eds.): Evêques, moines et empereurs (610–1054): Histoire du christianisme, Tome 4, Paris 1993, 637.

telalterlicher Kirche und Staat, die solche Vorkommnisse sehr wahrscheinlich machte?

Die historische Forschung registriert eine „Sakralisierung" der politischen Macht, die sich seit den Zeiten Konstantins entwickelt und allzu oft an heidnischen Vorbildern orientiert hatte, ob diese nun römischen oder germanischen Ursprungs waren. Auch wenn die Kirche hin und wieder eine kritische Haltung einnahm, so befürwortete und nutzte sie doch auch oft die politische Macht zu ihrem eigenen Vorteil. Obwohl der Kaiser nicht länger als göttlich angesehen wurde, wirkte das alte Ritual des kaiserlichen Kultes mehr oder weniger fort, in der Vorstellung, die kaiserliche Macht sei zugleich göttliche Macht und der (christliche) Kaiser sei der privilegierte Diener göttlichen Handelns in der Geschichte.[17] Zu Zeiten der Herrschaft Theodosius' I. z. B. legten die Soldaten den Treueid im Namen der drei Personen der Trinität ab, aber auch im Namen der Majestät des Kaisers, „der aufgrund göttlichen Gebots von allen Menschen geliebt werden müsse, und dem, da er den Titel Augustus innehabe, rechtmäßig die Treue wie einem Gott gegenüber gebühre".[18]

Sehr früh schon machte die westliche Kirche in ihrer Lehre einen theoretischen Unterschied zwischen weltlicher und kirchlicher Macht. Nichtsdestotrotz sollten die beiden Mächte künftig eng zusammenarbeiten. Die kaiserliche Macht sollte im Dienst der Kirche ausgeübt werden. Dies hatte schwerwiegende Folgen für die Religionsfreiheit. In der Mitte des fünften Jahrhunderts erklärte der Bischof von Rom, Leo der Große, da die Kirche die Manichäer als Häretiker verdammt habe, sei es die Pflicht des Staates, dieses Urteil auszuführen.[19] Papst Gelasius I. (492–496) versuchte, in der Nachfolge Leos die Vorherrschaft der kirchlichen über die weltliche Macht durchzusetzen.

> „In einem weithin zitierten Brief führte er die Theorie aus, dass von den zwei rechtmäßigen Gewalten, die Gott zur Herrschaft in der Welt geschaffen habe, die geistliche Macht – die durch den Papst repräsentiert werde – den Vorrang vor der weltlichen innehabe, wenn es zwischen beiden zu einem Konflikt komme … Die Darlegungen Gelasius' übten einen starken Einfluss auf die Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat aus, die dann für die Entwicklung der europäischen Gesellschaft prägend werden sollten."[20]

17 *Pierre Pierrard:* La christianisation de la France, Paris 1994, 41.
18 Ebd., 42.
19 *Michel Rouche:* Clovis, Paris 1996, 143.
20 *Mark A. Noll:* Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity, Grand Rapids 2000, 113 f.

Auch wenn die mittelalterliche Kirche die Auffasssung vertrat, ihre Macht stehe über der politischen Macht im engeren Sinne und diese habe ihr zu dienen, war der Rückgriff auf politische Machtausübung – einschließlich Krieg im Namen der Kirche – eine übliche Praxis. Das wurde von Eusebius, Theodosius, Chlodwig, Pippin und Karl dem Großen vorangetrieben und machte schließlich den Weg der gewaltsamen Christianisierung, der Inquisition und der Kreuzzüge unvermeidlich.[21] Es gibt sehr wenige Hinweise, dass die Kirche gegen diese Sakralisierung der kaiserlichen Macht während des Mittelalters Einwände erhoben hat.[22] Anwendung von Gewalt gegen Häretiker und zum Vorteil der Kirche dagegen lässt sich sehr gut z. B. für die Herrschaftszeit Chlodwigs und Karls des Großen aufzeigen.

Chlodwig: ein neuer Konstantin

Die Franken gehörten zu den wenigen germanischen Stämmen, die das Christentum weder in seiner katholischen noch arianischen Form angenommen hatten. Wie Konstantin auf Zeichen vertrauend, gelobte Chlodwig, an den christlichen Gott seiner Frau Chrodechild zu glauben, wenn er die Schlacht von Zülpich gewinnen würde. Nach dem kaum für möglich gehaltenen Sieg, rief Chrodechild Bischof Remigius von Reims herbei, damit er den neu bekehrten Krieger im Glauben unterweise. Chlodwig wurde an einem ersten Weihnachtstag irgendwann zwischen 496 und 500 getauft.

> „Die Art und Weise, wie Ereignisse dargestellt werden, ist manchmal wichtiger als wie sie sich wirklich abgespielt haben. Ungefähr fünfzig Jahre nach der Taufe Chlodwigs, schrieb Bischof Gregor von Tours, Chlodwig sei als ein „neuer Konstantin“ zu seiner Taufe gegangen.“[23]

Ein „neuer Konstantin“, das meinte einen neu zum Christentum bekehrten König, der die Kirche begünstigen und beschützen würde. Die Taufe Chlodwigs öffnete den Weg zu einem neuen fränkischen Königreich, zu einem neuen einheitlichen Gebiet, das sich ideologisch auf den christlichen Glauben gründete. Einer der ersten Schritte in Richtung dieser gebietsmäßigen Einheit war die Eroberung des benachbarten westgotischen (und arianischen) Königreiches.[24] Das neue fränkische Königreich wurde als ein Geschenk Gottes betrachtet und eine der ersten Verpflichtungen des Königrei-

21 *Philippe Contamine:* La Guerre au Moyen Age, Paris 1980, 476.
22 *Pierrard,* Christianisation, 42.
23 Zitiert nach *Renée Mussot-Goulard:* Le Baptême qui a fait la France: De Blandine à Clovis, Paris 1996, 11.
24 Ebd., 19.

ches war es, den Auftrag der Kirche zur Evangelisation bis zu den Enden der Welt mit Hilfe seiner christlichen Bevölkerung zu unterstützen und zu fördern.[25]

Karl der Große: ein „neues" Römisches Reich

Die Nachfolger Chlodwigs und die westliche Kirche verstärkten im achten Jahrhundert ihre gegenseitigen Bindungen. Papst Stephan II. und Rom wurden in den Jahren um 750 von den benachbarten Langobarden bedroht. Um nicht von dem byzantinischen Kaiser abhängig zu sein, wandte sich Stephan lieber an Pippin den Kurzen um Hilfe.[26] Pippin übte die Macht im fränkischen Königreich aus, ohne den offiziellen Titel eines Königs zu haben, der immer noch den „rois fainéants" der dahinschwindenden merowingischen Dynastie gehörte. Stephan unternahm die gefährliche Reise über die Alpen, um Pippins Beistand gegen die Langobarden zu erflehen. Im Juli 754 krönte ihn der Papst in Soissons zum König und erkannte ihn damit gegenüber allen anderen Prätendenten als „König der Franken" an.

Pippin war bereits von den fränkischen Bischöfen zum König erhoben worden, bevor er dann auch von Papst Stephan gekrönt wurde. Nach dem Verständnis des fränkischen Klerus war Pippin durch die Krönung nun mehr als nur ein Staatsoberhaupt oder ein Krieger. Ihrer Ansicht nach war er mit göttlichen Eigenschaften belehnt und damit unverwundbar. Von dieser Zeit an sahen sich die fränkischen Könige selbst als Erwählte Gottes, d. h. sie glaubten, ihr Königtum beruhe auf göttlichem Recht. In den offiziellen Urkunden ließ Pippin schriftlich niederlegen, dass er durch göttliche Vorsehung zum König gesalbt worden sei.[27]

Zugleich stellte Papst Stephan die Kirche unter den Schutz Pippins und seiner Söhne und ernannte sie zu „Beschützern Roms". Im Gegenzug für diese kirchliche Anerkennung fiel Pippin mit seiner Armee in Italien ein, besiegte Aistulf, den König der Langobarden, und zwang ihn zum Schwur, die Kirche nicht länger zu bedrängen. Die von Aistulf eroberten Gebiete überließ Pippin dem Papst. Diese Übereignung, die sogenannte „Pippinsche Schenkung", der zudem durch eine zusätzliche, gefälschte Urkunde (die „konstantinsche Schenkung") noch mehr Gewicht verliehen wurde, steht am Anfang des Kirchenstaates und der Konstitution der Kirche als weltliche und geistliche Macht.

25 Ebd., 122.
26 Ebd., 139–170.
27 *Dagron/Riché/Vauchez,* Evêques, a. a. O., 683.

Diese symbiotische Beziehung vertiefte sich noch unter der Herrschaft von Pippins Sohn, Karl dem Großen, der von Papst Leo III. im Jahr 800 in der Basilika St. Peter zum Kaiser gekrönt wurde. Mit Bezug auf die konstantische Schenkung wurde Karl der Große nun als „Kaiser des Römischen Reiches" und als „Herr" der westlichen Welt anerkannt. Seitdem bestand das mittelalterliche Papsttum darauf, dass niemand ohne die Zustimmung des Bischofs von Rom Kaiser werden könne.[28]

Den Teilnehmern an diesen entscheidenden Ereignissen stand das Bild Konstantins stets vor Augen. Im Jahr 778 schrieb Papst Hadrian I. an Karl und wies darauf hin, dass der „neue Konstantin" alle Macht in Italien der heiligen Kirche des Apostelfürsten Petrus gegeben habe.[29] Eine neue Ideologie der „Christenheit" etablierte sich.[30] 795 schrieb Karl der Große an Leo III. und stellte klar, dass es seine Aufgabe sei, mit Waffengewalt die heilige Kirche Christi gegen die Angriffe der Heiden zu verteidigen und die Grundsätze des christlichen Glaubens in seinem Reich zu schützen. Die Rolle des Bischofs: das Gebet für den Erfolg des Heeres von Karl.[31]

Karl der Große machte die Bekehrung zum Christentum zur notwendigen Bedingung der Einverleibung von Gebieten in das Fränkische Reich. Religiöse Zeremonien begleiteten das militärische Vordringen der Armeen Karls des Großen nach Sachsen. In Vorbereitung auf den Kampf fasteten die Soldaten, besuchten die Messe und beteten unter der Anleitung von Geistlichen. Erstmals in der Geschichte Westeuropas mussten sich Heiden zwischen Taufe und Tod entscheiden.[32]

Wenn auch Alkuin, der wichtigste geistliche Berater Karls, gegen diese brutalen „Missions"-Methoden protestierte, war dies keineswegs auch bei Papst Hadrian der Fall. Nach der Unterwerfung der Sachsen beglückwünschte der Papst Karl, der „dank der Hilfe des Herrn und des Eingreifens der Apostelfürsten Petrus und Paulus die Herzen der Sachsen unterworfen und sie der heiligen Quelle der Taufe zugeführt hat". Ein Dankgottesdienst wurde für alle Länder der Christenheit angeordnet.[33]

28 Ebd., 707.
29 *Jacques Brosse:* Histoire de la chrétienté d'Orient et d'Occident, Paris 1995, 297.
30 *Adriaan H. Bredero:* Christendom and Christianity in the Middle Ages, Grand Rapids 1986, 16.
31 *Brosse,* Histoire, a. a. O., 303.
32 Vgl. *W. R. Cannon:* Histoire du christianisme au Moyen Age: de la chute de Rome à la chute de Constantinople, Paris 1961, 8; *Jacques le Goff/René Rémond* (eds.): Histoire de la France religieuse, Tome 1, Paris 1988, 79; *Brosse*, Histoire, a. a. O., 298 f.
33 Ebd., 299.

In vieler Hinsicht repräsentiert die Amtszeit von Papst Innozenz III. (1198–1216) den Höhepunkt der politischen Ansprüche des Papsttums im Mittelalter. Das in dieser Zeit (1215) abgehaltene Vierte Laterankonzil stellt eine wichtige Etappe auf dem Weg der Festlegungen der Beziehung zwischen Kirche und Staat dar und ist nicht gerade ein Höhepunkt der „Religionsfreiheit".

1) Konstitution Nr. 3: Über die Häretiker

Die Konstitution über die Häretiker belegt alle Häretiker mit Exkommunikation, die sich gegen den heiligen, katholischen, orthodoxen Glauben stellen.[34] Das war nicht nur eine theologische Aussage. Von der Kirche verurteilte Häretiker sollten der weltlichen Gerichtsbarkeit zur angemessenen Bestrafung übergeben werden. Diese politische Maßnahme wurde durch die Ablegung eines Eides bekräftigt: alle christlichen Zivilbehörden waren aufgefordert, öffentlich zu schwören, dass sie den Glauben verteidigen würden, d. h. bereit wären, die von der Kirche verurteilten Personen zu bestrafen.[35] Alle politischen Instanzen, die diese Pflicht vernachlässigten, sollten ihrerseits exkommuniziert werden. Wer den Häretikern glaubte, sie aufnahm, verteidigte und begünstigte, unterlag ebenfalls der Exkommunikation. Katholiken, so heißt es, die, „angetan mit dem Zeichen des Kreuzes", sich zur Vertreibung der Häretiker „gürten", „erhalten den Ablass und empfangen dasselbe heilige Privileg, das denen gewährt wird, die dem Heiligen Land zu Hilfe kommen".

2) Konstitutionen Nr. 68–69: Über die Juden

Zum ersten Mal taucht in einem christlichen Text ein Gesetz auf, das bestimmt, dass Juden sich in der Kleidung von Christen unterscheiden müssen, weil es vorgekommen sei, dass Christen aus Versehen mit jüdischen Frauen und Juden mit christlichen Frauen verkehrt haben.[36] An Osterfeiertagen durften Juden überhaupt nicht in der Öffentlichkeit erscheinen, bei Zuwiderhandlung sollten sie durch die weltlichen Behörden bestraft werden. Auch durften Juden keinerlei öffentliche Ämter ausüben, die ihnen Amtsgewalt über Christen verlieh.

34 *Giuseppe Albergio* (ed.): Les Conciles Œcuméniques, 2. Les Décrets de Nicée à Latran V, Paris 1994, 500. (Siehe auch Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 2, Konzilien des Mittelalters, Paderborn u. a. 2000.)

35 *Albergio,* Conciles, a. a. O., 501.

36 Ebd., 567.

Dies sind keine Beispiele von politischen Instanzen, die allzu ehrgeizig waren, den christlichen Glauben aufzuzwingen (wie es manchmal bei Chlodwig und Karl dem Großen der Fall war), sondern es ist die Kirche selbst, die politische und militärische Macht einsetzt, um Nicht-Christen zu stigmatisieren, zu bestrafen und manchmal zu töten. Weitere Beispiele dieser Art ließen sich für das ganze Mittelalter bis in die Zeit der Renaissance und der Reformation anführen. Auch lutherische und calvinistische Kirchen nahmen eine solche Haltung ein, was hundertfünfzig Jahre lang zu Religionskriegen zwischen Katholiken und Protestanten führte.

Abschließende Fragen und Bemerkungen

1) Historische Umstände oder theologische Entscheidung?

Die im vierten Jahrhundert beginnende enge Beziehung zwischen Kirche und Staat hatte für Ungläubige während der ganzen Zeit des Mittelalters ausgesprochen negative Folgen. Die geschichtlichen Tatsachen stützen nicht ohne Weiteres folgende Behauptung:

> „Die Lehre von der Religionsfreiheit wurde ‚im Laufe der Zeit bewahrt' und ‚hat dennoch die Zeiten überdauert'."[37]

Der französische katholische Historiker René Rémond hat sich sehr positiv über die Erklärung zur Religionsfreiheit geäußert. Zugleich erkennt er an, dass die gegenwärtige Lehre von der Vergangenheit abrückt und somit einen Neubeginn darstellt.[38]

Ein eindeutiges und einheitliches Urteil über die Zeit des Mittelalters ist nicht einfach. Die historische Situation, in der sich die Christen vor Konstantin befanden, war schrecklich und die kaiserliche Gunst konnte von der Kirche nur als eine Art „Erlösung" erlebt werden. Theodosius, Augustinus und Chlodwig lebten in Zeiten größter politischer Instabilität in Folge der Auflösung des Römischen Reiches und der Gewalttätigkeit der damaligen Menschen. Die Zeit Karls des Großen war gekennzeichnet durch dauernde Kriege und die Bedrohung durch den Islam. Innozenz III. und seine Vorgänger mussten die Versuche weltlicher Machthaber abweh-

37 So: The Sixteen Documents of Vatican II, a. a. O., 484 (Einführung).

38 *René Rémond:* Religion et Société en Europe: la sécularisation aux XIX^{e} et XX^{e} siècles, Paris 1998, 235–236.

ren, Kontrolle über kirchliche Belange zu bekommen. Ein ausgezeichnetes katholisches Studiendokument warnt deshalb vor allzu leichtfertigen Verurteilungen:

> „Die Schwierigkeit, die sich abzeichnet, besteht in einer genauen Beschreibung der Sünden der Vergangenheit im Hinblick vor allem auf die Kriterien einer historischen Urteilsbildung. Man muss genau unterscheiden zwischen der Verantwortung oder der Schuld, die Christen als gläubigen Gliedern der Kirche zukommt, und den Verfehlungen, die mit der christlich geprägten Gesellschaftsform einiger Jahrhunderte (der sogenannten *cristianità*) zusammenhängen, als die Strukturen der weltlichen und geistlichen Macht ineinander verwoben waren.
> Ohne eine wirklich geschichtliche Hermeneutik, die zwischen dem Handeln der Kirche als Glaubensgemeinschaft und einer christianisierten Gesellschaft klar zu unterscheiden weiß, kommt hier niemand weiter."[39]

Das Problem besteht darin, dass dieses „Inaneinander verwoben"-Sein mit der willentlichen Zustimmung der Kirche zustande kam, was also eine bewusste Entscheidung voraussetzt. In der Einleitung zur *Erklärung zur Religionsfreiheit* wird festgestellt:

> „Die Kirche vertraut nicht irgendeinem Status, der ihr aufgrund besonderer geschichtlicher Umstände zufallen mag."[40]

Jedenfalls scheint dies während des Mittelalters nicht der Fall gewesen zu sein. Bischöfe, Konzile und Päpste entschieden sich nicht zur Kritik an der kaiserlichen Gesetzgebung, die Häretiker zu Gesetzlosen erklärte und sie verfolgte.[41] Sie entschieden sich vielmehr, die weltliche Obrigkeit zu bitten, die Häresie aus den christlichen Gebieten zu verbannen und die Ungläubigen zu bestrafen. Der Gesetzgebung des Theodosius zuzustimmen, war eine bewusste Entscheidung. Die Aufforderung an weltliche Behörden zur Ablegung eines Eides, um Häresie innerhalb christlicher Gebiete auszulöschen, war eine Konzilsentscheidung.

39 *Internationale Theologische Kommission:* Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Siehe: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html (aufgerufen am 25.08.2013).

40 The Sixteen Documents of Vatican II, a. a. O., 485 (Einführung).

41 *Jean Delumeau:* Le Christianisme va-t-il mourir?, Paris 1977, 21, 43.

„Aber von der anderen Seite her betrachtet kann man sicher nicht leugnen, dass das moralische Urteil immer im Spiel bleibt, schon allein auf Grund der schlichten Tatsache, dass die Wahrheit Gottes und ihre moralischen Forderungen immer Bestand haben."[42]

Natürlich, „nicht jeder Akt kirchlicher Autoritäten hat im eigentlichen Sinn lehramtliche Qualität. Wenn einer oder mehrere Träger der kirchlichen Autorität sich eines Verhaltens schuldig gemacht haben, das dem Evangelium widerspricht, bedeutet das nicht per se, dass darin das Charisma der bischöflichen Lehrvollmacht verwickelt ist … Deshalb kann als Konsequenz der Vergebungsbitte des Papstes und vieler Bischöfe keineswegs die Rücknahme oder Relativierung früherer lehramtlicher Aussagen verlangt werden".[43] Seit Theodosius lässt sich jedoch feststellen, dass die Kirche staatliche Hilfe suchte, um Häresien zu eliminieren und Nicht-Christen zu bestrafen. Das waren keine außergewöhnlichen oder gelegentlichen Vorkommnisse, sondern es bestand eine organische Beziehung zwischen Kirche und Staat, die durch Bischöfe, Päpste und Konzile gerechtfertigt wurde.[44]

2) Politische Macht und Christianisierung: Die Gefahr der Paganisierung des Glaubens

Es wäre auch darauf hinzuweisen, dass die Entwicklungen im Mittelalter sich nicht nur auf die politische Ebene beschränkten. Die erzwungene Christianisierung hatte auch Auswirkungen darauf, welche Art von Kirche sich im Laufe der Jahrhunderte in Westeuropa herausbildete. Die Zwangsmaßnahmen hatten die massenhafte Konversion ganzer Bevölkerungen zur Folge, die kaum ein echtes Bedürfnis hatten, „Christen" zu werden. Römische, germanische und andere europäische heidnische Traditionen beeinflussten in starkem Maße die christliche Frömmigkeit, das Glaubensleben und die Theologie des Mittelalters.[45] Jean Delumeau hat gute Gründe dafür

42 Erinnern und Versöhnen, 1.4.

43 Ebd., 6.2. Die Überlegungen Bernard Sesboüés sind in dieser Hinsicht befriedigender: „Die Kirche ist heilig, weil sie Trägerin der heiligen Gaben des Gottes ist, den sie verkündet und durch ihre Sakramente vermittelt. *Die Kirche ist auch Sünderin, weil sie die Tat sündiger Menschen ist und immer sich in einer Bewegung der Konversion befindet … Die Theologie müsste sich über diesen delikaten Punkt deutlicher äußern"* (meine Hervorhebung), a. a. O., 148.

44 *Delumeau,* Christianisme, a. a. O., 22.

45 *Bredero,* a. a. O., 356. Siehe auch *James C. Russel:* The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation, Oxford 1994, und

vorgebracht, dass die Vorstellung eines „christlichen“ Mittelalters im Wesentlichen ein Mythos ist. Am Vorabend des 16. Jahrhunderts war Europa nur oberflächlich christianisiert.[46] Untersuchungen zu den mittelalterlichen Volkstraditionen zeigen, dass die Weltsicht in Europa bis ins 17. Jahrhundert hinein weitgehend von animistischen Vorstellungen geprägt war. Das ländliche Christentum im Mittelalter war im Wesentlichen ein Ritualsystem, das dem Verständnis der Menschen nach dazu diente, reiche Ernten hervorzubringen und Unglück, Krankheiten und Tod abzuwenden.[47]

Was vergangen ist, kann naturgemäß nicht mehr geändert werden. Es ist sinnlos, darüber zu diskutieren, ob die Dinge anders hätten geschehen können, obwohl es hilfreich ist zu zeigen, dass die „Zwänge“ der Vergangenheit oft genug das Ergebnis bewusster Entscheidungen waren. Kirchengeschichtler arbeiten natürlich mit gewissen theologischen Voraussetzungen. Im Falle der *Erklärung über die Religionsfreiheit* ist das Bild einer Kirche, die „nicht irren kann“ ganz offensichtlich eine Verzerrung der geschichtlich feststellbaren Tatsachen, die in einen fragwürdigen theologischen Rahmen eingepasst werden. Als Historiker bin ich dankbar für das Zweite Vatikanische Konzil und die *Erklärung über die Religionsfreiheit*, selbst wenn die vorgebrachten theologischen Behauptungen alles andere als evident sind und weiterer ökumenischer Diskussionen bedürfen.

Bruno Dumézil: Les racines chrétiennes de l’Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares Ve-IIIe siècles, Paris 2005.

46 *Jean Delumeau:* Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1971, 247.

47 Ebd., 250, 257.

Die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Zukunft des ökumenischen Dialogs



Massimo Faggioli[1]

Die Entwicklung des Ökumenismus in den letzten 50 Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war wie ein Test für die Rezeption des Konzils in der katholischen Kirche selbst. Kein Wunder also, dass in den letzten Jahren im Blick auf die ökumenischen Beziehungen auf offizieller Ebene oft von einem „ökumenischen Winter" die Rede war, von einem Stillstand oder Schlimmerem, wie etwa einem Mangel an Vertrauen nicht nur in die Möglichkeiten des Ökumenismus, sondern sogar in die theologische Notwendigkeit des Ökumenismus als solchem – der ja eine der großen Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils und von Papst Johannes XXIII. gewesen war. Das Jahr 2013 jedoch brachte uns die bedeutsame Nachricht des Rücktritts von Papst Benedikt XVI. – ein Schritt mit großen Folgen für die Ökumene aufgrund einer offensichtlichen Neugestaltung des Amtes des Bischofs von Rom, die in größerem Einklang mit den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils steht.

1. Die Diskussion über Vatikanum II von Benedikt XVI. bis zu Papst Franziskus

Der unerwartete Rücktritt von Papst Benedikt XVI., der am 11. Februar 2013 angekündigt und am 28. Februar, um 20:00 Uhr, wirksam wurde, eröffnete eine neue Phase in der neuzeitlichen Geschichte des Papsttums. Abgesehen von der Notwendigkeit, einen neuen Papst zu wäh-

[1] Dr. Massimo Faggioli ist Assistenzprofessor an der Theologischen Fakultät der University of St. Thomas (St. Paul, Minnesota, USA).

ÖR 62 (4/2013), S. 526–536

len und der gleichzeitigen Existenz eines Papstes und eines „Bischofs von Rom emeritus“, sind die längerfristigen Folgen des Rücktritts noch nicht klar abzuschätzen. Das gilt wie etwa im Hinblick auf eine Neubestimmung der Macht des Papstes in der Kirche und auf die Leitungsstrukturen in einem klein gewordenen europäischen Katholizismus, einem Katholizismus, der heutzutage viel mehr als vor 50 oder 100 Jahren „Bewegung“ als „Institution“ ist. Die Wahl des argentinischen Jesuiten Kardinal Bergoglio, der am 13. März 2013 den Namen Franziskus wählte, stellt für die Kirche einen Neubeginn dar, mit einem Papst, der die Welt mit anderen Augen sieht als ein italienischer, polnischer oder deutscher Papst.

Der Rücktritt von Benedikt XVI. und die Wahl seines damaligen Mitbewerbers in dem Konklave von 2005 sind zugleich eine Herausforderung und ein Test für eine sich in einer kritischen Lage befindenden Kirche. Der Katholizismus in Europa ist in der Krise nicht nur wegen des Priestermangels, sondern auch im Blick auf den Gottesdienstbesuch, ohne dass sich hier ein entscheidender Wandel abzeichnen würde (jeden Sonntag gehen viel mehr asiatische als europäische Katholiken zur Messe), und wegen des schwindenden Einflusses in der Öffentlichkeit. Der nordamerikanische Katholizismus, der sich erst noch erholen muss von dem verheerenden Imageschaden, den der Skandal um die Fälle von sexuellem Missbrauch durch Priester sowohl im Innern der Kirche als auch in der weiteren Öffentlichkeit verursacht hat, ist in verschiedene theologisch-politische Kulturen und ethnisch-soziale Mitgliedergruppen zersplittert, sodass wir tatsächlich von verschiedenen Katholizismen sprechen können, die sich selbst voneinander abgeschieden haben. In Lateinamerika gibt es weiterhin die langsame Abwanderung von katholischen Gläubigen hin zu den evangelikalen und pfingstlerischen Kirchen, trotz der Versuche mancher katholischer Gemeinden evangelikaler zu werden. Eine vergleichbare Dynamik lässt sich in Afrika feststellen, wo zu der Konkurrenz unter den verschiedenen christlichen Denominationen noch die Konfrontation zwischen Chris-tentum und Islam, insbesondere um den „10. Breitengrad“[2] herum, dazukommt.

Diese Krise sollte im Kontext der Geschichte der Kirche betrachtet werden, in Anbetracht der 50-Jahrfeier des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem letzten Zeitpunkt einer wirklichen und offenen Beratung im Katholizismus in einer Welt, die in diesem halben Jahrhundert sich mehr und schneller verändert hat, als in den 50 Jahren nach dem Konzil von Trient

2 Siehe *Eliza Griswold:* The Tenth Parallel. Dispatches from the Fault Line between Christianity and Islam, New York 2010.

(1545–1563), das den eigentlichen Bezugspunkt und Vorläufer des II. Vatikanums darstellt.[3] In diesem Sinne war der Rücktritt Benedikt XVI. auch eine Anerkenntnis der Unfähigkeit, die drängenden Probleme der heutigen Kirche mit jener eingeschränkten und zögerlichen Lesart von Vatikanum II anzugehen, wie sie durch das Pontifikat des „theologischen Papstes" Joseph Ratzinger vertreten wurde. Papst Paul VI., in dessen Amtszeit zum einen die Fortsetzung des Konzils, zum anderen aber auch die erste Zeit nach dem Abschluss des Konzils fiel, leitete es einerseits zulasten einer Neuausrichtung tiefgreifender Reformen (insbesondere um das Papstamt und die Autorität des geistlichen Amtes zu bewahren). Andererseits war er zugleich aber auch der Papst, der nichtsdestotrotz nach dem Konzil als „Reformer" handelte und eine Reihe der von diesem Konzil angestoßenen Reformen und Beschlüsse verwirklichen konnte (u. a. Liturgiereform). Er widerstand (und dies nicht nur aus offensichtlichen biografischen Gründen) den Angriffen auf die Rechtmäßigkeit des Zweiten Vatikanums von Seiten eines Traditionalismus, der damals noch in kleinen Nischen isoliert war.

Nach dem kurzen Zwischenspiel der 33-tägigen Amtszeit von Albino Luciani – Papst Johannes Paul I. – war Papst Johannes Paul II. während der 27 Jahre seines Pontifikats der tonangebende Interpret des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit seinem einzigartigen persönlichen Charisma und seinem geringen Interesse an institutionellen Fragen der Kirchenleitung und an dem Verhältnis von Kirche und moderner Welt. Diese Mischung aus Personalisierung und Fokussierung auf eine „sinnliche" und emotionale Wahrnehmung (statt einer theologischen und intellektuellen) der Widersprüche und Brüche eines Katholizismus angesichts der Komplexität und Pluralität der aktuellen politischen Verhältnisse führte dazu, dass die Lehraussagen des Papstes in Bezug auf Fragen *ad intra* konservativ ausfielen (die Rolle der Frauen in der Kirche, Sexualität, Ekklesiologie), in Fragen *ad extra* aber offener waren, wobei das „zeichensetzende Magisterium" (das interreligiöse Treffen in Assisi 1986, in Jerusalem 2000 und in Damaskus 2001) öffentlich sehr viel wirksamer war als das offizielle Magisterium von Seiten der Kongregationen der römischen Kurie. Johannes Paul II. „stellte" die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils auf verschiedene Weise „dar", je nach der gegebenen Themen- und Problemstellung, aber er verteidigte nicht nur stets die Rechtmäßigkeit des Konzils an sich (und nicht nur die seiner Dokumente), sondern auch dessen Rolle als „Kompass" für die Kirche der Gegenwart.[4]

3 Siehe *John W. O'Malley:* Trent. What Happened at the Council, Cambridge MA 2013.
4 Siehe *Massimo Faggioli:* Vatican II: The Battle for Meaning, New York 2012.

2. Idealtypen der Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche

Während des Pontifikats von Johannes Paul II. entwickelten sich vier Sichtweisen (hier idealtypisch dargestellt) des Zweiten Vatikanischen Konzils:

1. Vatikanum II als ein tragischer Irrtum oder als eine Häresie (die traditionalistische Auffassung, wie sie von den Anhängern Lefebvres in der Piusbruderschaft [FSSPX] vertreten wird);
2. Vatikanum II als ein Opfer irrtümlicher und voreingenommener Anschauungen (die konservative Auffassung);
3. Vatikanum II als ein notwendiges Moment des Wandels, der Reform und der Versöhnung zwischen Kirche und moderner Welt (die Auffassung des liberalen Katholizismus);
4. Vatikanum II als verratene Revolution (die ultra-liberale oder radikale Auffassung).[5]

In dieser Situation griff das Pontifikat Benedikt XVI. ein, indem es das Konklave vom April 2005 als ein Mandat für „Kontinuität" verstand: Kontinuität nicht nur mit dem vorherigen langen Pontifikat (während dessen Ratzinger der führende Theologe gewesen war, u. a. als Kardinalpräfekt der Kongregation für die Glaubenslehre von 1981 bis zum Tod Johannes Paul II.), sondern auch mit einer statisch aufgefassten „Tradition", was zu einer Reihe von Entscheidungen führte, die die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Leben und in der Theologie der Kirche zu mindern versuchten.

In seiner Ansprache am 22. Dezember 2005 hatte der Papst zwischen einer „Hermeneutik der Kontinuität und der Reform" und einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches" unterschieden.[6] Diese Ansprache war eine direkte Antwort auf verschiedene Beiträge in der wissenschaftlichen Diskussion, insbesondere auf die Darstellung des Konzils in der in fünf Bänden von Guiseppe Alberigo herausgegebenen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (deren letzter Band 2001 erschien und die in sieben Sprachen übersetzt wurde; eine Neuedition erschien

5 Siehe *Peter Steinfels:* A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America, New York 2003.

6 Siehe Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, Donnerstag, 22. Dezember 2005. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (aufgerufen am 18.08.2013).

2012–2014)[7] und auch eine Antwort auf den Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, der von den Tübinger Theologen Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath in fünf Bänden 2004–2005 herausgegeben worden war.[8] Diese Lesart des Vatikanums II blieb während des Pontifikats von Papst Benedikt XVI. bis hin zu seiner letzten öffentlichen Äußerung unverändert. Am 14. Februar 2013 hielt Benedikt XVI. eine lange, spontane Rede vor dem Klerus der Diözese Rom, in der er mit Blick auf seine Erfahrung des Vatikanums II und die Rolle des Konzils in der Kirchengeschichte der letzten 50 Jahre ganz klar eine konservative Auffassung des Konzils beibehielt. Benedikt XVI. wies wiederum auf den Gegensatz zwischen zwei verschiedenen „Vatikanum II" hin: das „wahre Vatikanum II" der Konzilsväter im Gegensatz zu dem „virtuellen Vatikanum II", das durch die Massenmedien und die liberalen Intellektuellen und Theologen geschaffen worden sei.

In ihrer Gesamtheit zeigen die Äußerungen und Handlungen von Benedikt XVI. zwischen 2005 und 2013 die deutliche Absicht, nicht nur die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Frage zu stellen, sondern manchmal das Konzil selbst, ein Novum in der Geschichte nachkonziliarer Pontifikate. Benedikt XVI. machte es sich zur Aufgabe, die Ergebnisse der historischen und theologischen Studien zum Zweiten Vatikanischen Konzil, die seit den 1980er Jahren in der Wissenschaftsgemeinde publiziert worden waren, in Frage zu stellen. Zum einen machte Benedikt XVI. Schluss mit jener Art von für Johannes Paul II. typischem „konziliaren Nominalismus", die das Zweite Vatikanische Konzil dazu benutzte, um neuen Elementen im Leben der Kirche (wie den „neuen katholischen Bewegungen"), die nicht unmittelbar eine Folge von Vatikanum II waren, Legitimität zu verleihen. Zum anderen begann Benedikt XVI. systematisch, jene Einsichten des Vatikanums II – die dann von Johannes Paul II. weiter entwickelt worden waren – zurückzudrängen, wie z. B. jene hinsichtlich des Verhältnisses zum Judentum und zum Islam oder hinsichtlich einer liturgischen Inkulturation – man kann kaum leugnen, dass die Bewegung gegen die liturgische Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Produkt des Pontifikats Be-

7 Siehe *Giuseppe Alberigo* (ed.): History of Vatican II, volume I–V. Englische Ausgabe hg. von *Joseph A. Komonchak,* Maryknoll, NY 1995–2006 (in Italienisch neu hg. von *Alberto Melloni,* Bologna 2012–2014). Siehe auch: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). 5 Bde., Mainz 2000–2007.

8 Siehe Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. *Bernd Jochen Hilberath* und *Peter Hünermann,* 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2005.

nedikt XVI. ist.[9] Die lehramtliche Ausrichtung Benedikt XVI. in Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil hatte zur Folge, dass sich die Auffassung eines ausschließlichen Gegensatzes zwischen „Kontinuität und Diskontinuität" leichter durchsetzen konnte – und damit die Gleichsetzung von „absoluter Kontinuität" mit „Katholizität". Dieser Ansatz legitimierte die Anschauungen traditionalistischer Katholiken, die in den historischen und hermeneutischen Studien zum Zweiten Vatikanum einen „Traditionsbruch" sahen und durch Übertragung auf den Gegenstand dieser Studien, in ihre *damnatio* das Konzil, insbesondere seine geschichtliche Dimension, mit einbezogen.

Wenn dies auch das Erbe ist, das Papst Franziskus von seinem Vorgänger hinsichtlich des Zweiten Vatikanums hinterlassen worden ist, so zeigten die ersten Wochen seines Amtes jedoch eine volle und eindeutige Rezeption des Zweiten Vatikanums: die Betonung des päpstlichen Amtes als eines Dienstes des Bischofs von Rom (mit einem sehr bedeutsamen ekklesiologischen Nachdruck), ein Verständnis des Namens „Franziskus", in der sich die Hoffnung auf eine „arme Kirche für die Armen" artikulierte, die Begegnung mit Vertretern anderer Religionen, in denen der Papst das Konzilsdokument *Nostra aetate* ansprach, der Stil der liturgischen Feiern des neuen Papstes, mit einem raschen Ablegen jener barocken Elemente, die während der Zeit Benedikt XVI. sehr in Mode gewesen waren, die ersten Predigten mit ihrem Fokus auf die Themen Barmherzigkeit und die Notwendigkeit, die institutionellen Aspekte der katholischen Kirche zu relativieren (wenn nicht grundlegend zu verändern), die Notwendigkeit für die Kirche, zu den „Randgebieten" der Welt zu gehen. Von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Sicht, die Papst Franziskus vom Zweiten Vatikanischen Konzil hat, ist die Ernennung (die Ankündigung erfolgte genau einen Monat nach seiner Wahl, am 13. April) eines Sonderkomitees aus acht Kardinälen (aus allen Kontinenten, darunter nur zwei aus Europa) zur Reform der römischen Kurie. Dies ist ein beispielloser Schritt in der Geschichte der Versuche zur Reformierung der zentralen Leitung der Kirche, so wie sie im späten 16. Jahrhundert nach dem Konzil von Trient geschaffen worden war. Papst Franziskus kündigte eine Reform der Kurie durch die Beauftragung von Prälaten an, bei denen es sich um residierende Bischöfe handelt, die nicht der römischen Kurie angehören. Er sucht den Rat von Prälaten, die bereits als Vorsitzende von Bischofskonferenzen fungiert haben, und umgeht, zumindest gegenwärtig, die üblichen Wege eines

[9] Siehe *Massimo Faggioli:* True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium, Collegeville MN 2012.

neuen Papstes zum Aufbau seiner Kurie, wie etwa die Ernennung neuer Kardinäle als Präfekte der Kongregationen der römischen Kurie. Das Gremium aus acht Kardinälen nimmt (bewusst oder unbewusst) einen der ursprünglichen Vorschläge des Zweiten Vatikanischen Konzils (im Jahre 1963) zur Schaffung eines „Zentralrates der Bischöfe", lateinisch *Coetus seu Consilium Centrale,* auf, zur Leitung der Universalkirche in Gemeinschaft mit dem Papst – und über der römischen Kurie.[10]

3. Das Pontifikat von Papst Franziskus und die Themen des Zweiten Vatikanums

Die ersten wenigen Monate von Papst Franziskus haben – trotz aller Vorsicht wegen der Außergewöhnlichkeit eines Pontifikats, das mit der Koexistenz eines Vorgängers einhergeht, der als „zurückgetretener Bischof von Rom" noch lebt – einige deutliche Unterschiede zwischen Papst Ratzinger und Papst Bergoglio gezeigt: nicht nur was den Stil angeht, sondern auch hinsichtlich der Vision von der Kirche und der theologischen und pastoralen Prioritäten.

Dieser andere Ton hat Auswirkungen nicht nur für das Leben der Kirche und die Wahrnehmung des gegenwärtigen Pontifikats, sondern auch deutliche Folgen für das Erbe von Papst Benedikt XVI., besonders hinsichtlich des Mantras von der „Kontinuität" als der einzig möglichen Option einer Sicht auf das Zweite Vatikanum. Papst Franziskus hat auf das Zweite Vatikanische Konzil in den ersten Wochen seines Pontifikats nur bei besonderen Anlässen Bezug genommen (so anlässlich des Treffens mit Vertretern anderer Religionen und des Treffens mit der Päpstlichen Bibelkommission) und hat sorgfältig vermieden, sich direkt zu den umstrittenen Darlegungen Joseph Ratzingers zum Zweiten Vatikanum zu äußern. Die praktische Theologie jedoch, die der neue Papst verkörpert, stammt direkt von Vatikanum II, wie man von einem lateinamerikanischen, 1969 ordinierten Jesuiten erwarten kann, der das Konzil nicht eigens erwähnen oder zu rechtfertigen braucht, weil dieses Ereignis in der Kirchengeschichte ein untrennbarer Teil des heutigen Katholizismus ist, und besonders auch des außereuropäischen Katholizismus.

Der „konziliare Charakter" von Papst Franziskus birgt jedoch auch Ungewissheiten, was die Art und Weise der Rezeption und Anwendung von Vatikanum II im neuen Pontifikat anbelangt. Eine erste Unsicherheit be-

[10] Siehe *Massimo Faggioli:* Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II, Bologna 2005.

zieht sich auf die Themen, die am stärksten von der Unterbrechung der Zielsetzungen von Vatikanum II betroffen waren – einer durch das Pontifikat Benedikt XVI. verursachten Unterbrechung. Ökumenismus und interreligiöser Dialog sind integrale Bestandteile eines Verständnisses des Verhältnisses von „Buchstabe" und „Geist" des Zweiten Vatikanischen Konzils und des notwendigen „Surplus" einer Interpretation seiner Texte – einer Interpretation von Texten, die vor 50 Jahren entworfen, geschrieben und verabschiedet worden sind, unter kulturellen und geistigen Bedingungen, die sich von denen des 21. Jahrhunderts stark unterscheiden. Wenn das Pontifikat Benedikt XVI. auch die Erklärung *Nostra aetate* zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen begrüßt hat, insbesondere was das Verhältnis zum Judentum angeht, so hat es andererseits doch ganz sicherlich die Möglichkeiten einer Hermeneutik der übrigen Themen des Konzils beschränkt.

Eine andere Zielrichtung der konziliaren Kirche, die durch das Pontifikat von Benedikt XVI. unterbrochen worden ist, ist die Globalisierung des Katholizismus, nicht nur was die Internationalisierung der Mitgliedschaft in der römischen Kurie (Ratzinger hatte besonders sie und das Kardinalskollegium re-italienisiert) betrifft, sondern vor allem auch die „Inkulturation" des Katholizismus in nicht-europäischen Kulturen, wobei die europäische Kultur, was die demographischen Verhältnisse angeht, innerhalb der weltweiten Christenheit und insbesondere des weltweiten Katholizismus inzwischen zu einer Minderheit gehört. An beiden Fronten – Ökumenismus und interreligiöser Dialog, Inkulturation des Katholizismus – sandte Papst Franziskus ermutigende Zeichen der Abkehr von der früheren Haltung: was das Verhältnis zu den nicht-katholischen Kirchen, zum Judentum und den nicht-christlichen Religionen betrifft, war Bergoglio in Argentinien für sein gutes Verhältnis zum dortigen Judentum bekannt (eine wichtige Region in der Geschichte des heutigen Judentums). Was die Globalisierung des Katholizismus betrifft, so hat ein Papst, der aus dem Süden Lateinamerikas kommt, eine geopolitische und kulturelle Weltsicht, die sich sicher von der eines bayerischen Papstes unterscheidet und mehr im Einklang mit dem Perspektivwechsel steht, den das Zweite Vatikanische Konzil nicht künstlich, sondern aufgrund historischer und theologischer Erfordernisse vollzogen hatte. Wenn es auch wahr sein mag, dass die treibende Kraft von Vatikanum II immer noch von einer kirchlichen Elite und Intellektuellen des europäischen Katholizismus ausging, so rührte doch die geistliche und politische Kraft ihrer Entscheidungen aus ihrer Fähigkeit zur Wahrnehmung der Ausbreitung – die nicht nur *de facto* sondern auch *de jure* anerkannt wurde – der katholischen Theologie über die Grenzen des Mittelmeeres hinaus – geschichtlich, sprachlich und kulturell.

Ein zweiter Problembereich der Interpretation von Vatikanum II betrifft die ewige Frage der Leitungsinstitutionen der katholischen Kirche. Auf der einen Seite haben wir die *Crux* einer Reform der römischen Kurie, eine Aufgabe, die Vatikanum II anzugehen versuchte, was aber von derselben Kurie verhindert wurde, die Vatikanum II logistisch zu organisieren hatte und die bis zum Ende des Konzils (und darüber hinaus) nie die Kontrolle des institutionellen *Status quo* verlor. Diese Streitfrage erfordert Maßnahmen, die nicht nur darauf abzielen, die Nebenwirkungen der Reform der Kurie von Papst Paul VI. abzumildern (insbesondere die Ämterpatronage und die Internationalisierung der Kurie mehr auf der Basis eines „richtigen" Passes als einer persönlichen und professionellen Qualifikation), sondern auch die Einsichten des Konzils hinsichtlich einer mehr kollegial und synodal ausgerichteten Kirche wieder aufzunehmen. Papst Franziskus ist augenscheinlich weniger verängstigt als sein Vorgänger von der Erinnerung an die postkonziliare Kollegialität und weniger beeinflusst von der Vorstellung, dass „Kirchenreform" mit Unordnung, Bürokratisierung, und Schwächung des gegen-kulturellen Charakters des Katholizismus gleichzusetzen sei. Die zweite Streitfrage betrifft das Verhältnis von Zentrum und Peripherie der Kirche, zwischen Rom und den Ortskirchen. Während der Amtszeiten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. war die Kirche lange dem Druck zur Dezentralisation aus der ersten nachkonziliaren Zeit ausgewichen (wie in den Fragen der liturgischen Reform und der Machtbefugnisse der nationalen Bischofkonferenzen), und es besteht kein Zweifel, dass das Konklave von 2013 den Preis, den man für eine Zentralisation der Kirche zahlen musste, die der wachsenden Globalisierung des Katholizismus ganz und gar nicht entsprach, mitbedacht hat: die Zentralisierung der letzten Jahre äußerte sich nicht nur in der Zentralisation der Abläufe in Rom (ungeachtet der offensichtlichen Unfähigkeit von Rom, die Akten der mehr als 5000 heute tätigen Bischöfe zu verwalten), sondern auch in einer „Romanisierung", die jener gleicht, der der nicht-europäische Katholizismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Pontifikat Pius IX. ausgesetzt war. Papst Franziskus hat bislang ein Gespür für die Prob-leme der Kirche gezeigt, das sich von den offiziellen konservativen Klischees des letzten Jahrzehnts abhebt. Die Äußerungen Bergoglios in den Versammlungen vor dem Konklave und in seiner Predigt am Gründonnerstag über die Notwendigkeit für die Kirche, zu den „Randgebieten" der Welt hinauszugehen und die Verantwortung der Kirche, aus sich herauszugehen, eröffnet neue Perspektiven. Dies hat nachhaltige Auswirkungen auf die Vorstellung von einer Wiederannäherung (*rapprochement*), eines Aufrufes zur Einheit, wie er in den grundlegenden Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck kommt. Rapprochement und Entrö-

misierung des Katholizismus sind integrale Bestandteile der zukünftigen ökumenischen Reise.

Ein dritter Fragenbereich in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Vatikanum II betrifft die Rolle des Zweiten Vatikanischen Konzils im Leben der Kirche heute im Blick auf Fragen, über die das Konzil wenig oder nichts ausdrücklich gesagt hat. Im Kern geht es um verschiedene Themen, die schwer voneinander zu trennen sind. Zunächst einmal sind da Fragen der Ethik, insbesondere der Sexualmoral: 1968 „schloss" die Enzyklika *Humanae vitae* von Papst Paul VI. die Diskussion, die vom Zweiten Vatikanum angestoßen worden war, aber die Diskussion hat innerhalb der Kirche seitdem nicht aufgehört, sie ist auch verbunden mit einer anderen Frage, nämlich der Rolle der Frauen in der Kirche und der Frage des ordinierten Amtes (Frauen als Diakone und Priester und die Einbeziehung von Frauen in die Leitung der Kirche). Diesen Fragenkomplex hatte das Zweite Vatikanische Konzil nicht behandelt: das Konzil fand vor 50 Jahren statt und die neue Strömung einer feministischen katholischen Kultur machte sich erst einige Jahre später bemerkbar. Aber es sind genau diese Fragen – Sexualität, Frauen, kirchliches Amt –, die für maßgebliche Teile des Weltkatholizismus den ersten und wichtigsten Test des „konziliaren Charakters" des Papstes darstellen. Das trifft insbesondere auf die westliche Welt zu, d. h. jenen Teil des Katholizismus, der zwar überall demographisch kleiner wird, aber immer noch große Anteile an der Entscheidungsmacht und der wirtschaftlichen Macht der katholischen Kirche hat. Es ist darum offensichtlich, dass das Verhältnis von Papst Franziskus zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur daran gemessen werden wird, wie die kirchliche Lehre die Konzilstexte verwendet oder welche Entscheidungen getroffen werden, um die Rezeption dieses Ereignisses abzuschließen, sondern auch aufgrund der aus Rom kommenden Signale zur Bereitschaft, die Kirche in einem „konziliaren Prozess" für diese Fragen zu öffnen – der sich zu einem „allgemeinen Konzil" (zu dem alle Bischöfe der Kirche eingeladen wären) entwickeln könnte, oder zu „Plenarkonzilien" (auf einer kontinentalen Basis: eines für Afrika, eines für Asien etc.), oder zu einer neuen Art von „Bischofssynoden" (wirklichen Synoden, nicht wie die in den letzten Jahren abgehaltenen, die meist nur dekorativ waren).

4. Der Stil einer konziliaren Kirche und die Frage der Ökumene

Die besten Beiträge katholischer Theologie zum Zweiten Vatikanischen Konzil haben in den letzten zehn Jahren die Frage des „Stils" betont, als eines Schlüssels zum Verständnis der Besonderheit der Botschaft des II. Vati-

kanums. Papst Franziskus hat in den ersten Wochen einen Weg gefunden, seinen Stil, der sich sehr von dem seines Vorgängers unterscheidet, damit in Einklang zu bringen. Es bleibt aber abzuwarten, welche Interpretation des Zweiten Vatikanums Papst Franziskus wählen wird: Die Herausforderung besteht darin, das Stillschweigen des Konzils zu Themen zu interpretieren, die in der Kirche und in der modernen Welt in den letzten 50 Jahren aktuell geworden sind.[11] Aber es besteht kaum Zweifel, dass die ekklesiologische Vision von Papst Franziskus derjenigen des Zweiten Vatikanums entspricht – und nicht nur dem „Buchstaben" nach, sondern auch dem „Geist".

Die Tatsache, dass die Ekklesiologie von Papst Franziskus kaum je explizit sich als Vatikanum-II-Ekklesiologie artikuliert, gehört zu den Stärken dieses Pontifikats, das eher bemüht ist, Vatikanum II zu verkörpern, statt es als bloß rhetorische Figur zu benutzen. In diesem Sinne haben die nächsten Jahre offensichtlich ein großes ökumenisches Potential, nach einer Dekade, in der viele in der katholischen Kirche dachten, dass Vatikanum II entweder verraten wurde und in das Archiv mit den „gescheiterten ökumenischen Konzilien" abgelegt worden sei, oder im Gegenteil, dass Vatikanum II sein Mandat weit überschritten und darum der kirchlichen Gemeinschaft geschadet habe. Diese beiden extremen Ansichten übersahen oder ignorierten die Errungenschaften des Ökumenismus in den ersten 50 Jahren nach dem Zweiten Vatikanum:[12] nicht nur auf der offiziellen Ebene der bilateralen Dialoge, sondern auch auf der Ebene des „spirituellen Ökumenismus" und der ökumenischen Zusammenarbeit an der Basis. Es ist kein Zufall, dass nur eine selbstbezogene und „institutionalistische" Auffassung des Katholizismus in diesen letzten wenigen Jahren den Ökumenismus als eine zur Disposition stehende „Option" für die Zukunft der Kirche und der Kirche betrachten konnte.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

11 Siehe *John W. O'Malley:* What Happened at Vatican II, Cambridge MA 2008; *Christoph Theobald:* Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité, 2 Bde., Paris 2007.

12 Siehe *Walter Kasper:* Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue, Continuum, London 2009, deutsche Ausgabe: Die Früchte ernten: Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn/Leipzig 2011; *Albert Denaux/Peter De Mey* (eds.): The Ecumenical Legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909–2006), Leuven 2012.

Konzil und Rechtsstrukturen

Eine erforderliche gegenseitige Herausforderung



Myriam Wijlens[1]

Wenn großartigen Einsichten Taten folgen, prägen sie die Gemeinschaft nachhaltig. Folgen sie nicht, so droht eine Wirkungslosigkeit. „Papier ist geduldig", wird dann gesagt. In einer Gemeinschaft sind Institutionen, Strukturen und Regeln dafür da, dass die Gemeinschaft sich die gewonnen Einsichten aneignen kann. Sie fördern, dass eine Erkenntnis zu einer gelebten Realität wird. Im Umkehrschluss kann auch gesagt werden, dass die Umsetzung der intendierten Absichten obstruiert wird, wenn Strukturen oder Gesetzen andere Einsichten zugrunde gelegt werden als die, welche eigentlich verfolgt bzw. gelebt werden sollten. Die Gemeinschaft wird dann nicht oder nur zum Teil in Übereinstimmung mit ihren Einsichten leben. Gesetze und Strukturen tragen deswegen zur Umsetzung der gewonnenen Überzeugungen bei, können diese aber auch be-, ja sogar verhindern.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat seine großartigen Einsichten in sechzehn Dokumenten zu Papier gebracht. Nach dem Konzil galt es, diese vor allem in den Ortskirchen, dort wo der Glaube gelebt wird, umzusetzen. Strukturen und Rechtsinstitutionen können und werden dabei helfen, wenn durch sie festgelegt wird, wie die vorhandenen theologischen Einsichten Handlungen nach sich ziehen, die die Aneignung dieser ermöglichen oder nachdrücklich betreiben. Kirchenrechtliche Institutionen dienen dann als Mittel zur Übersetzung der Lehre ins Leben.

Entsprechen kirchenrechtliche Strukturen nicht den neuen Einsichten oder sind sie so verfasst, dass es der konkreten Gemeinschaft unmöglich ist sie umzusetzen, z. B. weil ihr die erforderlichen Ressourcen fehlen, so

[1] Prof. Dr. Myriam Wijlens ist Univ. Prof. für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt und Honorarprofessorin für „Ecumenism and Canon Law" an der University of Durham, England.

ÖR 62 (4/2013), S. 537–545

wird die Aneignung der Lehre durch die Gemeinschaft erschwert, wenn nicht sogar unmöglich gemacht. Eine Struktur- bzw. Gesetzesänderung wäre dann geboten.[2]

Mit der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Papst Johannes XXIII. in einem Atemzug ebenfalls eine Reform des Gesetzbuches von 1917 angekündigt.[3] Die Arbeit der während des Konzils einberufenen Kommission zur Reform des Codex von 1917 wurde erst nach dem Konzil aufgenommen, damit dessen Ergebnisse berücksichtigt werden konnten. Bei der Promulgation des Gesetzbuches für die lateinische Kirche im Jahre 1983, des Codex Iuris Canonici, sprach Papst Johannes Paul II. deswegen auch von einem Bemühen (*nisus*), die Lehre des Konzils in die kanonistische Sprache (*lingua canonistica*) zu übersetzen (*convertire*).[4] Der Papst muss sich bewusst gewesen sein, wie schwierig eine derartige Übersetzung ist, da er einerseits von einem „Bemühen" zu übersetzen sprach und andererseits davon, dass der Orientierungspunkt für das Übersetzte immer die konziliare Lehre sein würde. Der Papst wies implizit darauf hin, dass auch die Konzilslehre selbst nicht immer einfach festzustellen sei, denn er bemerkte, dass im Konzil Altes und Neues aufgenommen wurde. Das Neue im Konzil, so der Papst, müsse nun auch das Neue im neuen Codex ausmachen.

Von den neuen Elementen im Konzil nannte er folgende vier explizit, die für das Kirchenrecht besonders relevant sind:

- die Einsicht, dass die Kirche Volk Gottes und die hierarchische Autorität Dienst sind;
- die Lehre, die die Kirche als Communio ausweist und von dort her die Beziehungen zwischen Orts- und Universalkirche, zwischen Kollegialität und Primat bestimmt;

2 Die Nicht-Rezeption eines Gesetzes kann ihren Grund im Inhalt oder in der gewählten Modalität des Gesetzes finden. Entspricht der dem Gesetz zugrunde liegenden Einsicht nicht das, was wirklich geschützt und gefördert werden soll, muss das Gesetz geändert werden. Wird das, was inhaltlich geschützt und gefördert wird, von der Gemeinschaft, für die das Gesetz erlassen wurde, nicht angenommen, muss auf der Verkündigungsebene reagiert werden. Wird das Gesetz nicht befolgt, weil es eine Modalität hat, welche für die betreffende Gemeinschaft ungeeignet ist, weil es z. B. an finanziellen oder personellen Ressourcen fehlt, oder weil es aus kulturellen oder zivilrechtlichen Gründen nicht kompatibel ist, muss die Modalität geändert werden. Hier ist dann eine Reaktion auf der legislativen Ebene gefragt.

3 *Papst Johannes XXIII.:* Allocutio Questa festiva, in: AAS 51 (1959), 65–69. Dt. Übersetzung in: Herder Korrespondenz 13 (1958/1959), 387–388.

4 *Papst Johannes Paul II.:* Apostolische Konstitution Sacrae disciplinae leges, in: Codex Iuris Canonici, Codex des kanonischen Rechtes. Lat.-Dt. Ausgabe mit Sachverzeichnis, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz u. a., Kevelaer ^{5}2001, XIX.

- die Lehre, nach der alle Glieder des Volkes Gottes am dreifachen Amt Christi teilhaben. Hieraus ergibt sich auch die Lehre, die die Pflichten und Rechte der Gläubigen, vor allem der Laien betrifft;
- den Eifer für den Ökumenismus.[5]

Mit diesen Aussagen über Altes und Neues im Konzil, über das Konzil als Bezugspunkt für die Übersetzung in Rechtsstrukturen deutete der Papst bereits auf eine Schwierigkeit hin, welche in den darauffolgenden Jahren zunehmend zu einem Thema wurde. Zunächst wurde es von vielen eher als ein theoretisches,[6] im Laufe der Zeit aber, insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Piusbrüdern, als ein ernsthaftes Problem wahrgenommen. Spätestens mit der Weihnachtsansprache an die Römische Kurie von Papst Benedikt XVI. im Jahr 2005, in der er die Begriffe „Hermeneutik der Diskontinuität bzw. des Bruches" ablehnte und sich für eine „Hermeneutik der Reform" aussprach,[7] ist dieser Begriff fester Bestandteil der Konzilsforschung geworden. Der Papst hat sich übrigens nie für eine „Hermeneutik der Kontinuität" ausgesprochen; dies wurde von den Medien so interpretiert![8]

Die Konzilsforschung hat inzwischen gezeigt, dass die Dokumente des Konzils nicht nur in ihrer Endfassung studiert werden dürfen, sondern auch ihre Entwicklung in Betracht gezogen werden muss, da so über das,

5 *Papst Johannes Paul II.:* Sacrae disciplinae leges, XIX. Es ist davon auszugehen, dass wegen des Kirchenrechtes hier nur auf vier Punkte aus dem Bereich der Ekklesiologie verwiesen wird. Das Konzil hat darüber hinaus natürlich andere wichtige „neue" Lehren hervorgehoben, wie z. B. die Religionsfreiheit.

6 Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 war der Thematik der Konzilshermeneutik und der Verbindlichkeit des Konzils gewidmet. Sekretär war der damalige Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper. Vgl. dazu: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die Außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von *Walter Kasper.* Freiburg i. Br. 1985. Zu dieser Zeit kam die Diskussion über die Konzilshermeneutik erst auf, denn damals ging es vor allem um die Frage der Bedeutung der pastoralen Ausrichtung des Konzils. 1985 waren die Konzilsakten nur teilweise veröffentlicht, Tagebücher von Konzilsteilnehmern waren kaum zugänglich.

7 *Papst Benedikt XVI.:* Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005, in: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (Zugriff: 13.08.2013).

8 Erzbischof Marcel Lefebvre hat vermutlich den Begriff „Hermeneutik der Diskontinuität bzw. des Bruches" eingeführt. Für eine ausgezeichnete Darlegung des Einflusses von Lefebvre auf die Debatte über die Konzilshermeneutik – Hermeneutik der Kontinuität, Diskontinuität oder der Reform – und die diesbezügliche Position von Papst Benedikt XVI. siehe: *Gilles Routhier:* Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie (Teil I), in: Theologie der Gegenwart 55 (2012), 253–268 und (Teil II), in: Theologie der Gegenwart 56 (2013), 44–56.

was bewusst hinzugefügt, weggelassen, nicht aufgenommen oder ersetzt wurde, aufgezeigt werden kann, was intendiert war. Studien der Konzilsakten werden zeigen, wie die Konzilsdokumente sich inhaltlich zueinander verhalten und welche Konsequenzen dies für das Verständnis der Konzilslehre haben wird.[9] Ebenso gilt es, den Grund, weshalb das Konzil überhaupt zusammengerufen wurde, und seine Eigenart mitzubedenken. So kann auch der besondere Stil des Konzils berücksichtigt werden.[10] Nur in der Gesamtschau wird ersichtlich werden, was die Kirche im Konzil lehren wollte. Klar wird dann, dass das Alte und das Neue nicht einfach nebeneinander stehen, sondern, dass das Alte, indem es in einen neuen Kontext gestellt wurde, auch selbst eine neue Bedeutung erhält.[11] Ebenfalls wird es helfen, Themen, die damals noch nicht oder nicht in dem Maße virulent waren, es jetzt aber sind, im Sinne des Konzils zu behandeln bzw. zu entscheiden. Das Konzil wird so zum Orientierungspunkt, wie in bisher noch unklaren Punkten sowohl methodisch als auch inhaltlich vorgegangen werden könnte.

Wird einmal akzeptiert, dass das Konzil sich im Grunde auf die ganze postkonziliare Gesetzgebung niederschlagen muss,[12] so wird klar, dass die

9 In einer früheren Studie wurde aufgezeigt, warum einerseits z. B. die Interpretation der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* vor allem aus der Perspektive des Dekretes über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* erfolgen muss und warum andererseits *Lumen gentium* für die Interpretation des Dekretes über das Bischofsamt *Christus Dominus* entscheidend ist. Vgl. *Myriam Wijlens:* Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliarer Rechtsordnung. Eine theologisch-kanonistische Reflexion, in: *Peter Hünermann,* u. a. (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 331–339. Vgl. ebenfalls *Myriam Wijlens:* Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht, in: *Dominikus Meier,* u. a. (Hg.): Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute, Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Beihefte zum MKCIC 55, Essen 2008, 711–729.

10 Vgl. *Joseph Famerée* (ed.): Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du concile, Paris 2012.

11 *Hermann-Josef Pottmeyer* hat für das Nebeneinanderstehen von Altem und Neuem im Konzil als einer der ersten den Begriff „Juxtaposition" verwendet. Es bedeutet, dass beide einfach nebeneinander stehen, ohne dass sie miteinander in Einklang gebracht wurden. Die Konzilsforschung argumentiert, dass das Alte dadurch, dass es in einem anderen Kontext aufgenommen wurde, selbst jedoch eine neue Bedeutung erhalten hat. Diese hermeneutischen Überlegungen kommen voll zum Tragen bei der Interpretation des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeitslehre, wie dargelegt in Vatikanum I und Vatikanum II. Ohne diese hermeneutische Sichtweise, die vor allem Pottmeyer in der Studie der Gruppe von Farfa Sabina vorgestellt hat, wären deren Ergebnisse undenkbar gewesen. Vgl. *Gruppe von Farfa Sabina:* Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen, Frankfurt a. M. 2010; vgl. dazu: *Myriam Wijlens:* Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen. Erläuterungen zur Studie der *Gruppe von Farfa Sabina,* in: Ökumenische Rundschau 61 (2012), 478–493.

12 Diese Sichtweise wird von den deutschen Kanonisten *Georg Bier* und *Norbert Lüdecke* nicht geteilt. Sie argumentieren, dass der Codex das letzte Dokument des Konzils und,

Frage nach der Hermeneutik des Konzils immense Konsequenzen für das Recht in der Kirche nach sich zieht und zwar nicht nur auf der Ebene der Gesetzgebung, sondern auch und vor allem im Bereich der Interpretation und Gesetzesanwendung. Während in der Interpretation das Gesetz selbst interpretiert wird und dies meistens in Kommentaren erfolgt, muss bei der Anwendung des Rechtes zuerst der Sachverhalt, in der das Recht seine Anwendung finden muss, formuliert werden. Diese Formulierung sollte in Übereinstimmung mit dem, was das Konzil ausmachte, vorgenommen werden. Steht deswegen die Beantwortung einer Frage oder das Lösen eines Problems an, dann muss der beschriebene Sachverhalt, in dem das Recht anzuwenden ist, zuerst auf die ihm zugrunde liegende Theologie bzw. Ekklesiologie geprüft werden, um anschließend gegebenenfalls dem Konzil entsprechende Korrekturen vorzunehmen.[13] Da gilt es die vorher von Papst Johannes Paul II. genannten vier Aspekte der Lehre des Konzils zu berücksichtigen. Sie sind m. E. als eine Art übergeordnete oder vorgeordnete Lehre zu sehen: Sie beinhalten Aspekte des Konzils, die zu den Grundsatzausrichtungen der Ekklesiologie gehören und somit die Kirche als *solche* prägen sollen und nicht nur bestimmte konkrete Detailbereiche. Diese Lehren müssen den ganzen Körper durchdringen und das beginnt mit der Fragestellung. Ein Beispiel möge dies erläutern. Ein Pfarrer fragte, ob das Gesetz ihn verpflichte, den Kirchenvorstand und/oder den Pfarrgemeinderat anzugehen, um den pfarreigenen Kindergarten zu schließen. Könne er nicht allein entscheiden? Müsse er die Gremien konsultieren? Die Fragestellung verrät, wie der Pfarrer die Gremien wahrnimmt: sie werden eher als nicht hilfreich erfahren. Die Taufe und die Firmung, das Sich-Beteiligen am Leben der Kirche wird nicht als relevant wahrgenommen. Würde er von sich aus die Einsichten und Kenntnisse der Pfarrangehörigen schätzen, so würde die Frage überhaupt nicht aufkommen. Die Aufgabe des Kirchenrechtlers besteht nun darin, dies erstmals zu verdeutlichen bzw. dies dem

da es vom Papst promulgiert wurde, so auch in gewisser Weise das letzte Wort zum Konzil sei. Ihrer Ansicht nach gebieten die Interpretationsregeln des Codex, dass die Normen ohne den konziliaren Kontext zu interpretieren seien, da dieser nur bei Unklarheiten oder Gesetzeslücken zu Rate gezogen werden dürfe (c. 17). Ihr gemeinsames Buch „Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung" (Stuttgart 2012) stößt im deutschsprachigen Raum vor allem auf Befremden (vgl. z. B. *Peter Krämer:* „Das römisch katholische Kirchenrecht": Kritische Anmerkungen zu einem Studienbuch, in: Trierer Theologische Zeitschrift 122 [2013], 165–173) und wird im fremdsprachigem Ausland im Grunde nicht wirklich wahrgenommen.

13 Siehe auch: *Myriam Wijlens:* Das Zweite Vatikanum als Fundament für die Anwendung des Rechtes. Hermeneutische Reflexionen und praktische Konsequenzen, in: Theologie der Gegenwart 50 (2007), 2–14.

Pfarrer zu spiegeln, bevor anschließend eine rechtskundige Antwort erfolgt. Ein anderes Beispiel: Ein Diözesanbischof hat die Pfarreien bis zu einem bestimmten Termin um eine Rückmeldung zu seinem Konzept zur Zusammenlegung der Pfarreien gebeten. Noch bevor der Termin abgelaufen ist, veröffentlicht der Bischof seine Entscheidung. Die Menschen bringen ihre Empörung zum Ausdruck, denn sie haben das Gefühl, dass die „Konsultation" eine Farce sei; der Bischof sei nicht wirklich an ihrer Sichtweise interessiert. Sie fühlen sich nicht ernst genommen und fragen nun, ob und was sie rechtlich dagegen tun können. Der Bischof ist empört, dass die Gläubigen sich aufregen, sich an die Presse gewandt haben und erklärt, dass seine Handlung rechtsgültig sei. Nicht nur wird der Rechtsweg hier nicht helfen, viel ernsthafter ist die Frage, ob Bischof und Gläubige sich ernst nehmen bzw. sich ernst genommen fühlen und zwar nicht auf der emotionalen, sondern auf der ekklesiologischen Ebene. Einerseits hat der Gesetzgeber eine Konsultation der Gläubigen bzw. des Diözesanpastoralrates für die Gültigkeit oder Erlaubtheit der darauffolgenden Rechtshandlung nicht verpflichtend festgelegt, es jedoch dem Bischof andererseits auch nicht verboten, die Gläubigen zu konsultieren. Entscheidend ist somit, wie der Bischof mit der Lehre des Konzils, mit der Umsetzung dieser Lehre in den Gesetzen – welche sicherlich expliziter hätte sein können – umgeht bzw. wie er das Recht in der ihm anvertrauten Gemeinschaft grundsätzlich umsetzt. Mit Hinblick auf die Lehre, die das Volk Gottes und die hierarchische Autorität als Dienst[14] betont, und die Lehre der Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi bedeutet dies vor allem, dass sie zusammen in Betracht gezogen werden, dass es z. B. nicht nur Beratungsgremien für Bischöfe und Pfarrer gibt, sondern dass diese Amtspersonen sich offen und bereitwillig von ihren Mitbrüdern und -schwestern im Glauben in wichtigen Angelegenheiten beraten lassen, dass sie deren Argumente und Sichtweisen versuchen zu verstehen, gerade weil sie als Hirten zum Ausdruck bringen wollen, dass der Hl. Geist auch in den anderen Gläubigen wirkt. Eine solche Beratung würde dann erfolgen, nicht weil Gesetze dies vorschreiben, sondern weil die Lehre vom Wirken des Hl. Geistes in allen Getauften – wenn auch auf verschiedene Weise – in einer gelebten Realität umgesetzt wird.[15]

[14] Für einige Reflexionen über die Implikationen dieser Lehre für das Kirchenrecht siehe: *Myriam Wijlens:* The Doctrine of the People of God and Hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the Local Church, in: The Jurist 68 (2008), 328–349.

[15] Die Lehre der *sensus fidelium* und *sensus fidei* wird in der postkonziliaren Gesetzgebung nicht wirklich rezipiert. Die Rezeption kann nur *praeter legem* stattfinden, was allerdings nicht verboten wäre. Vgl. *Myriam Wijlens: Sensus fidelium* – Authority: Pro-

Mit Hinblick auf den Eifer für den Ökumenismus bedeutet dies z. B., dass sich das Engagement nicht nur auf typisch ökumenische Themen wie Petrusdienst, Eucharistiegemeinschaft mit anderen Christen oder Mischehen beschränken darf, sondern dass alle Äußerungen, Entscheidungen und Handlungen vom Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche geprägt sind. Immer wieder muss die Frage gestellt werden: welche Auswirkungen hat diese Handlung, diese Aussage auf die Einheit? Wird sie dadurch gefördert, erschwert und/oder gefährdet? Damit ist letztendlich die erforderliche innere Bekehrung gemeint: Es geht um Selbstverleugnung, Demut und geduldigen Dienst (UR 7).[16]

In der Anwendung des Rechts, wenn also der Sachverhalt zuerst formuliert werden muss, sollen vor allem diese Lehren eine entscheidende Rolle spielen. Bemerkenswert ist, dass oftmals sowohl in der Ausbildung von Kanonisten als auch in der Praxis gerade die Formulierung des Sachverhaltes kaum bis gar nicht thematisiert, gelehrt oder gelernt wird. Für die Rezeption des Konzils ist es aber von imminenter Relevanz, dass dies geschieht. Es ist allerdings keine leichte Aufgabe dies zu praktizieren, da es gute theologische Kenntnisse voraussetzt.[17]

tecting and Promoting the Ecclesiology of Vatican II with the Assistance of Institutions? in: *Victor George D'Souza* (ed.): In the Service of Truth and Justice: Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonca, Bangalore 2008, 425–448. Ebenso veröffentlicht in: *Peter De Mey,* e. a. (ed.): Believing in Community. Ecumenical Reflections on the Church, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 261, Leuven 2013, 207–228.

16 Papst Johannes Paul II. erklärte, dass das Engagement der katholischen Kirche zur Wiederherstellung der Einheit der Christen unwiderruflich sei. *Papst Johannes Paul II.:* Enzyklika Ut unum sint, in: AAS 87 (1995), 921–982, Nr. 4. An anderer Stelle habe ich dieses hermeneutische Prinzip und die Konsequenzen für den Rechtsbereich mehrfach und detaillierter reflektiert. Z. B. *Myriam Wijlens:* Zwischen Theologie und Kirchenrecht: Zur Verbindlichkeit des Ökumenismusdekrets, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.): *‚Unitatis redintegratio':* 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Konfessionskundliche Schriften 23, Paderborn/Frankfurt a. M. 2005, 47–70; *Myriam Wijlens:* 'That all may be one …' (John 17:21). The Lord's Prayer in the Work of Canon Lawyers: A Mere Option?, in: The Jurist 65 (2005), 181–204.

17 Ein klassisches Beispiel: Das Konzil entschied sich bewusst, nicht mehr von Mitgliedschaft (*membrum*) in der katholischen Kirche zu reden, sondern von (voller) Zugehörigkeit (*coniungere* bzw. *communio plena* – LG 14). Das Konzil sprach aufgrund seiner Einsichten bezüglich der Ökumene über getaufte Nichtkatholiken als „mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft stehend". Wird ein getaufter Nichtkatholik also katholisch, „konvertiert" er nicht mehr, sondern wird in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche aufgenommen. Die Frage zu stellen, ob z. B. Frère Roger Schutz von Taizé als Nicht-Mitglied der katholischen Kirche die Kommunion beim Requiem für Johannes Paul II. gespendet werden durfte, ist deswegen ekklesiologisch falsch formuliert. Richtig wäre zu fragen, ob ihm als getauftem, in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehendem Christ – wenn auch nicht in voller Gemeinschaft –, und unter Beachtung

Erst nachdem der Sachverhalt theologisch richtig formuliert wurde, können die relevanten Gesetze vor dem Hintergrund des Sachverhaltes angewandt werden. Dabei muss das, was das Recht als Ganzes beinhaltet – also nicht nur die einzelnen Gesetze! – in Betracht gezogen werden: neben den direkt auf den Fall bezogenen Normen müssen die allgemeinen Interpretations- und Rechtsprinzipien, sowie Dispensen, kanonische Billigkeit (*aequitas canonica*), *ecclesia supplet* und das Seelenheil (*salus animarum suprema lex*) berücksichtigt werden.

Die bisherigen Überlegungen beziehen sich übrigens nicht nur auf das sogenannte Universalrecht, sondern auch auf sogenannte partikularrechtliche Gesetze, die von Bischofskonferenzen oder Diözesanbischöfen erlassen wurden.[18] Bei der Anwendung des Rechtes darf das Gewohnheitsrecht nicht vergessen werden. Gewohnheiten können Gesetzeskraft erlangen, wenn sie 30 Jahre ununterbrochen von einer wenigstens passiv gesetzesfähigen Gemeinschaft mit der Absicht, Recht einzuführen, ausgeübt werden. Da der aktuelle Codex am 27. November 1983 in Kraft trat, darf davon ausgegangen werden, dass ab Ende 2013 an mehreren Orten Gewohnheiten Gesetzeskraft erlangen werden.[19]

Die bisherigen Überlegungen mögen aufgezeigt haben, dass Lehre und Rechtsstrukturen miteinander in einer fruchtbaren Spannung stehen: die Lehre soll die inhaltliche Grundlage für die Strukturen bilden. Ist das der Fall, werden die Strukturen dazu beitragen, dass die Gemeinschaft in Übereinstimmung mit der Lehre leben bzw. sich die Lehre aneignen kann. Wenn Strukturen die Lehre unzureichend umsetzen oder fördern, wird es umso entscheidender sein, die Lehre zur Kenntnis zu nehmen und nachzugehen, inwieweit die Strukturen dennoch entsprechend interpretiert wer-

seines Glaubens in der Eucharistie die Kommunion verweigert werden dürfte. Die theologische Anerkennung, dass die Taufe auf die Eucharistie ausgerichtet ist, impliziert ein Recht auf Sakramentenempfang (c. 213), welches nur nach bestimmten Kriterien eingeschränkt werden darf (vgl. cc. 96, 205, 843–844). So ergibt sich nicht die Frage, ob man ihm das Sakrament spenden, sondern, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen man es ihm verweigern dürfte oder müsste.

18 Ein weiterführendes Thema wäre die Frage nach der Rezeption des Codex in den Ortskirchen. Siehe dazu z. B. *Rüdiger Althaus:* Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2000.

19 Eine spannende Frage betrifft die Position von Ämterübertragung auf Laien vor dem Hintergrund des Gewohnheitsrechtes. Siehe dazu *Helmuth Pree:* Das Gewohnheitsrecht: Ein Weg zur Etablierung von Laienämtern?, in: *Benedikt Kranemann, Myriam Wijlens* (Hg.): Gesendet im Weinberg des Herrn: Laien in der katholischen Kirche heute und morgen, Erfurter Theologische Schriften 35, Würzburg 2010, 121–140.

den können. Bei der Anwendung des Rechtes gilt es vor allem die Frage bzw. den Sachverhalt auf der ihr zugrundeliegenden Theologie zu überprüfen bzw. diese in Übereinstimmung mit dem Konzil neu zu formulieren. Das Konzil bildet somit die theologische Basis für das Recht in der Kirche. Umgekehrt aber können Rechtsstrukturen zur Rezeption des Konzils beitragen. Fünfzig Jahre nach Abschluss des Konzils zeigen sich deswegen Konzil und Recht als gegenseitige Herausforderung.

Andere Zeichen der Zeit

Skizzen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Polen



Elzbieta Adamiak[1]

Zielsetzung dieses Beitrags ist es, die Hauptlinien der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils innerhalb der römisch-katholischen Kirche in Polen und der polnischen Theologie zu skizzieren – soweit dies in einem knappen Überblick, einer Skizze, möglich ist. Dabei werde ich v. a. die Besonderheiten des Rezeptionsprozesses im polnischen Kontext im Vergleich zu anderen Ländern beschreiben. In einem nächsten Schritt gehe ich folgenden Fragen nach: Welche Bedeutung kommt dem Zweiten Vatikanischen Konzil im heutigen Polen zu? Welche Themen und Fragestellungen bestimmen in Polen die derzeitige Diskussion anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Zweiten Vatikanischen Konzils?

Um die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im polnischen Kontext zu verstehen, muss zunächst die historisch-politische Situation berücksichtigt werden: Polen gehörte nach dem Zweiten Weltkrieg dem sogenannten Ostblock, d. h. der sowjetischen Einflusszone an. Dies bedeutete bestimmte Ausprägungen der Bekämpfung der Religion an sich und der Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche im Besonderen. In der negativen Haltung gegenüber religiöser und kirchlicher Praxis von Seiten des Staates können verschiedene Phasen ausgemacht werden, am stärksten ausgeprägt war die Konfrontation zwischen Staat und Kirche am Ende der 40er und

[1] Ass. Prof. Dr. habil. Elzbieta Adamiak lehrt seit 1998 an der Theologischen Fakultät der Adam Mickiewicz Universität Poznań (Polen). Sie ist u. a. Mitglied der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen (ESWTR; im Vorstand 1999–2003), der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, der Polnischen Gesellschaft der Dogmatiker, der Polnischen Gesellschaft der Mariologen und Mitorganisatorin der mittel- und osteuropäischen ESWTR-Regionalkonferenzen. In 2007–2009 Teilnahme an dem Projekt der Europäischen Kommission: „Religions and Values in Central and Eastern Europe."

ÖR 62 (4/2013), S. 546–555

Anfang der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts.[2] In dieser Zeit wurde Kardinal Stefan Wyszyński, der Erzbischof von Gniezno (Gnesen) und Warszawa (Warschau), Vorsitzender der polnischen Bischofskonferenz sowie Primas von Polen war, durch die kommunistischen Machthaber verhaftet und drei Jahre lang in Haft gehalten – vom 25. September 1953 bis zum 26. Oktober 1956. Während dieser Zeit gelang es diesem damals wichtigsten Vertreter der römisch-katholischen Kirche in Polen trotzdem weitreichende Pläne für die Seelsorge gerade angesichts dieser Situation zu entwickeln.

Charakteristisch für Wyszyński war zum einen das große Interesse an den Sozialwissenschaften im Hinblick auf das sich daraus ergebende Engagement der Kirche, zum anderen die lebendige Marienverehrung. Beides verband er in der Idee der Erneuerung der Gelübde der polnischen Nation vor der Marienikone von Częstochowa (Tschenstochau) 300 Jahre nach den sogenannten Lemberger Gelübden des polnischen Königs Johann II. Kasimir Wasa, die dieser während des Kriegs zwischen Schweden und Polen abgelegt hatte. Diese Gelübde wurden am 26. August 1956 von Bischof Michał Klepacz in Częstochowa in Anwesenheit von etwa einer Million Gläubigen vorgelesen. Am Altar stand ein leerer Stuhl, auf dem ein Rosenstrauß lag, Symbol für den noch inhaftierten Kardinal Wyszyński.[3]

Eine nächste große Idee des Primas war die Vorbereitung auf das 1000-jährige Jubiläum der Taufe Polens, das 1966 gefeiert wurde – direkt nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, was zu dieser Zeit allerdings ja noch nicht absehbar war. Dieses Seelsorgeprogramm wurde „Große Novene" genannt. Das für einen Zeitraum von neun Jahren konzipierte Programm beinhaltete die Beschäftigung mit den wichtigsten Themen des christlichen Lebens und war außerdem verbunden mit der Wanderschaft einer Kopie der Tschenstochauer Ikone durch alle Pfarreien in Polen. Diese Aktivitäten vollzogen sich in der Konfrontation oder sogar im Kampf zwischen den Staatsorganen der Volksrepublik Polens und der Kirche, so wurde zum Beispiel die Kopie der Ikone beschlagnahmt, um das Vorhaben ihrer Wanderschaft innerhalb der Pfarreien Polens zu unterbinden. Als Form des Protestes war in der Folgezeit dann der leere Rahmen der Ikone

2 Eine breiter gefasste Sicht des Themas siehe z. B.: Religion und Kirche in Ost(Mittel)-Europa: Tschechien, Kroatien, Polen, hg. v. *Paul Zulehner* u. a., Ostfildern 2001; *Theo Mechtenberg:* Polens römisch-katholische Kirche. Ihr religiöses Erbe und ihre gegenwärtige Herausforderung, in: Lasst uns Licht sein. Ideen und Informationen. Arbeitsheft zum Weltgebetstag, hg. v. *Weltgebetstag der Frauen – Deutsches Komitee e.V.,* Red. *Petra Heilig,* Stein 2004, 107–112.

3 Mehr dazu siehe *Andrzej Micewski:* Stefan Kardinal Wyszyński, Primas von Polen. Eine Biographie, Mainz/München 1990.

unterwegs – ein sichtbarer Ausdruck staatlicher Repressionen aber zugleich auch ein Akt des Widerstands.

Die „Große Novene" als Vorbereitung auf die Feier des 1000-jährigen Jubiläums der Taufe Polens hatte auch eine klare politische Dimension, denn die kommunistische Regierung veranstaltete zur gleichen Zeit und am gleichen Ort das 1000-jährige Jubiläum des polnischen Staates. In dieser von grundsätzlichen Spannungen zwischen Kirche und Staat geprägten Zeit und Atmosphäre wurden in Polen dann stufenweise die Reformen des Konzils eingeführt.

Diese kurz skizzierte Situation der Kirche in Polen stellt den historisch-politischen Kontext des Konzils und seiner Rezeption dar. Der große Unterschied zwischen der Rezeption des Konzils in Polen und derjenigen im westlichen Teil Europas bestand darin, dass die Auseinandersetzung mit dem Konzil in Polen in einer staatlicherseits kirchen- und religionsfeindlichen Umgebung stattfand, in einer Situation der Verteidigung gegen und des Kampfes mit Kräften, die die Existenz der Kirche und damit ihre Wirkmöglichkeiten bedrohten. Damit lag in Polen keine Situation vor, in der selbstverständlich eine Öffnung auf die sich in der Welt ereignenden Veränderungen hin vollzogen werden konnte. Welche „Zeichen der Zeit" konnten aus polnischer Perspektive in der unmittelbar repressiv erlebten Welt erkannt werden?

Zugleich aber ermöglichte gerade diese von Repressionen geprägte Situation auch konkrete Entwicklungen im kirchlichen Kontext, die zuvor in Polen undenkbar gewesen wären, wie z. B. im weitesten Sinne eine Art „Kirchenasyl": Wer anders dachte, als es die Linie der Arbeiterpartei vorsah, wurde von den damaligen Machthabern auf verschiedene Weise bekämpft. In dieser Situation gab es eine deutliche Tendenz dazu, Kirche als einen Ort der Freiheit zu gestalten. Das hatte u. a. zur Folge, dass regimekritische Intellektuelle, die an anderen Universitäten und Hochschulen ihre Stellen verloren hatten, oft an der einzigen Katholischen Universität „hinter dem Eisernen Vorhang", nämlich der Katholischen Universität in Lublin eine Anstellung fanden und es ihnen so ermöglicht wurde, weiterhin zu forschen und zu lehren. Eine besondere Situation entstand nach der Einführung des Kriegsrechts in Polen (13. Dezember 1981 bis 22. Juli 1983). In dieser Zeit gab es viele Schauspieler und Schauspielerinnen oder andere Kunstschaffende, die als ihre Form des Wiederstands den Boykott der öffentlichen, d. h. mit dem Regime kooperierenden Medien wählten. Kirchen wurden dann zu Orte, an denen z. B. Theateraufführungen stattfanden und Lesungen von Texten durch die Zensur verbotener Autorinnen und Autoren. In diesem Zusammenhang möchte ich vor allem einen Aspekt dieser Ereignisse hervorheben: Hier kam es sehr oft zu einer engen

Zusammenarbeit mit Menschen, die nicht unbedingt etwas mit der Kirche und dem Glauben anfangen konnten. In einer Art Selbstverständlichkeit ergab sich so eine Situation des gelebten Dialogs zwischen Christen und Agnostikern oder Atheisten – in gewisser Weise war dies auch eine differenzierte Öffnung auf die Welt hin – im Sinne des Konzils.

Es gab noch einen weiteren, sehr charakteristischen Aspekt der großen Vision Wyszyńskis: seine Frömmigkeit und Ideen waren marianisch geprägt. Er selbst gehörte zu den Konzilsvätern, die für ein neues Mariendogma plädiert hatten. Mit der Entscheidung, keine neue Dogmen zu verkünden, sowie kein getrenntes Mariendokument anzunehmen, sondern die Mariologie in die Ekklesiologie einzubeziehen, waren die allgemeinkirchlichen Tendenzen anders als im Land an der Weichsel.

In den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts und im Verlauf des Konzils selbst trat die zweite Gestalt des kirchlichen Lebens in Polen in Erscheinung, die in den nächsten Jahrzehnten die Rezeption des Konzils in diesem Land bestimmen sollte: der Weihbischof von Kraków (Krakau), Karol Wojtyła. Er wurde während der Konzilszeit (1964) zum Erzbischof dieser Stadt ernannt und 1967 zum Kardinal. Bei den Konzilsgesprächen engagierte er sich vor allem in der Frage der Religionsfreiheit. Er war auch an der gemeinsamen Initiative beteiligt, dank derer die polnischen und deutschen Bischöfe Versöhnungsschreiben austauschten, die unter dem Titel „Wir vergeben und bitten um Vergebung" in die Geschichte eingegangen sind. Ein paar Jahre nach dem Konzil sollte Karol Wojtyła ein programmatisches Buch im Hinblick auf die Rezeption der Kirchenreformen herausgeben.[4] Und nur sechs Jahre nach der Publikation dieses Buches wurde sein Autor zum Papst gewählt. Seit 1978 wurde damit die Rezeption des Zweiten Vatikanums eng mit der Rezeption der Lehre von Karol Wojtyła verbunden. Abgesehen davon, wie tiefgehend diese Rezeption war und ist, hat sich in Polen eine einzigartige Situation entwickelt: Wenn die Grundtendenz des Konzils „Zurück zu den Quellen" andernorts v. a. zur Vertiefung der biblischen und liturgischen Aspekte der Theologie geführt hat, wuchs in Polen deutlich die Bedeutung des Papstamtes auf einer ganz anderen, existentiellen, volkskirchlichen und politisch-gesellschaftlichen Ebene.[5] Obwohl in Polen eine Vielzahl von Büchern zu konkreten Lehrthemen des Konzils veröffentlicht wurden, ist die theologische Literatur zu verschiedenen Aspekten der Lehre von Johannes Paul II. wohl umfangreicher einzuschätzen. Wenn man genauere Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums in Polen vornehmen würde, müssten die meisten Analysen der

4 *Karol Wojtyła:* U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków 1972.

päpstlichen Lehre mitberücksichtigt werden, weil diese eben sehr oft an Konzilstexte anknüpften.[6] Auch hier lässt sich mit Blick auf Polen eine Richtung feststellen, die von der allgemeinkirchlichen abweicht: nicht der Konzilsaussage über die gemeinsame Berufung aller in der Kirche galt das Hauptaugenmerk, sondern der wichtigsten Gestalt des polnischen Katholizismus im 20. Jahrhundert oder sogar weit darüber hinaus: Papst Johannes Paul II.

Die genauere Betrachtung der Zusammenhänge der Rezeptionsprozesse des Konzils in Polen weist aber auch auf Bereiche außerhalb der bereits ausgeführten kirchenpolitischen, Marien- und papstzentrierten Tendenzen hin. So hat Kardinal Stefan Wyszyński z. B. in der Zusammenarbeit mit anderen Bischöfen dazu beigetragen, dass in Polen das Theologiestudium für Ordensfrauen und Laien bereits im Jahr 1957 möglich wurde – noch bevor auch das Zweite Vatikanische Konzil diese Möglichkeit eröffnete. Hervorzuheben ist hier v. a. das Anliegen des Kardinals, Ordensfrauen eine gute theologische Ausbildung zu ermöglichen, eine Entscheidung, die in einigen der betreffenden Ordensgemeinschaften selbst nicht unumstritten war. Zur Umsetzung dieses Beschlusses wurden auf diözesaner Ebene spezielle Institute gegründet, in denen nach einigen Jahren auch ein vierjähriges Studium absolviert werden konnte. Hier war Kardinal Wyszyński in seinem Wirken dem Konzil voraus.

Die bereits skizzierte Rezeptionsgeschichte soll noch um einen Aspekt ergänzt werden: Die historisch-politische Situation bedeutete gleichzeitig auch Isolation. Die Auslandsaufenthalte der Bevölkerung überhaupt, aber mehr noch die der kirchlichen Persönlichkeiten, waren begrenzt, genauso der aktive Zugang zu Medien wie Bücher, Zeitschriften, Radio und Fernsehen. Dies bedeutete, dass die kommunistischen Machthaber die Teilnahme der polnischen Bischöfe am Konzil kontrollierten. Außerdem wurde dadurch auch die Bekanntmachung der Konzilsdokumente und ihre Kommentierung durch verschiedene theologische Beiträge äußerst erschwert. Eine der Folgen dieser Situation war, dass die meisten Theologieprofessoren und -studierenden keinen Zugang zu den Werken der „nouvelle théologie“ hatten, ja diese theologischen Ansätze sogar eher fürchteten und daher von der Ausrichtung des Konzils überrascht wurden.[7]

5 Mehr dazu siehe: *Janusz Poniewierski:* Pontyfikat. 1978–2005, Kraków ^{3}2005; *ders.:* Versuch einer Bilanz: Johannes Paul II. – Politiker oder Prophet?, in: OST-WEST. Europäische Perspektiven 6 (2005), 262–271.

6 Siehe: *Lucjan Balter:* Sobór Watykański II odczytywany przez Jana Pawła II, in: Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II, hg. v. *Grzegorz Kucza*, Katowice 2006, 66–82.

In dieser Situation war das Seelsorgeprogramm von Kardinal Wyszyński, das auf große Kirchenversammlungen setzte, um so wichtiger. Anderseits gab es auch schon früh Bewegungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche in Polen, die weniger volkskirchlich ausgerichtet waren, sondern vielmehr das gesellschaftliche Milieu der gut Ausgebildeten, der Intellektuellen im Blick hatten. Diese Milieus gruppierten sich um die Monatszeitschriften „Więź" in Warszawa und „Znak" in Kraków, sowie um die Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny", besonders unter der Leitung des Chefredakteurs Jerzy Turowicz. Auch die in der Folge der politischen Lockerungen (Polnischer Oktober) nach 1956 gegründeten „Klubs der Katholischen Intelligenz" führten gezielt katholische Laien zusammen. Im Fortgang der Geschichte, nach der Wende 1989, kamen wichtige Politiker, wie der Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki, gerade aus diesen Gruppierungen. Die in diesen Kreisen engagierten katholischen Laien begrüßten die Reformen des Konzils als Bestätigung zahlreicher, von ihnen geäußerter Ideen, wie z. B. die Anerkennung der Berufung aller Getauften in der Kirche und die sich daraus ergebende Verantwortung; die Befürwortung der Ökumene und des Engagements im ökumenischen Dialog; den Dialog mit den Religionen, v. a. mit dem Judentum. In diesen Kreisen entstand auch die Idee der Organisation von dezentral stattfindenden „Wochen der christlichen Kultur", sowie viele Jahre später, von 2000 an bis heute, die „Gnesener Zusammenkünfte" (pol. Zjazd Gnieźnieński). Bei diesen handelt es sich um große Treffen, die den Dialog zwischen den Kulturen, Religionen und christlichen Konfessionen fördern sollen. Ort, Namensgebung und Form knüpft dabei an zwei wichtige historische Ereignisse an: Zum einen an den Aufenthalt von Kaiser Otto III. in Gnesen im Jahr 1000, bei dem dieser Boleslaw zum König von Polen krönte und die eigenständige Kirchenprovinz Gnesen gründete. Zum anderen bezog es sich auf die 1997 stattgefundene Versammlung anlässlich des 1000-jährigen Jubiläums des Märtyrertods von Wojciech (Adalbert). 1997 hatten Papst Johannes Paul II. und sieben Staatspräsidenten mittel- und osteuropäischer Länder (Deutschland, Litauen, Slowakei, Tschechien, Ukraine, Ungarn und Polen) an dieser Versammlung teilgenommen.

Diese oben ausgeführten Kreise und Gruppierungen innerhalb der Kirche Polens werden unter den Begriff „offene Kirche" gefasst. Dass mit einer solchen Bezeichnung Missverständnisse einhergehen können, etwa, wenn andere Richtungen entsprechend als „geschlossen" gelten, hat Piotr

[7] Unter diesem Stichwort präsentiert *Remigiusz Sobański* seine Erinnerungen aus dieser Zeit; *ders.:* Zaskoczeni Soborem. Retrospektywne rozważania o recepcji Soboru Watykańskiego II, in: Wierność i aggiornamento, a. a. O., 13–26.

Sikora, einer der gegenwärtigen Publizisten von „Tygodnik Powszechny“ und habilitierter Religionsphilosoph, aufgezeigt. Zugleich aber erläutert er, dass dieser Begriff durchaus weiterhin verwendet werden kann,[8] denn seinem Verständnis nach beschreibt er eine Haltung und ist eben gerade nicht als Abgrenzung gedacht.

An diesem Beispiel wird aber auch deutlich, dass es in der römisch-katholischen Kirche in Polen schon seit langem unterschiedliche Gruppierungen gab und heute noch gibt. Vor der politischen Wende, angesichts der Notwendigkeit, die Kirche verteidigen zu müssen, galt aber, sich nicht gegen einander ausspielen zu lassen. Deswegen wurden Unterschiede eher in den Hintergrund gedrängt und kaum öffentlich diskutiert. Umso sicht- und hörbarer werden diese Unterschiede nach 1989. Sie sind auch eng an die tiefen Polarisierungen innerhalb der Gesellschaft geknüpft, was erklärt werden kann mit der schon angesprochenen Verbindung zwischen kirchlichem und politischem Engagement. Angesicht dieser neuen Herausforderungen wäre es nötig, dass diejenigen, die heute in der Kirche Polens Führungsverantwortung tragen, Einheit fördern – die beschriebenen Polarisierungen zeigen sich aber auch unter ihnen.[9]

In diesem Artikel soll v. a. die unterschiedliche Einstellung dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegenüber skizziert werden, die die verschiedenen Gruppen charakterisiert. Dafür gehe ich auf drei Publikationen näher ein, die sich direkt auf das Konzil beziehen. Beginnen will ich mit einem Buch, an dem ich selbst mitgearbeitet habe und das unter dem Titel „Die Kinder des Konzils stellen Fragen. Gespräche zum Zweiten Vatikanum“ zum 30. Jahrestag der Schlusssitzung des Konzils erschienen ist.[10] Die Idee dieses Buches war, zwei Generationen miteinander ins Gespräch zu bringen; jene, die erst zu Konzilszeiten geboren und damit in der nachkonziliaren Kirche aufgewachsen ist, und diejenige Generation der „Zeitzeugen“ des Konzils: die Jüngeren befragten die Expertengeneration nach allen Konzilsdokumenten. Das Redaktionsteam war interdisziplinär besetzt, aber

8 Siehe: *Piotr Sikora:* Credo katolika otwartego, in: „Tygodnik Powszechny“ vom 05.10.2012, http://tygodnik.onet.pl/32,0,78195,credo_katolika_otwartego,artykul.html (aufgerufen am 15.08.2013) und weitere Artikel dieser Zeitschrift, die nach diesem Aufsatz von Sikora veröffentlicht wurden.

9 Darauf hat u. a. ein langjähriger Seelsorger, der Dominikaner Ludwik M. Wiśniewski, in einem Brief an den Nuntius in Polen, den Erzbischof Celestino Migliore, hingewiesen. Dieser Brief war nicht zur Veröffentlichung bestimmt, wurde aber dann ohne Wissen des Autors am 14.12.2010 publiziert. Siehe http://wyborcza.pl/1,75515,8813484,Rozbity_Kosciol_swiete_frazesy.html (aufgerufen am 15.08.2013). Diese Publikation führte in der Folge zu einer heftigen Diskussion.

10 *Zbigniew Nosowski* (Hg.): Dzieci Soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II, Warszawa 1996.

alle waren katholische Laien und stellten ihre Fragen aus dieser Perspektive. Jedes Konzilsdokument wurde zunächst im Redaktionskreis diskutiert. Daraus entstanden die Fragen, die den Experten in Interviews gestellt wurden. In der Einführung des Buches wurde erläutert, dass der Begriff „die Kinder des Konzils" zwar eine „Generationsbezeichnung" sein kann, dass es in dieser Generation aber durchaus sehr verschiedene Einstellungen in Bezug auf das Konzil gibt: Hier finden sich Menschen, die gegen die Kirche protestieren oder sie sogar verlassen. Andere wenden sich bewusst gegen das Konzil – als katholische Traditionalisten innerhalb der Kirche oder als Lefebvristen von ihr getrennt. Diese Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit hat sich im Verlauf der Arbeit an diesem Buch als immer bedeutsamer erwiesen, so dass ein Grundthema des Buches wurde, wie die Durchführung der Konzilsreformen in Polen weiter vorangetrieben werden könnte. Deutlich wurde auch, wie notwendig es ist, weiterhin nach ihrer Realisierung zu fragen, d. h., das Buch ging von der Voraussetzung aus, dass die Konzilsreformen noch nicht vollständig eingeführt worden waren und dass daran weitergearbeitet werden muss.

Konzilsthemen sind zwar auch für diejenigen Autoren wichtig, die sich als Traditionalisten verstehen, werden von ihnen aber anders behandelt. Exemplarisch für diese Denkrichtung soll ein Vertreter kommentiert werden, der aufgrund seiner vielfältigen Medientätigkeit sehr bekannt ist: Tomasz Terlikowski, Publizist und promovierter Philosoph. Anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Konzils hat er ein Buch mit einem vielsagenden Titel veröffentlicht: „Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes. Ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil …" – eine bewusste Anlehnung an das 1967 von Dietrich von Hildebrand veröffentlichte, gleichnamige Buch.[11] So wie der deutsche Philosoph von Hildebrand sich kurz nach dem Konzil kritisch zu den Entwicklungen äußerte, ist auch Terlikowski der Meinung, dass sich die „Krankheiten in der Kirche" in der nachkonziliaren Zeit verschlimmert hätten. Im Grunde diskutiert Terlikowski aber nicht „mit" dem Konzil selbst, sondern versucht zu zeigen, welche Veränderungen, die in der römisch-katholischen Kirche im Namen „des Geistes des Konzils" eingeführt worden waren, im Widerspruch zu den Verlautbarungen des Kon-

[11] *Tomasz Terlikowski:* Koń trojański w mieście Boga. Pół wieku po Soborze …, Kraków 2012. *Dietrich von Hildebrand:* Trojan Horse in the City of God, Chicago 1967. Das Buch von Terlikowski soll hier nicht als ein methodologisch durchdachtes Werk betrachtet werden. Seine Zielsetzung ist vielmehr eine publizistische. So fällt z. B. auf, dass der Autor bestimmte Meinungen nicht mittels eigener Argumentation kritisiert, sondern vielmehr lange Zitate dafür einsetzt, die allerdings gar nicht immer aus Konzilstexten stammen, sondern von Päpsten, u. a. auch von vorkonziliaren. Das Buch müsste auch in Einzelfragen auf seine Widersprüchlichkeit hin überprüft werden.

zils selbst stehen. Terlikowski geht davon aus, dass „man ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil immer besser sieht, was dieses in Wahrheit war, und wie man die Häresien bekämpfen muss, die Folgen seiner falschen Interpretation sind".[12] In den sieben Kapiteln des Buches geht es jeweils um ein Thema, an dem nach Terlikowski Fehlinterpretationen und ihre Folgen aufgezeigt werden können. Es handelt sich dabei teilweise um Hauptthemen des Konzils, vor allem ekklesiologischer Art, wie z. B. die Rolle der Laien in der Kirche,[13] die Krise der priesterlichen Identität (einschließlich der Debatte um den Zölibat), das Verhältnis zwischen Theologen und kirchlichem Lehramt, Ökumene und Liturgiereform. Anderseits geht es aber auch um Problemfelder der Moraltheologie und Ethik, wie z. B. die Frage der Empfängnisverhütung und das Verhältnis zu Homosexualität. Zwar weist die Themenfülle darauf hin, dass es ihm nicht um eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Wirkungsgeschichte des Konzils geht, doch Terlikowskis allgemeine Perspektive ist aufschlussreich: Er diskutiert nämlich vor allem mit ausländischen, meist westlichen Autoren und betrachtet die polnischen Diskussionen als Nachahmung der Entwicklungen in den Herkunftsländern seiner Gesprächspartner. Ob diese Analogie aber zutrifft, bleibt eine nicht überprüfte und daher sehr fragliche Hypothese.

Zum Schluss soll noch eine wissenschaftlich-theologische Arbeit zu Wort kommen, die des Bischofs von Opole (Oppeln), Andrzej Czaja, der auch Dogmatikprofessor ist und zur Zeit die Funktion des Vorsitzenden der Kommission für Glaubenslehre in der polnischen Bischofskonferenz inne hat. In einem Sammelband mit dem Titel „Treue und Aggiornamento", der 2006 anlässlich des 40. Jahrestags der Schlusssitzung des Konzils erschienen ist, hat der Autor, der 2009 zum Bischof ernannt wurde, eine eindeutige Meinung formuliert: „Sogar die flüchtige Analyse des Funktionierens der Kirche heute, ihres alltäglichen Lebens, ihres Daseins in der Welt und der Welt gegenüber, enthüllt ein ständiges Fehlen der ausreichenden Kenntnis der Konzilslehre und ihrer tiefgehenden Rezeption."[14] Zugleich hält er fest, dass es tiefergehender Studien bedarf, um ein vollständigeres Bild der Konzilsrezeption in ekklesiologischen Publikationen zu bekommen.[15] Czaja trägt wesentlich dazu bei, in der gerade für die Konzilstheolo-

12 *Terlikowski*, Koń trojański w mieście Boga, a. a. O., 13.

13 *Terlikowski* ist bekannt für seine polemischen Spitzen. Deswegen wundert es nicht, wenn er z. B. das Kapitel zu Laien in der Kirche wie folgt titelt: „Klerikalisierung der Laien oder zur Protestantisierung des Katholizismus" (a. a. O., 133–156).

14 *Andrzej Czaja:* Aktualność soborowej nauki o Kościele, in: Wierność i aggiornamento, a. a. O., 53.

15 Siehe *Andrzej Czaja,* Aktualność soborowej nauki o Kościele, in: Wierność i aggiornamento, a. a. O., 56. Dies ist – trotz aller, in regelmäßigen Abständen erscheinenden Pu-

gie so wichtigen Ekklesiologie die Hauptideen des Konzils „einzuschreiben". Dazu gehören seiner Meinung nach das grundsätzliche Nachdenken zu Sinn, Entstehung und Wert der Kirche, die theandrische, d. h. göttlichmenschliche Struktur der Kirche sowie Gleichheit und Unterschiedlichkeit innerhalb des Volkes Gottes. Eine wichtige Dimension bedeutet für ihn hier auch die Zusammenarbeit zwischen Geistlichen und Laien. Er postuliert die Notwendigkeit, unter den Laien das Bewusstsein zu wecken, Kirche zu sein und die daraus folgende Verantwortung für die Kirche mitzutragen. Zugleich sieht er die Notwendigkeit, dass Priester Laien gegenüber eine offene und vertrauensvolle Haltung einnehmen – eine Aufgabe, die es noch zu verwirklichen gilt.[16]

Wie bei Skizzen üblich, ergibt mein Beitrag ebenfalls kein vollständiges Bild. Aber er zeichnet auch kein Bild in schwarz-weiß: In der römisch-katholischen Kirche in Polen können, was die Rezeption des Konzils betrifft, sehr unterschiedliche Gruppierungen ausgemacht werden – von der völligen Akzeptanz und den entsprechenden Bemühungen, die Einführung der Reformen weiter voranzutreiben, über differenzierte kritische Ansichten, bis hin zu bewusster Ablehnung. Die historisch-politisch anderen Wege der Rezeption haben im Vergleich zur heutigen Situation der Kirche in westlichen Gesellschaften dazu geführt, dass in Polen radikale theologische Richtungen seltener vertreten sind. Charakteristisch für die letzte Dekade war allerdings die Verstärkung traditionalistischer Tendenzen. Die Auseinandersetzung mit der Konzilsrezeption führt dazu, dass ich mich dem Chor derjenigen anschließe, die für mehr Wissen über die Konzilsreformen plädieren sowie mehr Bewusstsein und mehr Umsetzung der Konzilsreformen erhoffen – und dies als einen langen Weg wahrnehmen, der noch vor uns liegt.

blikationen – ein oft wiederkehrendes Motiv in allen theologischen Disziplinen, siehe dazu z. B. *Lucjan Balter* (Hg.): Z eklezjologii Soboru Watykańskiego II, Warszawa 1983; *Józef Homerski, Franciszka Szulc* (Hg.): W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja, doświadczenia, perspektywy, Lublin 1987; *Andrzej Czaja, Leonard Górka, Violetta Kmiecik* (Hg.): Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji „Lumen gentium" i „Unitatis redintegratio", Lublin, 21–22 listopada 2004 roku, Lublin 2005; *Kazimierz Półtorak* (Hg.): Recepcja Soboru: niektóre wyzwania wobec życia i działania Kościoła 40 lat po Soborze Watykańskim II, Szczecin 2007; *Konrad Glombik, Benedikt Kranemann* (Hg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der Ost- und Mitteldeutschen Diasporakirche. Aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten der Universitäten Erfurt und Oppeln sowie des Theologischen Forschungskollegs an der Universität Erfurt, Opole 2011; *Janusz Bujak:* Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI, Szczecin 2013.

16 Der Sammelband, in dem dieser Artikel erschienen ist, umfasst ausschließlich Beiträge von Theologen, die auch Priester sind.

Konzilserfahrungen



Paul-Werner Scheele[1]

Als Johannes XXIII. am Ende der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen am 25. Januar 1959 das Konzil ankündigte, war ich im 7. Priesterjahr Vikar und Berufsschullehrer. Bei der feierlichen Eröffnung am 11. Oktober 1962 war ich Assistent des Dogmatikers Fritz Hofmann an der Universität Würzburg. Sogleich konnte ich vom Konzil profitieren, da mein „Chef" als theologischer Berater von Bischof Josef Stangl diesen nach Rom begleitete und mir dadurch ein gewisser Freiraum geschenkt wurde. Gern erinnere ich mich an seinen faszinierenden Bericht über die erste Konzilssession. Damals ahnte ich nicht, dass ich ein Jahr darauf das Konzil als Journalist aus nächster Nähe erleben würde. Als einzige deutsche Zeitung hatte das „Echo der Zeit" einen eigenen theologischen Experten engagiert, der wöchentlich aus Rom zu berichten und zu kommentieren hatte. Unversehens war ich ein mit einem entsprechenden Ausweis versehener Journalist geworden.

Hätte ich mir eine der vier Sessionen des Konzils im Wissen um deren Beratungen und Entscheidungen für meine Berichterstattung aussuchen können, wäre meine Wahl eindeutig auf die von mir erlebte dritte Session gefallen. Sie war im Konzilsprozess von herausragender Bedeutung. Mit Ausnahme der beiden am Ende der zweiten Konzilsperiode publizierten Texte über die Liturgie und über die sozialen Kommunikationsmittel kamen alle fälligen Themen zur Sprache und weitgehend zur abschließenden

[1] Prof. Dr. Paul-Werner Scheele ist emeritierter Bischof von Würzburg. Bis zu seinem Ruhestand war er Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Auch nach seinem Ruhestand ist er weiter Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

ÖR 62 (4/2013), S. 556–558

Behandlung. Das gab mir die Möglichkeit, deren ökumenische Bedeutung zu erfassen und zu bedenken.

Im Vorwort zur Liturgiekonstitution bekannten die Bischöfe, dass sie sich dem Ziel verpflichtet wissen, „zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann".[2] Ein bis zur Stunde noch nicht hinreichend gewürdigter Beitrag dazu sind deren Aussagen über die verschiedenen Weisen der Gegenwart Christi in seiner Kirche. Sie beschränken sich nicht auf seine Präsenz in der Eucharistie. Darüber hinaus heißt es: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten … Gegenwärtig ist er in seinem Wort … Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20)."[3] Mit dem Bekenntnis zur vielfältigen Gegenwart Christi ist Wesentliches über das Kirchesein aller Getauften ausgesagt. Unsere Gläubigen haben die ökumenische Bedeutung der ersten Konstitution des Konzils vor allem bei der Feier der Eucharistie in der Muttersprache erlebt, in der ein wichtiges Anliegen der Reformation aufgegriffen wurde. Im Blick auf die Einheit der Christen hat mich beeindruckt, was Tag für Tag praktiziert wurde, aber von den wenigsten zur Kenntnis genommen wurde: Jedes Plenum begann mit dem Bekenntnis: „Hier sind wir, mit ungeheueren Sünden beladen." Anschließend wurde ein kostbares Evangelienbuch feierlich durch den Petersdom getragen und sodann inthronisiert. Das entsprach dem Appell Pauls VI. an seine Mitbrüder: „Suchen wir keine andere Wahrheit als das Wort des Herrn, unseres einzigen Lehrers!"

Das Handeln in diesem Geist führte zu einer vielstimmigen, nicht selten kontroversen Diskussion. Alle Konzilsväter waren in einen dynamischen Prozess des Lernens, der Umkehr und des neuen pastoralen Ansatzes einbezogen. Im Blick auf das Ökumenismusdekret hat der friedliche Kardinal Bea einen militärischen Begriff aufgenommen, der für das gesamte Konzil gilt. Er sprach von einer „Generalmobilmachung der ganzen Kirche".[4] Dass diese die Einheit aller Christen betrifft, konnten die 76 Beobachter bewusst machen, die 23 Kirchen vertraten. Im Petersdom waren sie nicht zu übersehen. Sie waren näher am Altar und am Präsidium als die meisten Bischöfe. Der Präsident des Einheitsrates sagte von ihnen: „Die Gegenwart nicht-katholischer Beobachter in der Konzilsaula, beim Gebet und bei allen Diskussionen, die ihnen in die Hände gegebenen Entwürfe

2 Liturgiekonstitution n. 1

3 A. a. O. , n. 7.

4 *Augustin Bea:* Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges, Freiburg i. Br. 1969, 198.

(‚Schemata'), die mannigfachen Kontakte und Aussprachen mit den Konzilsvätern, auch außerhalb der Konzilsaula, haben … einen entscheidenden Beitrag zum Zustandekommen der ökumenischen Atmosphäre und Ausrichtung des Konzils und damit zum Zustandekommen des Ökumenismusdekrets geliefert."[5]

In ihm hat sich die katholische Kirche verpflichtet, zusammen mit allen, die an Christus glauben, zu tun was eint. Dazu gehören die Grundentscheidungen des Christen *Umkehr und Glaube*. Das erfordert nicht weniger als eine tiefgehende Erneuerung des christlichen Lebens, ein Leben gemäß dem Evangelium fördert nicht nur die Einheit der Christen, „es übt sie ein".[6] „Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden."[7] Zu diesem geistlichen Ökumenismus kann und soll jeder Christgläubige beitragen.

Über die christliche Ökumene hinaus hat das Konzil seine Aufmerksamkeit der Ökumene im ursprünglichen Sinne des Wortes zugewandt, dem ganzen bewohnten Erdkreis. Angesichts der dort anstehenden Aufgaben fordert es die Intensivierung der Zusammenarbeit aller Christen. Mich haben besonders die Bemühungen um das Judentum und um die nichtchristlichen Religionen interessiert. Sie haben die Herausforderung der gesamten Christenheit in den Blick gerückt, die seither immer dringender geworden ist. Vom Verhältnis zum Gottesvolk des Ersten Bundes hängt viel auch für die christliche Ökumene ab. Erleben konnte ich, dass der endgültige Text manche schwierige Klippe meistern musste. Das mindert seine Bedeutung nicht, steigert sie vielmehr. In neuer Weise wird gesehen, dass die Judenfrage eine Christenfrage ist, dass es sozusagen um eine Frage innerhalb des Gottesvolkes geht. Hier sind noch wichtige theologische und katechetische Aufgaben zu bewältigen.

Die beiden letzten Sätze meiner journalistischen Berichterstattung lauteten: „Zunehmend ist man sich darüber klar, dass die besten Erklärungen nichts nützen, wenn sie nicht im Leben der Christen Fleisch und Blut gewinnen. Außergewöhnliche Gnaden fordern außergewöhnlichen Einsatz!"[8] Das ist ein Hinweis auf den Dauerauftrag, der bis zur Stunde gilt. Die Wirkung eines Konzils hängt entscheidend davon ab, ob und wie seine Impulse in den Blutkreislauf der Kirche gelangen. Alle Christen sind dafür mitverantwortlich.

5 A. a. O., 250.
6 Ökumenismusdekret n. 7.
7 A. a. O., n. 8.
8 *Paul-Werner Scheele:* Als Journalist beim Konzil, Würzburg 2010, 151.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Persönliche Erfahrungen und Reaktionen



Günther Gaßmann[1]

1. Mein persönlicher ökumenischer Hintergrund

Im Studium der evangelischen Theologie an der Universität Heidelberg 1951–1956 wurde meine kritische Einstellung gegenüber dem Katholizismus wissenschaftlich untermauert im Vergleichen evangelischer Glaubensüberzeugungen mit katholischen dogmatischen Standpunkten. Gleichzeitig wurde das in meiner DDR-Jugend erweckte Interesse an der ökumenischen Bewegung als Ausblick auf die weltweite Gemeinschaft der Christen im Studium zunehmend gefördert durch unseren Professor Edmund Schlink. In seinen Seminaren machte er uns mit seinen ökumenischen Erfahrungen (z. B. Faith and Order in Lund 1952) bekannt. Mein so angeregtes ökumenisches Interesse richtete sich zunächst auf die anglikanische Tradition mit (späteren) Studien und Veröffentlichungen zur anglikanischen Theologie.

2. Die Erfahrung des Zweiten Vatikanischen Konzils

1962 wurde ich Assistent an der Theologischen Fakultät (Ökumenisches Institut) der Universität Heidelberg und damit enger Mitarbeiter meines früheren Doktorvaters Edmund Schlink. Damit ergab sich ein neuer Schwerpunkt meiner ökumenischen Interessen. Schlink hatte uns schon

[1] Pfarrer Dr. theol. habil. Günther Gaßmann war nach wissenschaftlichen und leitenden Funktionen in Heidelberg (Theol. Fakultät), Straßburg (Institut für Ökumenische Forschung) und Hannover (Präsident des Kirchenamtes der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands) zuletzt (1984–1995) Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.

vorher im Studium auf neue ökumenische Perspektiven im Denken wichtiger katholischer Theologen (Congar, Küng, Rahner, Fries, Schillebeeckx, u. a.) aufmerksam gemacht. Mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils ergab sich eine neue und für uns spannende Situation. Mein „Chef" Edmund Schlink wurde von der EKD zum offiziellen ökumenischen Beobachter beim Konzil delegiert. Er nahm an allen vier Sitzungsperioden teil, berichtete dem Rat der EKD eingehend über das Konzilsgeschehen und sprach mit mir und anderen ausführlich über seine Erfahrungen und Beurteilungen.

Durch die Spiegelung des Konzilsgeschehens und seiner Ergebnisse in den offiziellen und persönlichen Berichten Schlinks wurde ich aufmerksam gemacht auf veränderte Grundstrukturen (ein Lieblingswort Schlinks) in den Konzilstexten, wie z. B.: *Die ekklesiologischen Grundaussagen setzten nicht mehr in traditioneller Weise bei der hierarchischen, juridischen Struktur der Kirche ein, sondern bei deren christologischer bzw. trinitarischer Grundorientierung* (LG 1–4). Die in katholischen Texten vorherrschenden Traditionsverweise wurden zugunsten biblischer Verweise zurückgedrängt. Die Anerkennung einzelner gläubiger Nichtkatholiken wurde erweitert zur positiven Beurteilung wichtiger Elemente im Glauben und Leben nicht-katholischer Gemeinschaften (UR 3, 19–23). Das starre Beharren auf der Unveränderbarkeit früherer theologischer Positionen, z. B. in der bisherigen Ablehnung der ökumenischen Bewegung (u. a. in *Mortalium Animos* von 1928), wurde überwunden durch die Anerkennung der ökumenischen Bewegung als Werk des Heiligen Geistes (UR 1 & 4).

Darüber hinaus beeindruckten mich viele andere Veränderungen katholischen Denkens in den Konzilstexten, zum Beispiel die viel stärkere Würdigung der Laien im Leben der Kirche; das gemeinsame Priestertum der Gläubigen; die für die ganze Menschheit offene umfassende Katholizität der Kirche; die Hinordnung der Nicht- oder Andersgläubigen zum Gottesvolk; die Forderung nach sozialer Zusammenarbeit und theologischen Dialogen mit den anderen Kirchen; die hilfreiche (und auch auf andere Gemeinschaften anwendbare) Formulierung, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche „subsistiert" (LG 8, „verwirklicht ist"); die Kirche als „Sakrament", als Zeichen und Werkzeug (LG 1); die für mich nur schwer nachvollziehbare offene Einbeziehung der anderen Religionen in das Heilsgeschehen; die nachdrückliche Betonung des missionarischen Auftrags der Kirche.

Mir wurde damit bewusst, dass hier eine Kirche wie keine andere im 20. Jahrhundert eine tiefgreifende Reform ihrer Gestalt, ihres Denkens und ihres Handelns eingeleitet hatte. Auch wenn viel „nachgeholt" werden musste, waren die Radikalität und geistliche Kraft, mit der eine Kirche ihre

eigene Erneuerung angepackt hatte, einzigartig. So etwas ist also möglich – das war die Ermutigung, die für mich vom Konzil ausging! Ich spürte, dass ich Zeuge eines bedeutsamen, einzigartigen kirchengeschichtlichen Ereignisses war. Diese Erfahrung hat mich seitdem als Kontext in meinen Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche und Theologie begleitet. Und auch in den Reaktionen Edmund Schlinks, eines noch unmittelbarer beteiligten Zeugen, spürte ich, wie tief ihn das Konzilsgeschehen berührte und seine kritische Haltung gegenüber der katholischen Kirche veränderte.[2] Das Konzil hat nicht nur katholische Theologen und ihre Kirche verändert, sondern auch viele Nicht-Katholiken.

3. Die bleibende Bedeutung des Konzils

Auch nach Abschluss des Konzils haben mich dessen Ergebnisse und Auswirkungen noch unmittelbarer als vorher begleitet und beschäftigt. Dies geschah zunächst seit meiner Mitarbeit ab 1969 am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, das der Lutherische Weltbund mit dem Ziel der Interpretation des Konzils 1963 gegründet hatte. Von 1970–1994 war ich als ökumenischer Beobachter in der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission (ARCIC) direkt an einer der Wirkungen des Konzils in der Gestalt der bilateralen theologischen Gespräche beteiligt. Noch enger wurden solche Beziehungen ab 1984 als ich Direktor der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf wurde (bis 1995). Die katholische Kirche war seit 1968 offiziell mit 12 Mitgliedern in dieser Kommission vertreten. Das bedeutete für mich enge Arbeitsbeziehungen zwischen Genf und Rom, gemeinsame Studien, ständige katholische Präsenz in über 40 Konsultationen bis hin zur Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela, für die ich vom Papst einen Zuschuss von 80.000 Dollar erhielt. Als Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche von 1984 bis 1995 erlebte ich auch in dieser Gruppe die durch das Konzil eröffnete intensive ökumenische Zusammenarbeit.

Auch im Ruhestand (seit 1995) hat mich die kirchengeschichtliche Bedeutung des Konzils weiterhin bewegt, und ich habe mich bemüht, diese zu vermitteln in über 20 Gastsemestern an den Universitäten Riga/Lett-

[2] Vgl. auch *Edmund Schlink:* Nach dem Konzil, München/Hamburg 1966, jetzt in: *Edmund Schlink:* Schriften zu Ökumene und Bekenntnis, Band 1, Göttingen 2004, 3 ff.

land, Yale/USA, Gettysburg/USA, Angelicum/Rom, Bratislava/Slowakei und zuletzt im Mai 2013 in Tartu (Dorpat)/Estland. Das Konzil hat in mir die Hoffnung geweckt, dass die katholische Kirche noch weitere Schritte auf ökumenische Gemeinschaft hin unternehmen könnte und unsere lutherische Kirche noch offener als bisher darauf reagieren sollte.

Erinnerungen an das Konzil

Aus der Perspektive einer römisch-katholischen Zeitzeugin



Josefa Theresia Münch[1]

Als junges Mädchen hörte ich immer wieder die Klage der Kirche: Wir haben zu wenig Priester. Ich habe laufend um Priesterberufe gebetet, so wie wir aufgefordert worden sind in Predigten und in Hirtenbriefen. Eine besondere Betstunde gab es jeweils am Donnerstag vor dem Herz-Jesu-Freitag in der „Heiligen Stunde". Eines Tages habe ich gedacht, ob ich vielleicht nicht bloß beten sollte – ob ich vielleicht auch etwas tun sollte. Dadurch bin ich auf das Priesteramt der Frau gekommen. Aber ich wurde mit so vielen Schwierigkeiten konfrontiert: Wie sollte ich das finanzieren? Wollte ich es riskieren, mich aus dem sicheren Beamtenverhältnis entlassen zu lassen? Durfte ich meinen betagten Eltern diese Sorge für mich zumuten? Deshalb war ich öfters drauf und dran, diesen Gedanken aufzugeben. Dass ich ihn nicht fallen ließ, kam so: An unserer Kirchentür sah ich ein Plakat, auf dem ein kreuztragender Christus abgebildet war. In seinen Mund waren die Worte gelegt: „Hilf mir und werde Priester." Nach diesem Erlebnis konnte ich nicht mehr Nein zu meiner Berufung sagen; immer wenn ich drauf und dran war aufzugeben, kam die Erinnerung an dieses Plakat wieder. Ich ließ mich dann aus dem Schuldienst entlassen, um in München Philosophie und Theologie zu studieren; 1960 machte ich das

[1] Josefa Theresia Münch (Dipl.-theol.) war als Volksschullehrerin tätig, bevor sie Katholische Theologie und Philosophie studierte. Nach dem Diplom unterrichtete sie wieder an Volksschulen sowie an Realschulen. Von 1970 bis 1987 war sie Realschulrektorin in Laupheim. Während des Konzils hat sie sieben Konzilseingaben erstellt, die sich mit der Zulassung von Frauen zum Priesteramt, einer frauenfreundlichen Liturgie und Bibelübersetzung sowie dem zu ändernden Kirchenrecht befassten.

Diplom. Die Berufsangebote der Kirche waren so miserabel, dass ich nach dem Studium in den Volksschuldienst zurückkehrte, obwohl das zunächst nur im Angestelltenverhältnis möglich war.

Noch in meiner Studienzeit ließ ich 1957 anlässlich einer Romreise Papst Pius XII. eine Briefkarte zukommen mit der Bitte: „… schenkt mir Dispens von Canon 968 § 1! Mit Gottes Hilfe möchte ich Priesterin werden." Als dann 1959 die Nachricht kam, dass eine Revision des Kirchenrechts geplant sei, beantragte ich in Kurzform zunächst, dass in Canon 968 § 1 nicht mehr einseitig formuliert würde „solus *vir* baptizatus" („nur ein getaufter Mann" kann die Weihe gültig empfangen), sondern „solus *homo* baptizatus" („nur ein getaufter Mensch"); später beantragte ich die Formulierung „sola *persona* baptizata" („nur eine getaufte Person").

Ich erwog mehrmals, ob ich nicht eine ausführliche Konzilseingabe mit theologischer Begründung um das Frauenpriestertum einreichen sollte. Ich nahm aber Abstand davon, weil ich fürchtete, „schlafende Hunde" zu wecken und nur das Gegenteil zu bewirken. Doch im September 1962 kam ein Brief von meinem früheren Studentenseelsorger in München, Pater Georg Waldmann SJ, der in der Schweiz Ferien machen durfte. Just in dieser Zeit entdeckte er im „Vaterland", einer Schweizer Zeitung, die Nachricht, dass eine Frau Dr. Heinzelmann eine Eingabe an das Hohe Vatikanische Konzil gerichtet habe mit der Bitte um die Zulassung von Frauen zum Priesteramt. Die Schweizer Juristin begründete ihre Forderung hauptsächlich mit der Gleichberechtigung der Frau. So gut und wichtig das Anliegen war – ich fürchtete nicht nur, dass mit der spektakulären Eingabe und der einseitig frauenrechtlichen Begründung „schlafende Hunde" geweckt würden, die für das Erreichen des Gegenteils sorgen würden, sondern ich vermisste eine bessere theologische Begründung und noch mehr das pastorale Anliegen: die Not der priesterlosen, verwaisten Gemeinden, das mir so wichtig gewesen war und von dem ich hoffte, dass es – eher als feministische Töne – dazu helfen könnte, gutwillige Konzilsväter für ein weibliches Amtspriestertum zu gewinnen.

Die Zeit drängte. In vier Wochen sollte das Konzil beginnen. Also verfasste ich neben dem Schuldienst in wenigen Tagen und Nächten meine Eingabe an das Hohe Vatikanische Konzil. Auf elf DIN A4-Seiten votierte ich für das Amtspriestertum der Frau. Canon 968 § 1 sollte künftig besagen, dass nur eine getaufte Person gültig die Priesterweihe empfangen kann. Auf zwei weiteren Seiten beantragte ich, dass die Frauen beim Gottesdienst ausdrücklich mit angeredet werden, in der Messe ministrieren dürfen und dass theologisch gebildete Frauen beim Konzil vertreten sein dürfen. Und ich befasste mich noch mit fünf anderen Fragen, die die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft betreffen. Ich schrieb dazu einen

extra Begleitbrief an den Papst, einen fürs Konzil und einen, den ich allen Exemplaren beilegte, die ich an die deutschen Bischöfe verschickte.

Am 11. Oktober 1962 begann das Zweite Vatikanische Konzil. Da wollte ich in Rom sein. Von meiner Dienstverpflichtung her war es möglich, weil in Neukirch, wo ich als Lehrerin wirkte, die Schulkinder frei hatten zum Hopfenpflücken. Ich betrachtete es als Fügung, dass ich durch Bekannte in diesem Dorf einen Salvatorianerpater kennengelernt habe, der in Rom wirkte und der mir eine Eintrittskarte zum feierlichen Eröffnungsgottesdienst des Konzils besorgen ließ. Durch ihn kam ich auch zur ersten deutschsprachigen Konzilspressekonferenz im Haus der Salvatorianer. Bevor sie offiziell begann, erzählte Pater General Schweizer in einer Gesprächsrunde, dass die Generaloberen der neuen Männerorden beharrlich um ihre Teilnahme beim Konzil kämpfen mussten. Er selbst wusste erst seit etwa zehn Tagen, dass er als Konzilsvater eingeladen war. Ich selbst hatte ja schon vorher den Antrag gestellt, dass auch Frauen zugelassen werden. Diese Ausführungen von Pater General haben mich dazu bewogen, dass ich dann im offiziellen Teil der Konzilspressekonferenz an Weihbischof Kampe eine „Frage" richtete. Ich wusste natürlich, dass keine Frauen eingeladen waren, wollte aber darauf aufmerksam machen, dass die Frauen überhaupt keine Vertretung beim Konzil hatten. Deshalb nützte ich die Gelegenheit, um zu „fragen": „Wurden auch Frauen zum Konzil geladen?" Es wurde mucksmäuschenstill. – „Vielleicht beim Dritten Vatikanischen Konzil", erwiderte Weihbischof Kampe geschickt.

Am Ende dieser Pressekonferenz wurde ich von einem Benediktiner angesprochen. Pater Placidus Jordan wollte mich auf die Konzilseingabe von Frau Dr. Heinzelmann aufmerksam machen. Ich sagte, dass ich diese schon kenne und überreichte ihm eine Kopie meiner eigenen Konzilseingabe.[2] – Noch jahrelang erhielt ich wertvolle Informationen von Pater Placidus zu den Themen Priesterinnen, Frau und Kirche und andere beachtliche Hilfen. Erst als er nicht mehr lebte, kam ich auf die Idee, dass es seine

[2] Auszüge aus den Konzilseingaben von Josefa Theresia Münch sind veröffentlicht in: *Gertrud Heinzelmann* (Hg.): Wir schweigen nicht länger! – We won't keep silence any longer!, Zürich 1964, 45–57. Ein ausführlicher autobiographischer Bericht findet sich in *Ida Raming* u. a. (Hg.): Zur Priesterin berufen. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Zeugnisse römisch-katholischer Frauen, Wien/München 1998, 53–77.
Zum Thema Katholikinnen und Konzil insgesamt vgl. *Margit Eckholt/Saskia Wendel* (Hg.): Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012; *Maria Prieler-Woldan:* Das Konzil und die Frauen. Pionierinnen für Geschlechtergerechtigkeit in der katholischen Kirche, Linz 2013; *Theologische Kommission des KDFB* (Hg.): Die Tür ist geöffnet. Das Zweite Vatikanische Konzil – Leseanleitungen aus Frauenperspektive, Münster 2012.

Zusammenarbeit mit einer amerikanischen Presseagentur gewesen sein könnte, die meine Eingabe so bekannt machte, dass ich darauf Reaktionen, z. B. aus Frankreich und Südafrika bekam, wohin ich meinen Text nie geschickt hatte. Ihm habe ich es sicher zu verdanken, dass ich mehrere Beiträge in Zeitungen und Radiosendungen anbringen konnte. Man hielt mich nach der Pressekonferenz für eine Journalistin. Damit hatte ich Zutritt zur „Stampa", dem vatikanischen Pressezentrum, und konnte während meines Aufenthalts jeden Abend an den Pressekonferenzen mit Monsignore Gerhard Fittkau teilnehmen. Ich erfuhr, was im Konzil los war und konnte die kopierten Texte mitnehmen. – Gertrud Heinzelmann habe ich noch 1962 persönlich kennengelernt, bald danach auch Ida Raming und Iris Müller. An einem Treffen der St. Joan's International Alliance[3] nahm ich zum ersten Mal 1963 in Freiburg teil. Hier erfuhr ich von einer weit älteren Dame, dass sie sich schon als ganz junges Mädchen zum Priestertum berufen gefühlt hat.

Durch meine Frage war das Defizit, dass keine Frauen eingeladen waren, immerhin einigen bewusst geworden, und ich war nun bekannt „wie ein bunter Hund". Als ich im nächsten Jahr wieder während der Hopfenferien nach Rom fuhr, wurde ich nach der offiziellen Pressekonferenz mit großem Hallo begrüßt. Ich war gerade an dem Tag nach Rom gekommen, als morgens der berühmte Kardinal Suenens, der als *papabile* gegolten hatte, in der Konzilsaula gesagt hatte: „Die Frauen machen die Hälfte der Menschheit aus. Wo sind hier die Frauen?"

Zwischen 1963 und 1965 schrieb ich sechs weitere Konzilseingaben, von denen ich gleichzeitig immer ein Exemplar an den Papst, meist auch an alle deutschsprachigen Bischöfe oder an die zuständige Kommission richtete. Als bekannt wurde, dass es eine einheitliche kirchenamtliche deutschsprachige Übersetzung der Bibel geben sollte, habe ich darum gebeten, auf eine frauenfreundliche Sprache zu achten. Bei der Liturgieeingabe von 1964 ging es mir nicht nur um frauenfreundliche Sprache, sondern auch um eine frauenfreundliche Textauswahl für die Lesungen in den Gottesdiensten. Ich stellte zudem den Antrag, dass bei den Pauluslesungen Brüder *und* Schwestern angesprochen werden und die Gebetsaufforderung

[3] St. Joan's International Alliance, gegründet 1911 in London unter dem Namen "The Catholic Woman's Suffrage Society". Die St. Joan's International Alliance hat im Vorfeld des Konzils eine Eingabe zum Diakonat der Frau gemacht; während des Konzils forderten die Generalversammlungen die Zulassung von Frauen zum Konzil selbst sowie zum Priesteramt und eine Revision des Kirchenrechts. Vgl. http://stjoansinternationalalliance.org/history/in-depth-history (aufgerufen am 29.08.2013).

„Orate fratres“ in „Orate fratres et sorores“ geändert wird.[4] – In Rom war ich dann entsetzt darüber, dass ein Missionsbischof aus China, der mir im Jahr zuvor eigentlich recht aufgeschlossen erschienen war, erklärte: Die Gebetseinladung könne nicht anders formuliert werden, denn Frauen könnten und dürften Gott kein Opfer darbringen, sie seien nicht kultfähig.

Auch bei den Konzilstexten selbst musste ich leider feststellen, dass Texte herauskamen, die eine rein männerrechtliche Sprache und Sichtweise enthielten und ich beantragte, dass das besser gemacht werden müsste, ebenso in liturgischen Texten, in Predigten, im Religionsunterricht und in Religionsbüchern. Auf meine Vorschläge zur Reform des Kirchenrechts – konkrete Formulierungsvorschläge für insgesamt 26 Canones – erhielt ich von Kardinal Bea einen Brief, in dem er mir nicht nur dankte, sondern auch versicherte: „Ich werde bei den entsprechenden Sitzungen unserer Kommission für die Reform des Kirchenrechtes davon Gebrauch machen.“ Er nehme gerne noch weitere Anregungen entgegen.

1964 wurden die ersten Laienauditorinnen zum Konzil eingeladen, aber es waren nicht die erhofften Theologinnen dabei. Als ich am Petersplatz die ausgehängten Fotos der Auditorinnen sah, kamen mir die Tränen: gerade jene Frauen, die sich für diesen Gedanken am meisten eingesetzt hatten, waren nicht zum Konzil eingeladen worden. Auch Belgien stellte keine Vertreterin, obwohl sich der belgische Kardinal Suenens bahnbrechend dafür eingesetzt hatte.

1987 ging ich in Pension. Ich fuhr in den folgenden Jahren anlässlich mehrerer Bischofssynoden nach Rom, um die Frage des Priesteramts für Frauen weiter wach zu halten und habe immer verschiedene Bischöfe angesprochen. Die Reaktionen reichten von Aufgeschlossenheit bis Ablehnung. Mehrere Bischöfe – sogar einer aus Afrika – befürworteten wie ich die Weihe von Frauen. Einem indischen Bischof, der später von sich aus den Kontakt zu mir gesucht hat, sagte ich: „Oh Vater Bischof, wenn ich Sie doch schon zu Konzilszeiten kennengelernt hätte!“ Er hat mir geantwortet: „Da hätten sie keine Freude an mir gehabt.“ Zu Konzilszeiten war er noch gegen das Priestertum der Frau gewesen.

[4] Bis zur Liturgiereform hatte die Gebetsaufforderung an die Gläubigen gelautet: „Orate, fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem“; die Gemeinde antwortete: „Suscipiat Domine sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae.“ In der deutschsprachigen Liturgie heißt die Aufforderung heute: „Betet, Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle.“ Die Gemeinde antwortet: „Der Herr nehme das Opfer an aus deinen Händen, zum Lob und Ruhme seines Namens, zum Segen für uns und seine ganze heilige Kirche.“

Die Einladung, mich (anno 2002) mit anderen katholischen Frauen auf einem Donauschiff zur Priesterin weihen zu lassen, lehnte ich ab, denn ich habe so viel für die Einheit der Kirche gebetet und wollte an keiner weiteren Spaltung mitschuldig werden. Ich freue mich mächtig, dass die „Ökumenische Rundschau“ das Thema Konzil sowie die Anliegen der Frauen in der Kirche aufgreift und wieder ins Bewusstsein rückt. Ich wünsche und bete, dass Sie dadurch beitragen, dass diese Anliegen möglichst bald Wirklichkeit werden.

In einem anderen Licht: Theologinnen lesen das Zweite Vatikanum neu

I. (Neu) Sagen

„Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu ‚bedenken'. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit."[1] Diese Worte von Luce Irigaray beschreiben mit großer Klarheit die tiefgreifenden sozialen, kulturellen und ökonomischen Veränderungen des letzten Jahrhunderts, die zu einer vorher nicht dagewesenen Präsenz von Frauen in der öffentlichen Sphäre geführt haben und eine umfassende Reflexion über die Kategorien des Nachdenkens über den Menschen und die Modelle der Geschlechterbeziehungen anleiten. Dieses Interpretationsmodell begleitete und ermöglichte die Veränderung der sozialen Lebensformen und Institutionen, die durch die aktive Präsenz von Frauen, ihr als maßgeblich anerkanntes Wort und ihre im Vergleich mit der Tradition und dem allgemeinen Brauch „andere" Praxis, neu geformt wurden. Auch die Institution der römisch-
katholischen Kirche wurde unzweifelhaft von dieser epochalen Veränderung gezeichnet und zum Nachdenken herausgefordert, das Theologie und kirchliches Handeln, Strukturen und Wege christlicher Spiritualität gleichermaßen berührt hat.

Der erste Teil der internationalen Tagung „Teologhe rileggono il Vaticano II. Assumere una storia, preparare il futuro" (Theologinnen lesen das Zweite Vatikanum neu: Sich Geschichte zu eigen machen, die Zukunft vorbereiten) vom 4. bis 6. Oktober 2012 in Rom widmete sich der Rekonstruktion der grundlegenden Dynamiken und Faktoren in diesem tiefgreifenden Wandel, der über die „Frauenfrage" weit hinausgeht und eine umfassende Reflexion über Christentum und Kirche herausfordert. An der Tagung, die vom Coordinamento teologhe italiane (Italienischer Theologinnenrat) organisiert wurde, nahmen ca. 270 Theologinnen

1 *Luce Irigaray:* Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a. M. 1991 (Erstveröffentlichung auf französisch 1984), 11.

2 Das Coordinamento Teologhe Italiane widmete dem Thema „Frauen und Zweites Vatikanum" außerdem zwei Veröffentlichungen: Die erste, von der Historikerin *Adriana Valerio:* Le madri del Concilio (Carocci, Roma 2012), wendet sich an eine breitere Öffentlichkeit und rekonstruiert die Biographien der 23 Hörerinnen, die am Konzil teilnahmen, und zeichnet nach, was jede von ihnen zum Konzil beitrug. Die Erzählung wird durch lebhafte Anekdoten bereichert, die von einem Klima der Neugier, aber auch von ererbten Widerständen, Stereotypen und Vorurteilen erzählen, die unter den Konzilsvätern verbreitet waren. Die zweite Veröffentlichung, Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II (hg. von *Marinella Perroni, Alberto Melloni, Serena Noceti,* Münster 2012), ist als Beitrag zur wissenschaftlichen, akademischen Diskussion über das Konzil gedacht. Sie untersucht in 20 Beiträgen von Historiker/innen und Theolog/innen den Beitrag von vielen Frauen (Hörerinnen oder nicht) zur Arbeit des Konzils und analy-

und Theologen aus 22 Ländern teil.[2] Die Feier des 50. Jahrestages der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils bot die Gelegenheit – wie für viele andere Konferenzen und Seminare, die 2012 stattfanden –, um eine kritische Bilanz der nachkonziliaren Phase zu ziehen und an mittlerweile vollzogene Veränderungen ebenso wie an die vielen Aspekte, die noch der Zustimmung, Akzeptanz und lebendigen Realisierung harren, zu erinnern. Ungewöhnlich war jedoch die Perspektive dieser Reflexion auf die Rezeption des Konzils: Die Veränderung des letzten Jahrhunderts in der Subjektivität der Frauen auf sozialer und kultureller Ebene wie auch in den Kirchen wurde zur wertvollen hermeneutischen Perspektive für eine Relecture des Ereignisses im Ganzen, der verschiedenen Phasen des Konzils und der promulgierten Dokumente. So wurden ihre wichtigsten Züge erfasst, kritisch die offenen Fragen herausgeschält (im zweiten Teil der Tagung) und einige Perspektiven für die Zukunft eröffnet (dritter Teil).

In seinem Eröffnungsvortrag fasste Hervé Legrand die Frage nach den Veränderungen in der Situation der Frau im Rahmen jener „langen Geschichte" des Christentums, die ihre Wurzeln einerseits im Fehlen von patriarchalen und androzentrischen Logiken bei Jesus und andererseits in der Übernahme von häuslichen Codes und der zunehmenden Marginalisierung von Frauen im öffentlichen und kirchlichen Leben hat. Der französische Theologe konstatierte zunächst die Geschichtlichkeit der christlichen Anthropologie und arbeitete dann unter den sozialen und kulturellen Faktoren diejenigen heraus, die die christliche Sicht der Frauen entscheidend geprägt haben: Lohnarbeit, Zugang zu höherer Bildung, Verlängerung der Lebenserwartung, Wahlrecht, Emanzipation von der Autorität von Vater und Ehemann, Verhütung. Schließlich wandte er sich den nachkonziliaren lehramtlichen Dokumenten zum Thema und dem Verhältnis zwischen der in ihnen verwendeten Symbolik und sozialen Formen zu. Im Anschluss widmeten sich drei Kurzvorträge drei spezifischen Themenbereichen, die die Zeit nach dem Konzil besonders geprägt haben: Die Theologie von Frauen und ihr Beitrag zur kirchlichen und ekklesiologischen Erneuerung mit besonderer Aufmerksamkeit für die Dekonstruktion des androzentrischen und patriarchalen Imaginären (Cettina Militello); die auch ambivalenten Dynamiken, in denen sich weibliche Subjektivität zunehmend behauptet, und die Entwicklungen auf der Ebene der Kategorien angesichts des Fortbestehens von Geschlechterstereotypen (Mercedes Navarro Puerto); der Rückgriff auf das Konzept von Gender in der kulturellen Öffentlichkeit und die Diskussion über seine mögliche Rezeption als analytisch-kritische und politisch-transformative Kategorie, die für Theologie und Kirchen notwendig ist (Serena Noceti).

II. (Neu) Denken

Aus dieser neuen Verortung (im Selbstbewusstsein und dem öffentlichen Sub-

siert die Diskussionen in der Aula, die *animadversiones scriptae* der Konzilsväter, die Arbeit der Konzilskommissionen, die dem Thema der Frau gewidmet sind sowie den Fragen, die am unmittelbarsten mit der Welt der Frauen verbunden sind.

jektsein der Frauen) betrachtete die Tagung das Konzil und untersuchte kritisch seine Diskussionen und Dokumente, um auf der Ebene der anthropologischen Diskussion und der kirchlichen Beziehungen und Strukturen einige "points of no return" zu finden, die Frauen für ihre eigene, spezifische kirchliche Identität, die vom Konzil selbst möglich gemacht und bestätigt wurde, bewahren.

Wie bekannt widmen die Konzilstexte nur wenige, schnelle Passagen den Frauen, kurze, konzentrierte Hinweise zum Großteil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und in den Dekreten *Apostolicam actuositatem* und *Ad gentes.* In diesen Texten, ihren Beiträgen in der Aula und den Diskussionen in den Kommissionen erinnern die Konzilsväter an den Dienst der Fürsorge, die treue und demütige Präsenz von Laiinnen und Ordensfrauen in den Pfarreien und die Wahrung der familiären Harmonie und Erziehung der jungen Generation. So wird der Rahmen abgesteckt, in dem die Situation der Frauen nach einem traditionellen, seit Jahrhunderten bestehenden Modell der Identität und der Beziehung zwischen Mann und Frau interpretiert wird, das durch einen Code der Unterordnung bzw. Komplementarität auf religiöser Basis gerechtfertigt wird. Die abschließende Botschaft an die Frauen ist (sprachlich und konzeptuell) unzweifelhaft patriarchal und androzentrisch geprägt. Aber das Zweite Vatikanum stellt für die Frauen in der katholischen Kirche einen Bruch dar: Vor allem die Vision einer Kirche, die Volk Gottes ist, im Dienst der Geschichte und voll teilhabend am Werden der Kulturen und die Anerkennung der laikalen Subjekthaftigkeit auf Basis der Taufe eröffneten neue Möglichkeiten. Die Relecture, die Frauen nach dem Konzil angeregt haben, ermöglichte außerdem die eingehende Behandlung und Klärung der sprachlichen und konzeptuellen Implikationen, vor allem in Hinblick auf den entscheidenden Punkt einer anscheinend neutralen und undifferenzierten menschlichen Identität, die in den Texten des Vatikanums in Funktion eines menschlichen, geschlechtslosen Subjekts bekräftigt wurde. In der großen nachkonziliaren kirchlichen Wandlung hatten Frauen die Möglichkeit zu sprechen und sich selbst zur Sprache zu bringen, sowie den Raum, sichtbar und maßgebend zu sein. Tina Beattie und Lucia Vantini in ihrer Reaktion auf Beatties Beitrag analysierten kritisch die symbolisch-kulturellen Elemente der Geschlechterdifferenz in den Texten des Konzils und der nachkonziliaren Phase bis *Mulieris Dignitatem.* Darüber hinaus zeigten sie auf, wie zwar ein „Gleichheitsmodell" auf sozialer Ebene erklärtermaßen vorausgesetzt wird. Dieses korreliere jedoch auf epistemologischer Ebene mit einem biologistischen Essentialismus und einer Symbolik, die wesentlich auf eheliche und mütterliche Codes und auf das „Komplementaritätsmodell" in der Interpretation der Differenz verweist.

III. (Neu) Konstruieren

Zweifellos ziehen die *renovatio* und Reform, die vom Zweiten Vatikanum erhofft wurden, die Enthüllung, Anklage und Dekonstruktion von Androzentrismus und Androkratie nach sich, die die kirchliche Institution prägen, und enthüllen die Entwicklungsdynamiken und Faktoren, die dazu beitragen, dass ein klerikales, Frauen ausschließendes System, das an einem stark hierarchisierten Sex-Gender-Modell orientiert ist, weiterbesteht. Denn wie Michelle Rosaldo schreibt, „die Posi-

tion der Frau im menschlichen Sozialleben ist nicht direkt das Resultat dessen, was sie tut (oder sogar noch weniger dessen, was sie biologisch ist), sondern der Bedeutung, die ihre Handlungen durch konkrete soziale Interaktionen erlangen".[3] Gerard Mannion, auf dessen Vortrag Maureen Sullivan antwortete, untersuchte einen der kritischsten Punkte: Das Modell der Autorität und die Formen der Ausübung des Lehramtes. Wer hat in der Kirche das Wort? Welches Magisterium können wir den Laien und vor allem den Frauen zuerkennen? Gibt es Raum für das Wort von Frauen, so dass es als maßgeblicher und notwendiger Beitrag zur Kommunikation des Glaubens und zum Aufbau der Kirche angenommen wird? Wie kann in der *traditio ecclesiae* wirklich die Gender-Perspektive garantiert werden?

Drei Tagungsbeiträge analysierten schließlich kritisch die strukturellen Modelle der kirchlichen Beziehungen zwischen Anerkennung der Subjektivität und Institution, wie sie vom Konzil vorgeschlagen wurden. Einem historischen Zugang (Massimo Faggioli), der die reale Anerkennung von Frauen in der Kirche und ihr theologischer Beitrag als Lackmustext der effektiven Rezeption des Zweiten Vatikanums darstellte, schloss sich eine soziologisch-ekklesiologische Interpretation an. Ausgehend von einer kritischen Analyse des Unbehagens und der Aphasie, die die katholische Kirche nach dem Konzil charakterisieren, und von der nicht realisierten Überwindung des pyramidischen Autoriätsmodells des Tridentinums, zeigte Stella Morra die Notwendigkeit der Übernahme einer Neuformulierung des kirchlichen Subjekts im Ausgang von „praxisbezogenen Gemeinschaften" ("communities of practice", Etienne Wenger), in denen Bedeutung, Identität und Zugehörigkeit ihre Bekräftigung und progressive Realisierung finden würden. Auch in diesem Fall stellt die Erfahrung von Frauen, die sich an Modellen orientierten, die sich in einer gesprächsförmigen Dynamik in Kommunikationen multidirektional entwickeln und Theorie und Praxis miteinander verbinden können, eine wichtige Perspektive und gleichzeitig einen der Faktoren für diese erwünschte Veränderung dar. Schließlich erweiterte ein kirchenrechtlicher Beitrag von Helen Costigane mit einem detaillierten Kommentar der heute uns vorliegenden Canones des Kirchenrechts, die den Frauen gewidmet sind, die Reflexion auf einen Forschungsbereich hin, der vielleicht von feministischen Theologinnen weniger wahrgenommen und selten in der Perspektive eines *ius condendum* entwickelt wird, aber unzweifelhaft notwendig ist, um den geschehenen Veränderungen Konsistenz, Konsolidierung und reale, dauerhafte Anerkennung zu veschaffen.

IV. (Neu) Schaffen

Wegen der kirchlichen und ekklesiologischen Vision, die das Zweite Vatikanum hinterlässt, und der besonderen Rezeptionsdynamik, die es verlangt und hervorruft, wird es als ein offenes Erbe verstanden, das man sich zu eigen machen und leben muss, vor allem in Hinblick auf eine konfessionelle und kulturelle *oikumene*

[3] *M. Z. Rosaldo:* The Uses and the Abuses of Anthropology, in: Signs 5 (1980), 389–417, hier: 400 (Übersetzung S.K.).

(Beitrag von Laurent Villemin). Einerseits erweist sich die Weitergabe der Erinnerung an das Konzil an eine neue Generation von erwachsenen Katholik/innen, die beginnen, verantwortliche Positionen in den Kirchen zu übernehmen, als schwierig. Andererseits kommt es in der Kirche in Folge rapider sozialer Transformationen (Säkularisierung und Laizität, kulturelle Globalisierung und religiöser Pluralismus) zu Veränderungen. Beides bedingt einen neuen Zugang zur Vision der Einheit der Kirche in ihrer Vielfalt sowie der Katholizität in Anerkennung und Wertschätzung von Unterschieden. Dies sind alles Perspektiven (mit ihren entsprechenden kirchlichen Modellen), die heute als unterscheidend im Hinblick auf eine signifikante Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit und eine „nachhaltige" innere Entwicklung angesehen werden (Beiträge von Simona Borello und Cristina Simonelli). Die Erfahrungen von Frauen, die Ambitionen, die sie geprägt haben und die sie selbst prägen, und die Strategien der Teilhabe und Emanzipation, die sich im Verlauf der letzten 50 Jahre als effizient erwiesen haben, bilden eine kostbare Ressource für die notwendigen kirchlichen Reformprozesse, die vom Zweiten Vatikanum gefordert und erwartet wurden, ebenso wie einen kritischen Vorbehalt gegenüber hegemonialen Versuchungen, einen Pol zum Nachteil von anderen zu betonen oder eine Position zu bestätigen, ohne dass der notwendige Pluralismus geschützt würde. In dieser Hinsicht war der Beitrag der rumänischen Theologin Simona Zetea hilfreich, die an die langsamen, mühseligen nachkonziliaren Entwicklungen für Frauen in den Ostkirchen und an die spezifischen Beiträge der alten östlichen Traditionen zur lateinischen Kirche erinnerte. Wichtig war vor allem die Skizze der implizierten ökumenischen Horizonte. Das Zweite Vatikanum übertrug der römisch-katholischen Kirche die Notwendigkeit und Dringlichkeit des Engagements in und der Auseinandersetzung mit der Ökumene. Die Formen aktiver Präsenz und eines Sprechens mit Autorität von Seiten der Frauen in den reformierten Kirchen, sowie die Entscheidung einiger dieser Kirchen, Frauen als Pastorinnen zu ordinieren – eine „legitime Entwicklung des traditionellen Amts in der Kirche und eine notwendige, prophetische Antwort auf die neuen Situationen", „notwendige Konsequenz der Treue zum Evangelium"[4] – sind ein Element in der Auseinandersetzung, dem man sich nicht entziehen kann. Gleichzeitig „prägt die ökumenische Praxis der Frauen, die unermüdlich ökumenisch und damit dialogisch engagiert sind, an vielen Orten das Gesicht der römisch-katholischen Kirche. Frauen sind so – ob sich die Amtskirche dessen wohl bewusst ist? – Botschafterinnen der Glaubwürdigkeit der römisch-katholischen Kirche" (Angela Berlis).

Seinen abschließenden Beitrag am letzten Tag begann Antonio Autiero mit dem Foto eines Konzilsvaters, wie er mit einem Fernrohr in die Ferne schaut. Ein Bild, das neue Szenarien assoziiert, die damals als weit entfernt und doch am Horizont zu erahnen wahrgenommen wurden, und uns heute zweifellos nahe gekommen sind, dank der eingetretenen Veränderungen in den westlichen Gesellschaften

4 Dies ist die Position der lutheranischen Kirche in Kanada; vgl. *Dialogo cattolici-luterani in Canada:* Dichiarazione congiunta, Dialogo sul ministero (1992), it. Übers., in: *Enchiridion Oecumenicum* vol. 4 (1996), 276–279, hier: 276 (Übersetzung S.K.).

5 *Irigaray,* Ethik der sexuellen Differenz, 11.

und den Kirchen. Aber das Thema der Frauen, „ständig verdeckt, immer beharrlicher im Verborgenen gehalten", würde „den Horizont einer noch unbekannten Fruchtbarkeit eröffnen".[5] Auch in der katholischen Kirche geht es nun darum, 50 Jahre nach dem Konzil das Menschenbild zu hinterfragen und aus der Interpretation und Neuaktivierung seiner Versinnbildlichungen zu einer neuen Idee des Menschlichen zu gelangen, damit der Androzentrismus weltweit überwunden werde. Des Weiteren ist es Aufgabe, diese Bilder zur Sprache zu bringen, eine dialogische, relationale Konzeptualität zu entfalten, sowie die pastorale Praxis und die kirchlichen Strukturen zu reformieren, damit sie eine Kirche hervorbringen können, in der es „nicht Mann und Frau [gibt]; denn ihr alle seid ‚einer' in Jesus Christus" (Gal 3,28). Auch das ist ein Teil des Erbes des Zweiten Vatikanums, das darauf wartet, dass wir – Töchter und Söhne des Vatikanums und damit seine Erbinnen und Erben – es uns zu eigen machen, in Freiheit und mit Weitblick.

Serena Noceti

(Prof. Dr. Serena Noceti lehrt Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Florenz und ist Gründungsmitglied des Italienischen Theologinnenrates.)

Übersetzung aus dem Italienischen: Stefanie Knauß

Vielfältig und spannend

„Die Bedeutung der Säkularisierung für die Ökumene und ihre Auswirkungen für die Kirchen in Europa“ – Tagungsbericht der AÖF Jahresversammlung 2012

Die 24. Jahresversammlung der AÖF–ERF (Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Ecumenical Research Forum) in Hamburg vom 16.–18. November 2012 war eine vielfältige und spannende Angelegenheit.

Die Vielfalt zeigte sich in den fast 20 Nachwuchsforschenden, die sich aus verschiedenen Ländern Europas versammelt hatten, um unter dem Hauptthema „Die Bedeutung der Säkularisierung für die Ökumene und ihre Auswirkungen für die Kirchen in Europa“ miteinander ins Gespräch zu kommen. Verschiedene Sprachen waren zu hören, unterschiedliche Reiserouten zurückzulegen. Und bei näherem Hinhören war auch ein buntes Durcheinander an Konfessionen erkennbar – römisch-katholisch, baptistisch, evangelisch-reformiert, orthodox, mennonitisch, evangelisch-lutherisch, uniert. Wir haben die Tage in Hamburg auf vielfältige Art und Weise miteinander verbracht. Wir haben uns intellektuell und akademisch miteinander auseinandergesetzt, wir haben zusammen gegessen, wir sind gemeinsam spazieren gegangen, haben gesungen und gebetet und miteinander angestoßen und gelacht. Die Vielfalt war durchwegs ein Gewinn, nie wurde sie zu einer schwer zu überwindenden Herausforderung.

Die Jahresversammlung war nicht nur vielfältig, sondern auch spannend. Wir haben zwei Impulsreferate zum Thema gehört am Freitagabend und am Samstagvormittag.

Parush Parushev aus Sofia, Bulgarien – Dekan der Graduiertenschule und Direktor des Instituts für systematische Forschung der Kontextuellen Theologie am Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar in Prag – dachte in seinem Referat in stark biographischen Perspektiven über Religion nach. Parushev ist selber in einem kommunistischen Land aufgewachsen, er ist nicht nur baptistischer Theologe, sondern auch Naturwissenschaftler und in Mathematik habilitiert. Diese Prägungen hat er in seinem Referat hervorgehoben und erläutert. Parushev betonte, dass auch Säkularismus und Kommunismus als Religion gesehen werden können. Auch sie starten mit einer großen Vision. Visionen gehen aber in den organisierten Formen des Glaubenslebens allzu schnell verloren. Visionen müssen immer wieder erneuert werden, damit sie lebendig bleiben, damit nicht nur die materialisierten Schritte einer Ideologie bleiben. Wenn die Kirche, so empfiehlt Parushev, sich vom Staat, von institutionellen Organisationen, entferne, Minorität sei, dann bleibe sie lebendig. Dann könne sie sich darauf konzentrieren, was gelebt wird, dann können die Visionen immer wieder erneuert werden. Und wenn eine *lingua franca,* eine Sprache des gemeinsamen Bezeugens, ausgearbeitet werden könne, dann könne die Kirche und ihre Glaubensüberzeugungen auch in Zukunft

eine Chance haben.

Thomas Bremer – Professor für Ökumenik und Friedensforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster, mit den Forschungsschwerpunkten Orthodoxie in Russland und Serbien, ökumenische Beziehungen zwischen westlichen und östlichen Kirchen, Kirchen und Religionsgemeinschaften in Konfliktsituationen – hat in fünf Schritten über die Rolle der Kirchen im säkularen Europa nachgedacht. Zuerst entfaltete er drei Möglichkeiten der Rolle der Kirche im Staat, die von einer sehr engen Beziehung zwischen Kirche und Staat (die Kirche in einer vom Staat privilegierten Stellung) über eine lockere Anbindung (die Kirche als Teil der Zivilgesellschaft) bis zu einer starken Abgrenzung (die Kirche als heiliger Rest) gehen. In einem zweiten Schritt dachte er darüber nach, ob es sich um eine Kirche oder um Kirchen handelt. Bremer fragte, was notwendig ist, damit bei unterschiedlichem Kirchenverständnis gemeinsames politisches Handeln möglich wird. In einem dritten Schritt wurde das säkulare Europa thematisiert, wo Bremer in den letzten Jahren eine Wende beobachtete: *religions matters.* Aber die Kirchlichkeit nimmt ab. Viertens kreisten seine Gedanken und die Frage, was Europa überhaupt ist. Eine Chiffre, ein Kontinent des religiösen Pluralismus? Historische, geographische, kulturologische Grenzen, die nicht greifen? Ein gemeinsames Wertesystem? Zuletzt fragte er nach der Ökumene, nach dem Ziel der ökumenischen Bewegung – gibt es Parallelen zur europäischen Einigung? Besonders in Erinnerung blieb mir der Verweis Bremers auf *Gaudium et Spes* in Bezug auf das Thema Säkularismus. Der erste Satz in *Gaudium et Spes* zeigt, so die Interpretation Bremers, dass die Welt der Kirche nicht egal ist (Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen in der Welt sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Kirche). Bremer führte weiter aus, dass durch die individualistische Art zu glauben Selbstverständlichkeiten weggefallen sind. Das wiederum führt dazu, dass jedes Individuum selber entscheiden muss, was uns zu Identitätsfragen bringt.

Am Samstag standen nach dem Referat Projektvorstellungen im Vordergrund. Sechs Projekte wurden während je einer Stunde vorgestellt und diskutiert. Ein Ziel der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung ist es, den Austausch über laufende oder geplante Forschungsvorhaben im Bereich ökumenischer Theologie zu pflegen. Forschung ist ein äußerst individualisiertes, manchmal einsames Feld. Die Arbeitsgemeinschaft bildet dazu einen Gegenpol. Das Thema Ökumene und Missionswissenschaft wird z. B. an den reformierten Fakultäten der Schweiz nur am Rande behandelt. Nur Basel führt unter dem Titel *Außereuropäisches Christentum* einen
eigenen Fachbereich dazu. Umso wichtiger sind also auch Netzwerke, die sich akademisch mit ökumenischen und missionswissenschaftlichen Fragen auseinandersetzen.

Die Projektvorstellungen haben einen Forumscharakter. Projekte mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen und methodischen Ansätzen können vorgestellt werden. Ökumenisch-geschichtliche, interkonfessionelle aber auch interkulturelle Perspektiven können und sollen eingebracht werden. Es war sehr spannend, welche Themen und Forschungsbereiche unter den Sammelbegriff „ökumenisches Forschen" fallen. Schon am ersten Abend wurde deutlich, dass Ökumene im Sinne von Kirchenbeziehungen zwischen Ost- und Westeuropa im Fokus liegt. Ein zweiter

Schwerpunkt bildeten ökumenische Beziehungen auf Gemeindeebene, bei denen es sich mehrheitlich um Bemühungen zwischen der römisch-katholischen und evangelischen Christenheit handelt. Die weltweite Christenheit war kaum im Blick, auch nicht in der Vorstellungsrunde der Forschungsprojekte.

Spannend war die Jahresversammlung auch auf der Ebene der Begegnungen. Die Gespräche mit den Teilnehmenden, die gemeinsamen Mahlzeiten und das zusammen Feiern waren sehr lehrreich auch in Bezug auf die eigene Tradition. Spannend war es zu erleben, wie viel wir von den eigenen Traditionen erst in der Begegnung mit dem Fremden lernen. Beispielsweise wurde mir das Amtsverständnis in der evangelisch-reformierten Kirche und die stärkere Abgrenzung zur katholischen Kirche während der Teilnahme am evangelisch-lutherischen Gottesdienst am Sonntagmorgen richtig bewusst. Im Erleben des Fremden entschlüsselte sich für mich das Eigene. Was ich theoretisch und abstrakt im Studium gelernt habe, wurde deutlich durch das Erleben. Im Gottesdienst konnten wir die Ökumene nicht nur diskutieren und vielleicht auch schön reden, sondern leibhaftig erleben. Es war sehr eindrücklich, zwischen Katholikinnen, Mennoniten, Reformierten und Baptisten zu singen, zu beten und still zu sein.

Auf der Jahresversammlung 2012 habe ich vor allem gelernt, dass viel diskutierte Themen wie Säkularismus und Kirche in den unterschiedlichen Kontexten unserer Welt verschiedene Noten bekommen. Säkularismus vor dem Hintergrund eines kommunistischen Regimes zu verstehen, hat seine ganz eigenen Inhalte. Beim Begriff Kirche schwingt aus katholischem Mund anderes mit als aus baptistischem. Sich gegenseitig zu verstehen, erfordert viel Übersetzungsarbeit. Und übersetzen meint dann nicht einfach nur Worte in eine andere Sprache zu übertragen, sondern sich mit fremden Denksystemen und Kategorien vertraut zu machen und sich auseinanderzusetzen. Hier sehe ich die größte Herausforderung und den größten Gewinn solcher Arbeitsgemeinschaften.

Seit 1988 bringt die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung Studierende und Forschende im Bereich der Ökumene- und Missionswissenschaft zusammen. Und zwar aus ganz Europa, manchmal sogar aus Übersee. Jedes Jahr findet diese Jahresversammlung statt, die jeweils unter einem bestimmten Thema steht, das im Jahr zuvor von den Teilnehmenden vorgeschlagen und von einem vierköpfigen Komitee ausgearbeitet wird.

Der Arbeitsgemeinschaft Ökumenisches Forschung wünsche ich für die kommende Jahresversammlung, ihr 25-jähriges Jubiläum, vielfältige und spannende Momente. Und zahlreiche Teilnehmende, die sich vom 8.–10. November 2013 in Hamburg in der Missionsakademie versammeln. Das Thema „Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung“ verspricht interessante Diskussionsbeiträge.

Claudia Hoffmann

(Pfarrerin Claudia Hoffmann ist wissenschaftliche Assistentin an der Theologischen Fakultät der Universität Basel im Fachbereich Außereuropäisches Christen-

Via media

Zur Tradition und Zukunft eines Konzepts J. H. Newmans

Jaroslav Vokoun[1]

When we profess our Via Media, as the very truth of the Apostles, we seem to bystanders to be mere antiquarians or pedants, amusing ourselves with illusions or learned subtleties, and unable to grapple with things as they are. They accuse us of tendering no proof to show that our view is not self-contradictory, and if set in motion, would not fall to pieces, or start off in different directions at once. Learned divines, they say, may have propounded it, as they have; controversialists may have used it to advantage when supported by the civil sword against Papists or Puritans; but, whatever its merits, still, when left to itself, to use a familiar term, it may not – work.

John Henry Newman, Lectures on the Prophetical Office of the Church
Via Media Volume 1,17

1. Zwei Traditionen von einem Konzept

Das Konzept der Via media, dessen Bedeutung und Niedergang gegenwärtig gewöhnlich mit J. H. Newman verbunden wird, begleitet die anglikanische Tradition seit ihren Anfängen, was für seine Realisierbarkeit – trotz des Newmanschen Zitats am Anfang meines Beitrages – sprechen dürfte, freilich zusammen mit allen Wendepunkten und Kompromissen, die historisch mit diesem Konzept verbunden werden. Die Bezeichnung „Via media" ist dagegen von diesem Konzept relativ unabhängig und wird von den Historikern ziemlich a-historisch in die Anfänge der Reformation in England zurückprojiziert.

Die Geschichte dieses Konzepts hat Timothy M. McAlhaney beim Evangelical Theologivcal Society (ETS) National Meeting 2006 unter dem Titel "Defining Via Media: Elizabeth I. and John Henry Newman"[2] im Überblick dargelegt. McAlhaney sieht zweierlei Traditionen des Begriffs: Primär sei das Streben Martin Bucers nach der Einheit der kontinentalen Reformation, nach der Via media zwischen Calvinismus (und besonders Zwinglianismus) und Luthertum. Die andere Quelle ist das Bemühen von Elisabeth I. um die Kircheneinheit in England. Wie aus den beiden angeführten Quellen ersichtlich ist, waren beide Bestrebungen keine rein theologi-

[1] Jaroslav Vokoun (Univ.-Doz. Mag. et Mag.,Th.D.) ist Leiter des Zentrums für Ökumenische Theologie am Edmund-Schlink-Institut an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität Böhmisch Budweis (Czechien) und Studentenpfarrer der Evangelischen Kirche A. B. in der Tschechischen Republik (ehrenamtlich).

[2] Siehe: www.mcalhaney.com/tim's desk.

sche Angelegenheit, sondern auch eine praktisch-politische. An zwei Stellen seines Textes deutet McAlhaney noch eine, sogar ursprünglichere Quelle an, nämlich das Streben von Heinrich VIII. nach einer Via media zwischen Rom und Protestantismus,[3] doch im Text selbst befasst sich McAlhaney nicht mit dieser Quelle als einer selbstständigen Vorstellung. Die Sache erscheint ihm wohl so, dass diese Version der Via media mit Heinrich begraben worden ist und keine eigene Tradition begründet hat. Nichtsdestoweniger – in Antwort auf Newmans antizipierten Einwand, dass die Via media in der Geschichte nicht realisierbar sein sollte – ist zu betonen, dass es sich um eine erste Realisierung dieser Möglichkeit handelt (falls man nicht noch tiefer in der Geschichte suchen möchte und den Weg der englischen Kirche schon vor der Reformation als ziemlich selbstständig und unabhängig auffassen möchte – ohne diese Tradition wäre es offenbar Heinrich nicht möglich, die Unabhängigkeit der Kirche Englands zu erklären).

McAlhaney sieht also die erste Realisierung der Via media erst in der Zeit nach Heinrich, wo der geduldige Reformator Thomas Cranmer vor der Möglichkeit und gleichzeitig Notwendigkeit stand, sein Reformprogramm zu realisieren. Auch Cranmer vertritt schon das anglokatholische Ideal einer „Katholizität ohne Rom", doch er sieht den authentischen Ausdruck des katholischen Glaubens in der reformatorischen Lehre. Die Reformation ist freilich in zwei Lager geteilt, was ihre Katholizität diskreditiert – und eine Überwindung ihrer Trennung würde in der Sicht Cranmers ihre Katholizität bestätigen. Deswegen sucht er jemand auf dem Kontinent, der Synthese und Einheit von beiden Strömungen, der calvinistischen und der lutherischen, anbieten könnte – auch mit dem Interesse, dass sich der Konflikt innerhalb der kontinentalen Reformation nicht nach England hin ausbreitet. Auf seiner Suche hat er sich an einen anderen, ihm ähnlich geduldigen Reformator gewandt an den Straßburger Theologen Martin Bucer. Die Via media der anglikanischen Kirche zwischen Zürich und Wittenberg wird dann realisiert als Ergebnis der Zusammenarbeit beider Männer, obwohl auch Personen wie Peter Martyr Vermigli und Jan Laski (à Lasco) Einfluss ausübten. In dieser Version ist die Via media eine Realität nicht nur im politischen und theologischen Leben der Kirche Englands, sondern noch viel tiefer und geschichtsmächtiger im Book of Common Prayer (dessen Revisionen in der anglikanischen Geschichte übrigens auch die Veränderungen im Verständnis der Via media widerspiegeln).

Die Via media hat sich nach McAlhaney durch Cranmer weiterentwickelt, doch seine volle Realisierung im Anglikanismus fand das Konzept, und zwar in einer anderen Form und in einer anderen Situation, erst unter Elisabeth I. (1558–1603). Die elisabethanische Via media soll ursprünglich alle Positionen, also auch die römisch-katholische, in einer englischen Kirche einschließen. Elisabeth hat zwar den königlichen Titel hinsichtlich der Beziehung zur Kirche durch die Veränderung des ursprünglichen Titels in „obere Verwalterin" gemildert, doch die rom-

3 "Yet, the concept of cutting a path between Roman Catholicism (Popery) and Protestantism was not new to Newman, for it was something King Henry VIII. (1491–1547) had sought from a political-religious perspective during his reign."

treuen Bischöfe haben den geforderten Schwur trotzdem abgelehnt. Sie werden also durch andere Bischöfe ersetzt, unter denen schon die ehemaligen Exulanten vertreten sind. Dadurch wird freilich die Via media keine calvinistische Richtung einschlagen. Elisabeth setzt trotzdem einen Kompromiss durch, der die katholischen Elemente sogar auf den Stand vor 1552 hin erweitert, näher zur Version von BCP aus dem Jahre 1549, die den anglokatholischen Gemeinschaften bis heute nahe bleibt. Das Ziel der Königin war eine Kirchenreform, die für die Mehrheit der englischen Gesellschaft annehmbar wäre – und in diesem Sinne konnte sie an das Erbe Cranmers und Bucers anknüpfen und hat auch wirklich daran angeknüpft.

Die Position Newmans sieht McAlhaney als unterschieden von Bucer und nahe der Position von Elisabeth. Er erinnert selbstverständlich auch an den Zusammenhang der Oxforder Bewegung mit den Idealen der High Church des 17. Jahrhunderts. Newman war – nach McAlhaney – auch durch einen Aufsatz beeinflusst, der zwar den Begriff „Via media" nicht beinhaltet, doch die darin ausgedrückte Konzeption: "The Peculiar Character of the Church of England: As Distinguished both from Other Branches of the Reformation and from the Modern Church of Rome" von John Jebb (1775–1833; publiziert 1815, von Newman wohl erst 1834 gelesen). 1838 publizierte Newman seine Lectures on Justification, wo er den Mittelweg zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Position in der Frage der Rechtfertigung sucht – diese Bemühung Newmans wurde übrigens in unserer Zeit zu Ende geführt, nicht nur durch eine Reihe von ökumenisch-theologischen Studien, sondern auch durch das offizielle Konsensdokument zwischen Rom und LWB (womit wir schon das Thema des Schlussteils dieses Beitrags, nämlich *heutige Realisierungen der Via media* berühren).

Aus der angeführten Begriffsgeschichte dürfte ersichtlich sein, dass das Ziel des Konzepts der Via media die Einheit der Kirche war, ob bereits in der Gestalt der Einheit des reformierten und lutherischen Zweigs der kontinentalen Reformation oder in der Gestalt der Einheit der englischen Christen in einer einzigen Church of England. In der Perspektive der folgenden Ausführungen über die Auffassung Newmans können wir vorausschicken, dass die Funktion dieses Konzepts bei Newman vollkommen anders ist, und man könnte sie vielleicht in die einfache Frage umformulieren, wie man katholisch sein kann außerhalb der römischen Kirche, speziell: wie man orthodoxer Christ innerhalb der anglikanischen Kirche sein kann. Das Konzept der Via media, das seinerzeit Newman vertrat, wird freilich in unserem Text im Schatten des bekannten Ausgangs dargestellt, nämlich des Zugeständnisses Newmans, dass ihm das Konzept einer auf diese Weise aufgefassten ökumenischen Rechtgläubigkeit zu Pulver zerfallen ist (*pulverized*). Deswegen möchten wir hier auch den anderen möglichen Ausgang der Geschichte andeuten, nämlich, dass es sich doch immer noch um ein einigermaßen tragbares Konzept handelt, und dass Newman selber in seinem römisch-katholischen Lebensabschnitt dieses Konzept faktisch realisiert hat.

2. Via media in der Auffassung Newmans

Unter dem Titel *Via media* sammelte Newman seine Vorträge und Traktate zur Problematik der anglikanischen Kirche, unter dem gleichen Titel vereinigte er auch die Traktate 38 und 41 der *Tracts for Times* (1836) und veröffentlichte sie im zweiten Band der erwähnten Sammlung.[4] In unserer Auslegung gehen wir zuerst von den zwei letztgenannten Traktaten aus. In der Form eines fiktiven Gesprächs, das *laicus* und *clericus* führen, wird die anglokatholische Position dargestellt und verteidigt. Das Gespräch unterscheidet sich im Ganzen nicht viel von Gesprächen, die auch heute in den protestantischen Kirchen geführt werden zwischen denen, die gegenüber der katholischen Überlieferung offen sind, und denen, die sie „katholischer Tendenzen" und des Abfalls von den reformatorischen Positionen bezichtigen. Analog ist auch die kritische Sicht des Zustands des gegenwärtigen Protestantismus. Die Entstellung der Kirche wird als für alle Epochen der Kirchengeschichte symptomatisch gesehen, *clericus* nützt jedoch diese evidente Tatsache zur Frage, ob auch die reformatorische Kirche nicht eine „zweite Reformation" nötig hätte. Die Verschiebungen der nachreformatorischen Zeit veranlassen den *clericus* zu der Meinung, dass die Entfernung der Anglikanischen und Römischen Kirche nun größer als in der Reformationszeit sei (und deswegen derjenige, der den reformatorischen Positionen treu bleibt, in der protestantischen Kirche für papalis-tisch gehalten wird – auch ein dauerhaftes Motiv von innerevangelischen Streitigkeiten bis heute). Die reformatorische Kirche hat sich in Richtung Calvinismus bewegt und dadurch vom römischen Katholizismus entfernt, dem sie eigentlich ursprünglich viel näher stand. Laicus argumentiert bezeichnenderweise: "We have Articles; we have a Liturgy" – falls die noch immer bindenden Glaubensartikel und die noch immer gefeierte Liturgie in Ordnung sind, dann gibt es keinen Grund zu einer neuen Reformation, so sehr die Behebung von verschiedenen Missständen not tut. Die Wortverbindung „Via media" kam zwar noch nicht vor, ihr Inhalt wurde aber schon genannt: Der Anglikanismus wird von zwei Pfeilern getragen, von denen einer die katholische liturgische Tradition, der andere aber die reformatorischen Glaubenslehren sind – zwei Pfeiler, die sich in einer bestimmtem Spannung befinden ("calvinistic articles and popish liturgy", 34), die in der Praxis durch unterschiedliche Hermeneutiken überwunden wird – eine mögliche anglokatholische Hermeneutik hat Newman im Traktat 90 der *Tracts for the Times: Remarks on certain Passages of the Thirty-nine Articles (1841)* vorgeführt.

Wie schon gesagt, das Problem der anglikanischen Kirche liegt nach anglokatholischer Sicht im übermäßigen Einfluss des kontinentalen Protestantismus – dieser Vorwurf kommt im Dialog immer wieder vor und in diesem Kontext fallen dann die berühmten Worte über die anglikanische Kirche als Via media zwischen Protestantismus und Katholizismus:

[4] Zitat nach der Ausgabe vom 1908, zugänglich auf: www.newmanreader.org/works/viamedia/volume2/index.html.

Laicus: You separate then your creed and cause from that of the Reformed Churches of the Continent? (28)

Clericus: Not altogether; but I protest against being brought into that close alliance with them which the world now-a-days would force upon us. The glory of the English Church is, that it has taken the VIA MEDIA, as it has been called. It lies between the (so called) Reformers and the Romanists …

Laicus (!) selber nennt dann die Spezifika der anglokatholischen Position, nämlich die Behauptung, dass die Kirche eine selbstständige, vom Staat unabhängige Existenz hat, dass der Staat in innere Angelegenheiten der Kirche nicht eingreifen darf, dass die bischöfliche Ordination zur Ausübung des kirchlichen Dienstes notwendig ist und speziell, dass die eucharistische Konsekration den Priestern und Bischöfen anvertraut ist.

Die Spannung zwischen der katholischen Liturgie und den calvinistischen Artikeln interpretiert dann *clericus* zugunsten der katholischen Position – Liturgie (Common Book of Prayer auf dem Grunde des altertümlichen Salisbury/Sarum-Ritus) drückt positiv einen Reichtum an Glauben aus, während die Glaubensartikel (und die ihre Lehre entfaltenden normativen Homilien) polemisch zugespitzt sind, was auch bedeutet, dass sie eklektisch und durch Missstände der Zeit, gegen die sie sich wenden, bedingt sind.

Im zweiten Teil des Kapitels, also ursprünglich im zweiten Traktat, versprach *clericus*, die Kritik der puritanischen Position (deren Kritik freilich im Anglikanismus traditionell ist und also keine speziell anglokatholische Angelegenheit darstellt) durch eine Kritik der römisch-katholischen Positionen auszubalancieren. Diese Parallelisierung von beiden ermöglicht dem *clericus*, noch einmal ausdrücklich zu behaupten, dass die anglikanische Kirche eine Via media zwischen Protestantismus und "*Popery*" gewählt hat. In der Schlussphase des Gesprächs beruft sich *clericus* nochmals auf die Bedeutung der Liturgie für eine theologische Argumentation: Liturgie wird auch in ihrer hermeneutischen Bedeutung betont – eine Übereinstimmung mit den liturgischen Texten spricht für eine richtige Interpretation von Glaubensartikeln (42).

Der schon erwähnte Traktat Nr. 90,[5] der Newmans Anmerkungen zu einzelnen Glaubensartikeln beinhaltet, ist ein aus der Sicht der heutigen ökumenischen Diskussion über diese Fragen zweifellos interessanter Text; wir wollen uns hier jedoch nur auf die hermeneutische Methode Newmans begrenzen, die uns als Schlüssel zum Verständnis der anglokatholischen Position erscheint. Gleich einführend können wir sagen, dass es sich um eine Hermeneutik handelt, die bei der Lektüre von Bekenntnisdokumenten der reformatorisch-innerkirchlichen Strömungen typisch ist, nämlich eine Hermeneutik des Typus *High Church*. Sie wurde auch in der ersten Phase des ökumenischen Dialogs genutzt (wo sie sich freilich als begrenzt zeigte, was übrigens auch die spätere Entwicklung Newmans mit erklären dürfte). Das Prinzip der Hermeneutik, die Newman im Traktat 90 testen will, ist

[5] Zitat nach der Ausgabe von 1901, zugänglich auf: www.newmanreader.org/works/viamedia/volume1/index.html, (aufgerufen am 10.09.2013).

die These, dass es möglich ist, die 39 Artikel des anglikanischen Bekenntnisses im katholischen Sinne auszulegen. Jedenfalls brauchen die Artikel nach Newman eine Interpretation und sagen selber nicht, welche Auslegungsmethode oder welche Instanz ihnen angemessen ist. Fühlt sich die anglikanische Kirche als ein Teil der katholischen Kirche, dann ist es nur logisch, die Artikel in der Übereinstimmung mit der allgemeinen Kirche zu interpretieren und nicht im Widerspruch zu ihr. Athanasius, Ambrosius und Augustinus sind Gewährsmänner dieses Glaubens, gleich wie alle Doktoren und Heilige, und die Priester der anglikanischen Kirche können nichts anderes lehren, als was *semper et ubique et ab omnibus* (262 u. 265) geglaubt worden ist; sie können auch gegenüber der Lehre der römischen Kirche nicht abgrenzend feststellen, inwiefern diese katholisch ist (262), und sie müssen in der Eintracht mit der einhelligen Lehre der Väter und der Kirche des Ostens und des Westens lehren.

Diese Behauptung, so logisch sie auch klingen mag, ist freilich gleich dem Einwand ausgesetzt, dass der Inhalt der Artikel offensichtlich mit dieser allgemeinen Lehre im Widerspruch ist. Newman stellt sich also die Aufgabe zu belegen, dass dieser Einwand falsch ist. (Bei der Analyse einzelner Artikel versucht er dann gewöhnlich zu zeigen – übrigens durch einen auch vom heutigen Ökumenismus bekannten Vorgang –, dass der ggf. vorhandene Widerspruch sich nicht auf die authentische römisch-katholische Version bezieht, sondern auf seine populäre Version – und, wie in der heutigen Praxis auch, sieht Newman dann ein, dass diese Methode nicht überall adäquat ist.)

Newmans ökumenische Hermeneutik geht von der Voraussetzung aus, dass die Verpflichtung gegenüber dem Glauben der allgemeinen Kirche höher steht als der Respekt gegenüber dem Anliegen der Verfasser der 39 Artikel – theologisch ist dem sicher so, nichts desto weniger nimmt hier Newman faktisch die ganz postmoderne Hermeneutik des reader's response voraus („Wir haben keine Verpflichtung gegenüber ihren Verfassern", 344).[6] In der abschließenden Konklusion (344 ff) belegt er jedoch, dass die katholische Auslegung paradoxerweise mit dem Anliegen der Autoren übereinstimmt: Die Artikel lassen absichtlich Raum für die Auslegung von bestimmten Kontroversfragen, in denen es nicht gelang, Übereinstimmung zu erzielen. Es ist namentlich nicht die Theologie derer ausgeschlossen, die die Theologie der Alten Kirche der Theologie der Reformatoren vorziehen, durch die Zitate von Vätern weisen die Artikel sogar auf eine Autorität hin, der sie eigentlich untergeordnet sein sollten. Die katholische Interpretation der Artikel ist durch ihre Verfasser bewusst zugelassen, auch wenn es nicht die eigene Interpretation der Verfasser war – sonst wäre es wohl gar nicht möglich, zur Übereinkunft zu kommen. Die Anglokatholiken sind Nachfahren jener gemäßigten Reformatoren, und ihre Position

[6] Graham Kings wertet den Zugang Newmans folgendermaßen: "With that last phrase, Newman sows the seeds of our current postmodern approval of reader response: the intention of the authors is not paramount …" vgl. *Graham Kings* (Bishop of Sherborne): The Ambiguous Legacy of John Henry Newman: Reflections on the Papal Visit 2010, Fulcrum Newsletter October 2010.

wird in den 39 Artikeln antizipiert. Die protestantische Konfession wurde mit dem Ziel ausgearbeitet, die Katholiken in die Kirche einzubeziehen, und jetzt schützt sie sie also vor dem Ausschluss aus der Kirche (348). Neben dieser Argumentation ist in der ökumenischen Hermeneutik Newmans auch eine liturgisch-theologische Argumentation enthalten: Wenn die Anglokatholiken die 39 Artikel katholisch auslegen, führen sie sie zum Einklang mit dem katholischen Charakter der anglikanischen Liturgie nach dem Book of Common Prayer, über dessen Glaubenslehre eine Übereinstimmung herrscht.

Neben diesen Traktaten, in wesentlichen Manifesten, wird die Newmansche Auffassung der Via media systematischer in der Vortragssammlung über das prophetische Amt der Kirche dargestellt. Wir begrenzen uns hier auf das Vorwort zur ersten Ausgabe, das für unsere Zwecke vor allem deswegen geeignet ist, weil hier die Via media im Rahmen der Auslegung von Newmans Zielen kommentiert wird, und dieser funktionale Kontext dem funktionalen Charakter des Begriffs selbst entspricht. (Der Begriff selber erscheint hier siebenmal, wenn man den späteren Zusatz Newmans in den Fußnoten nicht mitrechnet.)

Nach den einleitenden Absätzen, wo Newman die Lage der Wahrheit in seiner Zeit, besonders in den religiösen Fragen auf so eine Weise schildert, dass der heutige Leser sich kaum gegen den Eindruck wehren kann, dass die Postmoderne schon die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmt hat, geht er zur kirchlichen Thematik über. Diese sei im Protestantismus vernachlässigt und im Katholizismus durchgearbeitet, deswegen sei es nötig, sich mit der römisch-katholischen Lehre über die Kirche auseinanderzusetzen; es reicht nicht, sie bloss zu kritisieren, wie es protestantischerseits üblich ist, sondern es ist eine eigene positive Ekklesiologie zu entwickeln (*establish truth*, 6). Diejenigen, die keine „Romanis-ten" sind und trotzdem die Wichtigkeit der Kirche sehen, müssen nach Newman sagen, warum sie keine Romanisten sind und worin sie sich von ihnen unterscheiden (5). Seine Auslegungen sind deswegen seiner Meinung nach gegen Rom gerichtet, doch ist das Ziel keine Kontroverse, sondern eine Konstruktion einer korrekten Lehre über die Funktionen der Kirche (*duties and office*, 7). Es geht darin um eine rechte Auslegung des Glaubensartikels „Ich glaube … die heilige katholische Kirche", die konsistent mit der Theorie und auch durch die Geschichte der anglikanischen Kirche gerechtfertigt wäre, eine Auslegung, die weder protestantisch noch römisch wäre, sondern auf der Via media schreite (hier erscheint der Begriff das erste Mal, 7); eine Auslegung, die jener ursprünglichen Wahrheit nahe wäre, die die Freude von Ignatius und Polykarp war und vom neunzehnten Jahrhundert an faktisch verloren war.

Zuerst verweist uns Newman auf den Kontext des anglokatholischen Kampfes: er sieht die gegenwärtige Lage in England als ein Experiment, in dem es um eine totale Unterordnung der Kirche unter den Staat geht, und gegen die vom Staat schon faktisch verlassene Verfassungsordnung möchte er ein anderes, altkirchliches Modell stellen (vgl. 10 und 12) – im Unterschied zum kontinentalen und amerikanischen Liberalismus, der um die Trennung des Staates von der Kirche bemüht war, ist der anglokatholische „antiliberale" Kampf keine rein theoretische Bemühung, sondern ein Kampf um die Befreiung der Kirche aus der Unterjochung durch den

Staat.

Das, was man Anglokatholizismus nennt (*"what is called Anglo-Catholicism, the religion of Andrewes, Laud, Hammond, Butler, and Wilson"*; 17), ist eine offensichtliche Realität. Die anglikanische Kirche hat nach Newman drei Hauptbestandteile, einen apostolischen, einen freidenkerischen und einen puritanischen (*three principal parties in the Church of England, the Apostolical, the Latitudinarian, and the Puritan;* 19), wobei die zwei letztgenannten nur eine englische Version von Sozinianern und Calvinisten darstellen, und – wo und wann sie dazu frei waren – sich mit ihnen gleich identifizierten. Dagegen ist der Anglokatholizismus als eine apostolische Strömung in der anglikanischen Kirche nie mit der römischen Kirche zusammengeflossen, und zwar auch in der Zeit nicht, als er ein wichtiger Machtfaktor war, und auch dann nicht, als er ins Exil gehen musste oder in England durch den Staat verfolgt wurde. Das zeigt seine Eigenständigkeit, die Newman auch als seine Mission im Rahmen des Christentums sieht: Er ist Träger der bisher unerfüllten Sendung der Englischen Kirche, eine katholische, jedoch keine römische Kirche zu sein ("*Catholic but not Roman*", 20). Eben heute, wo „Deutschland rationalistisch und Genf sozinianisch wurde" und auf diese Weise sich der Glaubensverlust des ausländischen Protestantismus gezeigt hat, soll die Englische Kirche eine Möglichkeit zeigen, wie man apostolisch und katholisch, aber nicht römisch sein kann. Was bietet sich dem durch sein System überdrüssig gewordenen Protestanten anderes an als Rom, falls die Englische Kirche auf ihre charakteristischen Prinzipien verzichtet?

Und endlich kann es nützlich sein, eine praktische Applizierung der Via media durch Newman selbst, wie sie z. B. gleich in der ersten Vorlesung über das prophetische Amt der Kirche sichtbar ist, zu untersuchen.[7] Das Thema der Vorlesung ist: protestantische Argumentation mit der Schrift allein und katholische Argumentation mit Schrift und Tradition. Kennzeichnender Weise werden freilich "*Independents, or Baptists, or Unitarians, or Presbyterians, or Wesleyans, or by any other title"* genannt; Newman erwähnt also nicht Lutheraner, bei denen die ganze Problematik in einem anderen Lichte erscheinen würde, denn auch die lutherische Position würde eine Via media darstellen. Nachdem er die Unmöglichkeit des Argumentierens mit der Schrift allein demonstrierte (die Unmöglichkeit, die dadurch gegeben ist, dass die Schrift und ihre Autorität ein Teil der Tradition sind, die also jeder, der mit der Schrift argumentiert, respektieren muss), zeigt Newman, dass Rom und der Anglikanismus (in seiner Auffassung, also Anglokatholizismus) gemeinsam die Argumentation aufgrund von Schrift und Tradition teilen, der Streit zwischen Rom und Anglokatholizismus also nicht in einem Prinzip, sondern in seiner Geltendmachung liegt: Der Anglokatholizismus muss sich also mit Rom auf dem Feld der Tradition auseinandersetzen und zeigen, dass sich bestimmte römische Lehren zu Unrecht auf die Überlieferung berufen; es sind Innovationen, deren

[7] Lecture 1. The Nature and Ground of Roman and Protestant Errors, Via media 1, 26–46.

Entstehung auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen sind.

Nach Newman wird der Streit mit Rom um Fakten, der Streit mit dem Protestantismus um Prinzipien geführt.[8]

Im Schlussteil des Vortrags meint Newman freilich, dass der römische Katholizismus nur prinzipiell, abstrakt und statisch so positiv zu sehen ist, dagegen – „in der Aktion … und in seinen Anhängern ist er nur eine von vielen Denominationen, die eine Schande unserer Zeit und unseres Landes sind".[9]

Aus dem angeführten Beispiel dürfte es offensichtlich sein, wie Newmans Applizierung des Prinzips Via media in der Praxis aussieht – zusammen mit den schwachen Seiten der Anwendung: *"We Anglo-Catholics do not profess a different religion from that of Rome, we profess their Faith all but their corruptions"* (42). Via media schwenkt hier sehr zum römischen Pol. Im Zugang zur römischen Position werden jedoch Bereitschaft und Fähigkeit sichtbar, katholische Elemente unter der Überlagerung durch Deformationen zu sehen; in der Beziehung zum Protestantismus äußert er diese Bereitschaft und Fähigkeit nicht.

3. Ein Kollaps des Konzepts?

Newmans *Apologia pro vita sua* präsentiert das vielzitierte Narrativ von Newmans Abschied vom Konzept Via media, literarisch im Stile der großen Bekehrungsgeschichten bearbeitet. Die Anmerkung zur ursprünglichen Einleitung der Vorträge über das prophetische Amt der Kirche verweist sachlich angemessener auf die Ausführung über Gründe des Verlassens des Konzepts Via media, die Newman anschließend in *Difficulties of Anglicans* im Jahre 1850 dargelegt hat, besonders im letzten Vortrag *Lecture 12. Ecclesiastical History No Prejudice to the Apostolicity of the Church.*[10] Das Ziel der Schrift ist freilich ein anderes: es geht darum, die Identität der antiken und modernen römisch-katholischen Kirche zu zeigen, wozu das Konzept der Dogmenentwicklung dient. Die Via media wird hier als ein Formalprinzip aufgefasst und als solches abgelehnt, was freilich keine schwierige Aufgabe darstellt: Newman bringt Beispiele aus der arianischen und monophysitischen Krise und beweist, dass die Mittelposition häretisch war, und appliziert das auf die Stellung des Anglikanismus zwischen Protestantismus und römischen Katholizis-

8 "Our controversy with Rome, I have said, turns more upon facts than upon first principles; with Protestant sectaries it is more about principles than about facts" (40), vgl. auch: "We conceive that Romanism is far more faulty in its details than in its formal principles" (42).

9 "In conclusion I would observe, that in what I have been saying of the principles and doctrines of Romanism, I have mainly regarded it, not as an existing political sect among us, but in itself, in its abstract system, and in a state of quiescence. Viewed indeed in action, and as realized in its present partisans, it is but one out of the many denominations which are the disgrace of our age and country" (44).

10 *John Henry Newman,* Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching, Vol. 1, 363–399, Zitat nach der Ausgabe von 1901.

mus – eine Argumentation, die des so großen Mannes unwürdig ist, doch in den Polemiken auch sonst nicht selten vorkommt. Der Leser der Schrift Via media weiß freilich, dass die anglokatholische Argumentation nie so naiv war, und dass, was Newman Rom vorwarf, nicht das war, dass es keine Mittelstellung einnimmt, sondern dass das Altertum (*antiquity*) nicht beachtet wird, sich also von der Urkirche entfernt hat.

Die Via media nach dem späten Newman hat eine Tendenz zum Liberalismus, weil der Staat sich eine Kirche wünscht, die wenn möglich keine Lehre hat (sagt Newman geistreich in *Difficulties,* 397). Verwunderlich, besonders in unserer Zeit, ist auch Newmans Nichtbeachtung der Ostkirche, die ja in den Darstellungen der Kirche gewöhnlich eine Mittelstellung zwischen den Ausführungen über den römischen Katholizismus und Protestantismus einnimmt. Die Berücksichtigung des christlichen Ostens (wie bei den böhmischen Utraquisten: Seht zur Ostkirche!) würde seine Argumentation ziemlich entwerten, da er sie in großem Maß auf die Funktion des Papsttums richtete; jedenfalls ist die von Newman in der Argumentation bedachte hypothetische Möglichkeit – *"did St. Athanasius or St. Ambrose come suddenly to life"* (367), dann würden sie sich eindeutig in der römischen Kirche zu Hause fühlen – kaum überzeugend, besonders im Falle von Athanasius. Wie freilich King (22) bemerkt, nahm Newman den Unterschied zwischen den Vätern des Ostens und des Westens in einer Reihe von dogmatischen Fragen noch nicht wahr; dieses Bewusstsein ist erst für die Historiographie Ende des 19. Jahrhunderts typisch.

Konstruktion und Kollaps des Konzepts der Via media wurden gründlich von Stephen Thomas in seinem Buch*s* beleuchtet.[11] Der von Thomas gewählte Kontext der lebenslangen Auseinandersetzung Newmans mit den altkirchlichen Häresien bietet einen besonders geeigneten Gesichtspunkt für die Untersuchung dieser Problematik, da wir wissen, dass Newman selbst mit dem Zeitabstand die Geschichte von dem Kollaps dieses Konzeptes als eine Art Bekehrung beim Studium der monophysitischen Häresie erzählt hat. In unserer Zeit von Entmythologisierungen und Dekonstruktionen überrascht es kaum, dass die Authentizität dieser Erzählung von Thomas bezweifelt wird, und zwar aus einsehbaren Gründen.

Bedeutender als äußere Impulse waren offensichtlich innere Widersprüche in Newmans Konzeption, die Newman in seiner intellektuellen Redlichkeit wahrnehmen musste, und die sich in der Polemik gegen die Argumentation seiner römisch-katholischen Widersacher offenbarte.[12] Newmans Konstruktion der Via media enthielt nach Thomas eine Reihe von problematischen Elementen. Sie ging von der antisektiererischen Polemik des 17. Jahrhunderts aus und ihr Konzept der Orthodoxie war statisch – der rechte Glaube ist unveränderlich und ein Konzept ihrer Entwicklung erschien als unannehmbar.[13] Innovation glich Häresie. Orthodoxie sei äl-

11 *Stephan Thomas:* Newman and Heresy. The Anglican Years, Cambridge 1991; besonders 171–256.
12 *Thomas,* 201 f.
13 *Thomas,* 171 n.

ter als Häresie und sei dogmatisch normativ. Diese Sicht hat ihre Wurzeln bei Irenäus und Tertullian und wurde erst im 20. Jahrhundert durch Walter Bauer erschüttert, der die Häresie als ursprünglicher und die Orthodoxie als Innovation aufgefasst hat.[14] Das Problem wurde freilich schon im 19. Jahrhundert empfunden, und Newman kämpfte mit ihm auf zweierlei Weise: Der rechte Glaube ist, im Unterschied zur Häresie, einzig und unwandelbar, es wandelt sich nur sein sprachlicher Ausdruck. Unwandelbar sind die fundamentalen Elemente, wandelbar sind die aktuell formulierten Glaubensartikel. Beide Prinzipien, wie Newman später in seiner römisch-katholischen Zeit bestätigte, sind in der Praxis kaum realisierbar und widersprechen dem historischen Material.[15] *"Heresy has driven the Christian to a lower level of existence, transforming him from poet to grammarian"*, fasste Thomas reizvoll die nostalgische, die Abschwächung des Glaubens beklagende Argumentation Newmans zusammen.[16] Die vornizänische Kirche habe die Lehre in der Atmosphäre des Gottesdienstes, des Geheimnisses und der Arkandisziplin bewahrt. Die dogmatische Entwicklung sei eine beklagenswerte Verschiebung weg vom Geiste der Doxologie hin zur Systematisierung des Glaubens, an sich positiv sei sie keineswegs.[17]

Die Via media der Anglikanischen Kirche, wie sie Newman aufgefasst hat, setzte freilich die Priorität der Orthodoxie vor der Häresie und die Normativität der altkirchlichen Überlieferung voraus. Die Problematisierung dieser Voraussetzung bedeutete also eine Problematisierung des gesamten Konzepts. Nicht weniger fatal zeigte sich auch die Asymmetrie von Newmans Position, die der Leser wohl schon bei unseren Ausführungen zu Newmans Konzept aufgrund seiner Schriften bemerkt hat: Die Via media sollte zwar einen Weg zwischen Papismus und Protestan-

14 Zu dem noch immer aktuellen Gespräch über Bauer and Co. siehe: *Andreas J. Köstenberger and Michael J. Kruger:* The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity, Wheaton 2010.

15 Z. B. die Monophysiten waren keine Neuerer, sondern konservative Traditionalisten, vgl. *Thomas*, a. a. O., 207. Eine Menge vom historischen Material, aufgrund dessen sich Newman gezwungen sah, seine Stellung zu ändern, beinhaltete das Buch *Ecclesiastical History*, dessen Verfasser Abbé Fleury war – Newman nahm an seiner Übersetzung Anfang vierziger Jahre teil, vgl. *Thomas,* a. a. O., 222–224.

16 Ebd., 181.

17 Newmans Argumentation klingt hier einigermaßen mit Schlinks ökumenischer Methode zusammen, die primäre und sekundäre Strukturen unterscheidet, wobei die ersten Äußerungen des Glaubens und Akte des Gottesdienstes sind (wie zum Beispiel Doxologie und Schuldbekenntnis), und die anderen ihre Reflexionen (z. B. über die Attribute, die wir in der Doxologie Gott zuschreiben, oder darüber, was Schuld und Vergebung ist). Schlink ging davon aus, dass im Allgemeinen eine breitere Einheit unter Christen in den primären Strukturen als in ihrer dogmatischen Reflexion besteht. Vgl. dazu *Jaroslav Vokoun:* Edmund Schlinks ökumenische Methode und ihr bleibender Beitrag zur Lösung der ökumenischen Probleme, in: Catholica 57 (4/2003), 309–324. Für Schlink waren jedoch die sekundären Strukturen nichts an sich Negativeres.

tismus darstellen, doch links des Wegs sieht Newman einen vom Glauben total abgefallenen Protestantismus, rechts des Wegs einen römischen Katholizismus, bei dem der rechte Glaube zwar durch Innovationen überdeckt, aber doch bewahrt wurde; und in fundamentalen Punkten besteht zwischen Rom und Newmans Anglikanismus eine Einigkeit, was freilich Newmans Antwort auf die Frage bestimmt, welche denn die Fundamentalpunkte sind. Ein solches Verfahren kann freilich nicht anders enden, als es faktisch auch geendet hat, nämlich als eine Verschiebung auf römisch-katholische Positionen, die schon in dieser Zeit unausgesprochen die Via media bestimmt haben.

Doch gehen wir noch zurück zu der oben erwähnten Geschichte Newmans vom Scheitern des Konzepts der Via media anlässlich des Studiums der monophysitischen Häresie, wo sich als rechtgläubig nicht der goldene Mittelweg erwiesen hat, sondern eines der Extreme – es entgeht ihm ganz offensichtlich, dass auch die altkirchlichen rechtgläubigen Väter auf der Via media schreiten, wenn sie nicht selten polare Extreme verurteilen und gleichzeitig den Mittelweg zwischen ihnen rechtgläubig finden.[18] Das Einzige, was Newman beim Schauen in den Spiegel des Monophysitismus erblicken konnte, war also, dass eine rein formale Applizierung des Prinzips Via media keinen Weg zur Feststellung der Orthodoxie darstellt. Das wusste er freilich schon längst vorher.

Der Kollaps der Via media, so ist unsere Schlussfolgerung aus der Argumentation von Thomas, ist also nicht in ihrem Wesen begründet, sondern besteht in ihrer asymmetrischen Anwendung und in den daraus resultierenden Folgen, und nicht zuletzt auch in einer statischen Auffassung von Rechtgläubigkeit, die die Konzeption Newmans geformt hat. Wäre es möglich, beide Mängel zu beseitigen, dann wäre es auch möglich, das Konzept zu bewahren (was dem Verfasser dieses Artikels aus mehreren Gründen wünschenswert erscheint). Folgende Bemerkungen, besonders die der anglikanischen Theologie gewidmete Passage, sollen diese Möglichkeit sowie ihre faktischen Realisierungen vom Konzept der Via media aus der gegenwärtigen Pilgerschaft des Gottesvolkes belegen.

4. Newmans Via media in der römisch-katholischen Kirche

Roderick Strange, Rektor des Pontifikalkollegs St. Beda in Rom und bedeutender Newmanforscher, kommt in seinem Aufsatz *Newmans Middle Way*[19] zu dem Schluss, dass *Newmans instinct for the via media, exploring middle ground … was not something confined to his Anglican years but continued after his reception into the Catholic Church.* Nach Strange hat die Via media als ein ekklesiologisches Konzept Newman enttäuscht, diese Enttäuschung war ihm zufolge aber kein Grund für einen Übertritt zum römischen Katholizismus; schwerwiegender soll die Ableh-

[18] Thomas bemerkt, dass Newman diese Tatsache beim Schreiben von *The Monophysite Heresy* registriert hat, vgl. *Thomas*, 210.

[19] www.thepastoralreview.org/cgi-bin/archive_db.cgi?priestsppl-00178 (aufgerufen am 03.09.2013).

nung des 90. Traktates durch anglikanische Bischöfe gewesen sein. Der Übertritt in die römisch-katholische Kirche stellte das Konzept der Via media – oder eher Newmans Instinkt dafür – in neue Zusammenhänge. Es gab hier andere Umstände als in der anglikanischen Kirche: Während dort das Dogma der allgemeinen Kirche durch liberale Auslegungen bedroht war, wurde im römischen Katholizismus umgekehrt die Dogmeninterpretation in bestimmten einflussreichen Kreisen vom aggressiven, engherzigen Geist bedroht, der gegenüber alternativen Ansichten unduldsam war und eigene Anschauungen zum Dogma erheben wollte. Als Katholik verteidigte Newman Freiheit in der Theologie, da er sich der Gefahren eines dogmatischen Fundamentalismus wohl bewusst war. Der Kampf gegen Irrtum und Übertreibung (*error and excess*), der die Bemühungen Newmans in den Vorträgen über das prophetische Amt der Kirche charakterisiert hat, wiederholt sich in anderer Gestalt in Newmans römisch-katholischer Zeit. Das betrifft nicht nur interne Fragen der römisch-katholischen Kirche, sondern auch die Kontroverse mit Pusey über Mariologie (1866) und Gladstone über das päpstliche Primat (1874). Newman verteidigt die römisch-katholische Lehre, distanziert sich jedoch von Katholiken, die unverantwortlich versuchen, die Formulierungen und Anwendungen in Extreme und Paradoxien zu treiben (*wild words and overbearing deeds*), und die die Hauptschuld daran tragen, dass sich so fromme Männer wie Gladstone dem römischen Katholizismus entfremden. Eine solche Rhetorik wurde freilich nicht von allen gutgeheißen; römisch-katholische Bischöfe in England, beeinflusst von Manning, sahen in Newman *The old Anglican, patristic, literary, Oxford tone, transplanted into the Church.* Benjamin John King[20] urteilt sogar, dass Newman sowohl nach der Veröffentlichung von Traktat Nr. 90 im März 1841 eine wachsende Entfremdung von der anglikanischen Hierarchie als auch nach der Veröffentlichung des Aufsatzes *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* im Juli 1859 eine wachsende Entfremdung von der römischen Hierarchie zu empfinden begann, und dass sogar diese beiden Daten nicht nur Newmans persönliche, sondern auch seine theologische Entwicklung in drei Perioden teilen. Eindeutig belegt dies King für die Wandlungen von Newmans Interpretation der Kirchenväter.

Auch David Brown sieht in seiner Besprechung der kritischen Ausgabe von *The Via Media of the Anglican Church von 1990 den Weg Newmans in der römisch-katholischen Kirche als eine Variante seiner Via media in der anglikanischen Zeit.*[21] Leser der ursprünglichen Version von 1877 waren angeblich dadurch schockiert, dass Newman auch als römischer Katholik weiterhin von Aberglaube und Deformationen in der römisch-katholischen Kirche sprach, statt, wie man damals von einem Kirchenhistoriker erwartete, die Wahrheit im Interesse seiner neuen Denomination darzustellen. Die Motivation hält er für klar: „Newman wünschte sich, die Via media innerhalb des römischen Schafstalls selber zu etablieren, mit Theologie als prophetischem Amt der Kirche, das sowohl ultramontane Ansprüche an das königliche Amt als auch liberale Versuche, eine rabiate imaginative Aus-

20 *Benjamin J. King:* Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England, Oxford 2009, 4.

21 Literature and Theology 6 (4/1992), 402 f.

übung des priesterlichen Amtes zu zähmen, hemmt."

Als Nachweis dafür, dass Newmans Stellung in der römisch-katholischen Kirche auch eine Via media eigener Art darstellt, kann wohl auch der Prozess der Rezeption von Newmans Werk zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum dienen: Newman hat sich sicher zur Tridentinischen Kirche bekehrt und danach zwar als unpassend, doch dogmatisch korrekt, die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum angenommen. Doch wirkte sein Werk wie eine Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil, so dass Graham Kings, anglikanischer Bischof von Sherborne, die Entwicklung des römischen Katholizismus pointiert als einen Weg von der Bekehrung Newmans zu Rom bis zur Bekehrung Roms zu Newman formulieren konnte.[22]

5. Weitere Entwicklungen der Via media in der anglikanischen Tradition

Um die Folgegeschichte von Newmans Konzept nach seiner Konversion zum römischen Katholizismus zu verstehen, muss man sich vor allem von der Vorstellung verabschieden, dass Newman die Hauptfigur der Oxforder Bewegung war, dass diese Bewegung mit anglikanischer High Church (Anglokatholizismus) identisch war und alles mit Newmans Übertritt ein Ende nahm.[23] Nockles, der das bestreitet, ist römisch-katholisch, er teilt Newmans theologische Kritik an der anglikanischen Position, doch den Traktatstil des Kämpfers gegen eine durch Freidenker dominierte Kirche lehnt er ab. Das Hauptproblem der Oxforder Bewegung war der Konflikt mit dem älteren und zeitgenössischen Anglokatholizismus: Traktarianische Zuspitzung der katholischen Position und traktarianische Kritik des evangelikalen Flügels störten die bisherige Koalition von Anglokatholiken mit Evangelikalen, die kirchenpolitisch die Ambitionen des liberalen Flügels eliminiert hatte.

Newmans Betonung der Besonderheit des Anglikanismus und die damit zusammenhängende Distanzierung vom Protestantismus hat sich bald durchgesetzt, und zwar nicht nur kirchenpolitisch und kulturell in England, wo es zu einem sonderbaren Zusammenklang des anglokatholischen und des viktorianischen Konservativismus kam, sondern auch global – ein sichtbares Zeichen war z. B. die Beseitigung des Attributs „protestant" aus dem Namen von vielen Episkopalkirchen. Als

22 "Newman's time, however, came nearly a century later, where the influence of his writings on the Second Vatican Council (1962–65) was immense. Perhaps it is worth asking a question in the light of this, and of the papal visit. In the economy of God, which was more important: Newman converting to Rome or Rome converting to Newman?", Fulcrum Newsletter, October 2010. In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, dass D. Thomas schon im Jahre 1991 schrieb, dass Newmans Heiligsprechung ein Triumph von Liberalen und Traditionalisten gleichzeitig bedeuten würde; vgl. *Thomas,* a. a. O., 255.

23 Den Kontext der Oxforder Bewegung beschrieb *Peter B. Nockles* in seiner Cambridger Dissertation *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship 1760–1857* ausführlich (Cambridge 1994).

eine
eigene, nicht einfach protestantische Bildung wurde der Anglikanismus auch von den vatikanischen Konzilsdokumenten gesehen und dasselbe gilt – mindestens bis zur Einführung der Frauenordination – auch vom römischen Einheitsrat und der ostkirchlichen Orthodoxie. Ebenso wäre es irreführend, das Konzept der Via media mit Anglokatholizismus zu identifizieren, wie es Newman selber getan hat, bevor es in den Konflikt über das Verständnis der Dogmenentwicklung geriet.

Michael Ramsey, der 100. Erzbischof von Canterbury, knüpft wohlwollend an die anglokatholische Position und Newmans Schrifttum in seinem Buch *The Gospel and the Catholic Church* an.[24] Er versteht die Via media sehr weit, also nicht nur als eine Strömung im Anglikanismus, sondern als die ganze Weite des Anglikanismus zwischen Rom und Protestantismus. Katholische und evangelische Positionen stellen nach seiner Konzeption nicht etwas dar, was nur schwierig durch Kompromisse zusammenzuhalten wäre. Es geht darum, die tiefe Einheit von Katholizität und Evangelizität zu begreifen. Die Anglikanische Kirche kann nur voll katholisch sein, wenn sie dem Evangelium vollkommen treu sein wird. Die Katholizität gilt es als eine Dimension des Evangeliums selber zu entdecken, nicht als eine davon unterschiedene Sache; das Evangelium zu verstehen bedeutet, es mit allen Heiligen zu teilen; die Kirche zu verstehen bedeutet, sie als einen Ausdruck des Evangeliums zu verstehen. Selbstverständlich werden bestimmte Personen und bestimmte Gruppen von dem einen oder anderen Aspekt der Wahrheit mehr angesprochen; für den einen ist persönlich das individuelle Heil und für den anderen die Gemeinschaft der Kirche wichtig, doch kann hier die *comprehensiveness* kein Freidenkertum aus den viktorianischen Zeiten bedeuten, das meinte, dass ein echt liberaler Zugang zu beiden ermöglicht, das eine mit dem anderen zu kombinieren. Die Einheit ist so zu verstehen, dass hier ein Evangelium ist, das individuelles Heil sowie Ordnung und sakramentales Leben der Kirche einschließt, und ebenso eine wahre Freiheit des Denkens, zu der uns Christus befreit hat. Die Aufgabe der Bischöfe ist es nicht, Gleichgewicht zu halten, sondern dem einen Evangelium und der einen Universalkirche ohne Bevorzugung dieser oder jener Seite zu dienen.

Neben Newman zitiert Ramsey auch Newmans Zeitgenossen Frederick Denison Maurice, der urteilte, dass eine wirkliche Orthodoxie von parteilichen Bindungen befreit, auch von der Parteilichkeit, der die Verfechter der Orthodoxie selber oft verfallen. Wie Ramsey aufgrund seiner Ausführungen anschließend zeigt, kann ein selbstbewusstes Vertreten der katholischen Position den tieferen Sinn von Katholizität vollkommen verfehlen, ebenso wie ein selbstbewusster Evangelikalismus das Evangelium verfehlen und ein selbstbewusster Liberalismus Intoleranz und intellektuelle Rigidität unterstützen kann.

Auch Jeremy Morris meint, dass Newmans Konzept der Via media im Anglika-

24 *Michael Ramsey:* The Gospel and the Catholic Church, Eugene OR 2008, 208–216.

25 *Jeremy N. Morris:* Newman and Maurice on the Via Media of the Anglican Church: Contrasts and Affinities, Anglican Theological Review, Fall 2003, zitiert nach http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200310ai_n9306404/ (aufgerufen am 10.09.2013).

nismus in einer Synthese mit dem von Maurice weiterlebt.[25] Maurice ist viel offener gegenüber dem Protestantismus. Man kann die Katholizität in den meisten protestantischen Kirchen finden, urteilte Maurice, obwohl ihre Prinzipien oft verdunkelt sind. Protestantismus stellt das Element der Nationalität dar, komplementär zur Katholizität. Maurice strebte nicht nach einer Rekonstruktion der anglikanischen Theologie, sondern nach einer Antwort auf die Frage: Was berechtigt uns zu sagen, dass die anglikanische Kirche ein Teil der katholischen Kirche ist. Maurice konstruiert keine Theorie des Anglikanismus an sich, sondern sieht in der Kirche Englands Hinweise auf eine größere Wirklichkeit der Kirche. Für den heutigen Anglikanismus ist nach Morris eine Synthese von beiden viktorianischen Riesen der Theologie typisch. Anglikanismus wird als ein Weg zwischen Extremen aufgefasst und gleichzeitig als eine Realisierung des Prinzips der *comprehensiveness* (Einbeziehung vom Verschiedenen in ein einziges Ganze). Beide Prinzipien widersprechen sich freilich in der Praxis, und auch das anglikanische Festhalten an *antiquity* ist zweischneidig. Die Theorie des anglikanischen Mittelwegs entwickelt sich nach Morris stetig, um erwähnte Widersprüche zu lösen, doch sie trägt bis heute das Siegel einer gegensätzlichen Methodologie ihrer beiden größten Proponenten.[26]

6. Via media – ein dauerhaft tragfähiges Konzept?

Via media aurea ist ursprünglich ein Konzept von gesundem Menschenverstand, einer Lebensweisheit, *fronesis,* die wir wohl erst wieder zu entdecken beginnen. Als Konzept des gesunden Menschenverstands ist sie im bestimmten Maße auch theologisch nützlich, einmal abgesehen von ihrer besonderen Bedeutung für die Dogmatik. Allgemeine Erfahrung rät wohl, in der Wirklichkeit des Lebens und der Welt alle Extreme zu vermeiden und den goldenen Mittelweg zu wählen. Wichtig ist, dass es sich um Lebenswirklichkeit handelt, nicht um eine theoretische Festlegung, was Extreme und was Mitte seien. Derselbe gesunde Menschenverstand und dieselbe Tugend rät offensichtlich auch, dieses Prinzip in der Praxis von Kirchenleitung anzuwenden, deren Aufgabe in dem einen oder anderen Maße es immer ist, die Einheit der Gruppierung zu bewahren, die sie leiten bzw. zu leiten glauben. Man kann die Konzeption einer „breiten, dynamischen Mitte“ (die im tschechischen römisch-katholischen Milieu mit dem Namen von Oto Madr, einem führenden tschechischen Theologen, verbunden war) kritisieren, doch man kann schwer sagen, welche Alternative sie dann haben sollte, außer der einer Monopolisierung von einem Kirchenflügel oder außer einem agressiven Nicht-Dialog zwischen dem progressiven und traditionalistischen Flügel.

Der Begriff „Via media“ kann entweder Programm und Ziel oder einen fakti-

[26] Als weitere Beispiele von der Entfaltung des Konzeptes von Via media im Anglikanismus der Gegenwart kann man z. B. den schon klassischen Text von *Eric Lionel Mascall:* Via media: An Essay in Theological Synthesis, London etc. 1956, und das Buch von *Alan Bartlett:* A Passionate Balance: The Anglican Tradition, Maryknoll 2007, anführen.

schen Zustand bezeichnen. Zur Bezeichnung des faktischen Zustandes scheint er geeignet zu sein; einige Verfahren stellen einfach einen Mittelweg zwischen Extremen dar, ohne dass es damit gesagt worden wäre, dass sie dogmatisch korrekter oder besser als die Polaritäten sind. So stellen z. B. in der Tradition der böhmischen Reformation die Böhmischen Brüder eine Via media in einer ganzen Reihe von Standpunkten dar, die die Reformation in Europa getrennt haben, einschließlich der Schlüsselfrage nach der Beziehung zwischen Glauben und Werken. Eine ökumenische Lösung dieser Frage zwischen der römisch-katholischen und lutherischen Position, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre geboten wird, kommentierten methodistische Theologen als eine Position, die sie immer schon traditionell vertreten haben. Hier ist daran zu erinnern, dass das Konzept der Via media entweder einen engen Weg zwischen Extremen oder aber eine Art von *comprehensiveness* bezeichnen kann, die danach strebt, eine Weite von Stellungnahmen unter einem Dach zu vereinen. Das erwähnte ökumenische Dokument stellt den zweiten Typus dar, da seine Methode nicht die Erfindung einer gemeinsamen Position, sondern versöhnte Pluralität verschiedener Positionen ist, die weiterhin unterschiedlich bleiben.

Andererseits wird der Begriff als Programm gebraucht, wobei er rein formal als gemeinsamer Kompromiss verschiedener Richtungen aufgefasst werden kann. Doch Via media kann auch, wie es bei Newman in seiner anglikanischen Zeit der Fall war, durch den Inhalt definiert werden. Der anglokatholische Inhalt befand sich in Übereinstimmung mit der Urkirche und mit der patristischen Theologie und Praxis. Das ist also ein dogmatisches Kriterium. Das gilt allgemein von Bewegungen des Typus *High Church* (Hochkirche), und als Programm stellt es sich bis heute als tragfähig dar. In neuerer Zeit stimmt *Via media* im deutschen Sprachgebiet mehr oder weniger mit dem Begriff der evangelischen Katholizität überein (Heiler, Schlink, früher Hans Küng). Aus der Sicht tschechischer Theologie ist zu erwähnen, dass eine solche Via media auch der Inhalt vom *Iudex in Egra compactatus* ist, der seinerzeit der vereinbarte Grund für Gespräche zwischen Rom und Utraquisten war. Via media, so inhaltlich definiert, war auch Programm des traditionellen Alt-Katholizismus und ist heute Programm des konservativeren Flügels im Luthertum. Etwas verschoben, also mit der Anerkennung des päpstlichen Primats, ist die Via media in den Unionskirchen. Rom sieht darin nicht mehr ein ökumenisches Modell für die Einheit mit der Orthodoxie. Auch anglikanische Gemeinschaften, die mit Rom oder Konstantinopel bei der Wahrung ihrer liturgischen Tradition vereint sind, stellen eine bestimmte Realisierung der Via media dar, im zweiten Falle schon mit einer ehrwürdigen, mehr als eine Jahrhundert alten Tradition.

Heutiges Christentum ist freilich schon nach anderen Bruchlinien getrennt, die quer durch einzelne Kirchen mit ihren schon ziemlich fragmentierten konfessionellen Identitäten verlaufen, deshalb kann auch heutige ökumenische Theologie keine rein komparative Konfessionskunde sein, sondern sie muss sich mit den heutigen, gewöhnlich eher ethischen und fundamentaltheologischen Schismen befassen. Der Verfasser konzentriert seine Studien seit Jahren auf die Trennung der Kirche in der Bruchlinie von Liberalismus/Fundamentalismus und mögliche Wege zur Einbeziehung von berechtigten Anliegen beider Extreme in eine Via media, die

ihre fruchtbare Koexistenz in einer Kirche ermöglichen würde.[27] Eines der Lösungsmodelle war in den achtziger Jahren die Konzeption von George Lindbeck, die von den kulturanthropologischen Modellen ausging. Diese wurde inzwischen durch ihre einstigen Vertreter deutlich modifiziert, jedoch, wie wir anderswo am Falle des Streites zwischen der historisch-kritischen und traditionellen Schriftlektüre zu zeigen versuchten, passable Lösungen in der Art eines „exegetischen Utraquismus" anbietet, also wieder eine Art von *comprehensiver* Via media darstellt.

Schluss

J. H. Newman hat nach unseren Schlussfolgerungen das Konzept der Via media nie verlassen, sondern es als ein Denkparadigma bewahrt, das man auf neue Probleme anwenden kann. Er bewahrte auch das, was sein Inhalt war, nämlich die Betonung von *antiquity*, die patristische Grundlage der Theologie. Was er verlassen hat, war eine statische Auffassung von patristischer Tradition, und was er gewann, war eine dynamische Auffassung der Tradition als eine Via media zwischen Traditionalismus und Modernismus. Im Kampf um diese dynamische Auffassung von Überlieferung und ihrer Identität zwischen der altkirchlichen Epoche und unserer Gegenwart, zwischen *antiquity* und *modernity,* kann man auch das Vermächtnis von Newmans Bestrebungen sehen.

27 Dasselbe Ziel hat sich jüngst auch der Religionssoziologe *Peter L. Berger (ed):* Between Relativism and Fundamentalism: Religous Resources for a Middle Position, Grand Rapids/Cambridge 2010, gesetzt. Der Beitrag von *Grace Davie* in diesem Buch ist charakteristisch: An English Example: Exploring the Via Media in the Twenty-First Century (ebd., 35–55).

40 Jahre Leuenberger Konkordie[1]

Dieter Heidtmann[2]

Vor 40 Jahren, im März 1973, wurde auf dem Leuenberg bei Basel der endgültige Text der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa verabschiedet. Mit der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie erklärten lutherische, reformierte, unierte und die vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und Böhmischen Brüder einander Kirchengemeinschaft. Inzwischen haben 107 Kirchen aus Europa und Lateinamerika die Konkordie unterzeichnet. Außerdem wurde die Konkordie zum Vorbild vergleichbarer Vereinbarungen, z. B. im Nahen Osten. Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie bedeutet, „daß Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben" (Art. 29). Das schließt nach Art. 33 der Leuenberger Konkordie die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration ein.

Die theologische Bedeutung der Leuenberger Konkordie

Die Leuenberger Konkordie schließt sich in ihrem Verständnis von Kirche an das Augsburger Bekenntnis an, wonach Kirche die Versammlung der Gläubigen darstellt, in der „das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden" (CA 7). Die Konkordie beschreibt deshalb zunächst das gemeinsame Verständnis des Evangeliums (Art. 6–12) und der Sakramente (Art. 13–16). Die Signatarkirchen kommen dann auf der Grundlage dieses gemeinsamen Verständnisses zu dem Schluss, dass die gegenseitigen Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben. Das theologisch Neue der Konkordie ist demnach, dass Kirchen mit unterschiedlichem Bekenntnisstand und jeweils eigener Organisationsform miteinander eine Kirchengemeinschaft eingehen, die ekklesiale Qualität hat. Die Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie bilden theologisch gesehen eine gemeinsame Kirche, weil sie im Kernbestand ihrer Lehre, ihrer Amtshandlungen und ihres Zeugnisses übereinstimmen – und die Unterschiede keinen kirchentrennenden Charakter mehr haben!

Dieses Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit", wie es später gekennzeichnet wurde – die Formulierung findet sich nicht in der Leuenberger

1 Vortrag, gehalten bei der Mitgliederversammlung des Evangelischen Bundes Baden-Württemberg am 10. Juli 2013 in Stuttgart.

2 Pfarrer Dr. Dieter Heidtmann ist Studienleiter für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsethik an der Evangelischen Akademie Bad Boll.

Konkordie – bedeutet, „dass verschiedene Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden", wie es die VELKD einmal in schöner Hegelscher Dialektik festgestellt hat.[3] Im Rückblick auf 40 Jahre Leuenberger Konkordie ist festzustellen, dass sich diese zu dem evangelischen Einheitskonzept im ökumenischen Dialog überhaupt entwickelt hat, im Unterschied zur Rückkehr-Ökumene des Vatikans und zum liturgischen Einheitsverständnis der orthodoxen Kirchen.

Gelebte Kirchengemeinschaft: Vielfalt als Bereicherung

Der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper, pflegte die Leuenberger Konkordie gerne als „Schummel-Ökumene" zu beschreiben, bei der alles so bleibe, wie es war. Damit übersieht Kardinal Kasper allerdings, dass die Leuenberger Konkordie in vielen evangelischen Kirchen intensiv gelebt wird. Dank der Leuenberger Konkordie feiern zum Beispiel die württembergischen Lutheraner in vielen Gemeinden nicht nur mit den methodistischen Geschwistern regelmäßig gemeinsame Gottesdienste mit Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, sondern sogar mit den unierten Badenern! Sie können dazu in 16 verschiedenen Sprachen gleichzeitig aus dem gemeinsamen evangelischen europäischen Gesangbuch „Colours of Grace" singen. Zur Feier des gemeinsamen Abendmahls muss der konfessionsverschiedene Ehepartner im evangelischen Bereich nicht erst konvertieren, und lutherische Kinder erhalten ganz selbstverständlich Religionsunterricht durch einen Pfarrer der reformierten Kirche. Ohne die Leuenberger Konkordie wäre die EKD nur ein Organisationsverband von theologisch unverbundenen Kirchen. Die Leuenberger Konkordie bildet die theologische Grundlage für die „Möbelwagen-Ökumene" in der EKD, nach der jeder, der innerhalb Deutschlands den Wohnort wechselt, automatisch Mitglied einer anderen evangelischen Kirche wird. Die Konkordie hilft insofern auch gegen konfessionelle Schizophrenie, wenn man als lutherischer Theologe durch Umzug Mitglied einer reformierten Kirche wird.

Quer durch Europa haben sich auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie in den vergangenen Jahren evangelische Kirchen zusammengeschlossen: Methodisten und Waldenser in Italien, Reformierte und Lutheraner in Frankreich und den Niederlanden, Unierte und Lutheraner in Mitteldeutschland, … Die Leuenberger Konkordie ist das einzige Einheitskonzept in der Ökumene, das tatsächlich zur Vereinigung von Kirchen geführt hat und das deshalb das einzig realistische überhaupt für die weltweite Einheit der Kirchen darstellt.

Dass sich die Leuenberger Konkordie zum einzigen funktionierenden kirchlichen Einheitsmodell entwickelt hat, hat zwei Gründe: Zum einen definiert die Kon-

3 Kundgebung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. In: *Friedrich-Otto Scharbau* (Hg.): Einheit der Kirche. Klausurtagung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) 1984, Hannover 1985, 12.

kordie Identität nicht durch Abgrenzung, sondern durch die positive Bestimmung eines gemeinsamen Glaubenskerns. Zum anderen ist sie das einzige kirchliche Einheitskonzept, das Vielfalt nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung wahrnimmt. Deshalb heißt das evangelische europäische Gesangbuch auch „Colours of Grace", nach der mannigfaltigen Gnade Gottes in 1Petr 4,10.[4]

Dahinter verbirgt sich auch eine Zukunftsfrage für jene Kirchen, die keine Fusionsabsichten haben. Deutschland ist eine der am stärksten internationalisierten Regionen weltweit. In Baden-Württemberg zum Beispiel leben derzeit fast 30 Prozent Migranten, in wenigen Jahren wird die Hälfte der Bevölkerung einen internationalen Hintergrund haben. Die meisten von ihnen sind Christen. Wenn es nicht gelingt, diese Menschen und ihre Gemeinden in die Landeskirche zu integrieren, wird die Kirche in 20 Jahren im Verhältnis zur Bevölkerung nur noch halb so groß sein. Die Leuenberger Konkordie bildet die theologische Grundlage für die Integration von Christen aus anderen evangelischen Kirchen und für den Zusammenschluss mit Gemeinden anderer Herkunft und Sprache. Sie ist damit von existentieller Bedeutung für eine Volkskirche, die auch in Zukunft für alle Menschen da sein will.

Evangelische Stimme in Europa

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat sich 2003 in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa" (GEKE) umbenannt, um auf europäischer Ebene als politische Vertretung der evangelischen Kirchen besser wahrgenommen zu werden. Im Prinzip widerspricht diese Umbenennung dem Anspruch, dass das Konzept der Leuenberger Konkordie das grundsätzliche evangelische Modell für die weltweite kirchliche Einheit darstellt. Ein universeller Geltungsanspruch ist mit der politischen Selbstbeschränkung auf einen Kontinent nicht wirklich vereinbar. Gleichzeitig bildete die Selbstbeschränkung auf Europa aber eine wesentliche Voraussetzung dafür, in ethischen und politischen Fragen auf europäischer Ebene als kirchliche Vertretung wahrgenommen zu werden.

Im Hintergrund der Umbenennung stand die Forderung der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Jahr 2001 in Belfast: „Die Leuenberger Kirchengemeinschaft soll in die Lage versetzt werden, profilierter und zeitnaher als bisher in aktuellen wichtigen Fragen der Politik, der Gesellschaft und der Ökumene ein deutliches evangelisches Zeugnis abzulegen und insbesondere die Präsenz der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene auszubauen."[5] Von daher stellt sich die Frage, ob es auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie einen besonderen

4 Colours of Grace. Gesangbuch der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, München 2006.

5 Abschlussbericht der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in: Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19.–25. Juni 2001, hg. v. *Wilhelm Hüffmeier u. Christine-Ruth Müller,* Frankfurt a. M. 2007, 386.

Beitrag der evangelischen Kirchen zu politischen und ethischen Fragen in Europa gibt.

Ein politisches Engagement der Signatarkirchen ist von Anfang an in der Leuenberger Konkordie angelegt. So heißt es in Art. 11 der Konkordie: „Sie (die Christen) erkennen, dass Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfasst. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern." Umgesetzt wurde diese Selbstverpflichtung der Kirchen zur gesellschaftlichen Mitverantwortung allerdings erst nach der Vollversammlung in Belfast mit der Einrichtung eines eigenen Arbeitsbereichs für ethische und politische Fragen und der Entsendung eines Vertreters der GEKE in die Kommission Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen in Brüssel.[6] Dabei stellte sich von Anfang an die Frage, ob es auf der Grundlage der Konkordie einen spezifischen Beitrag der evangelischen Kirchen zur Zukunft Europas gibt, den andere nicht leisten können.

Die Leuenberger Konkordie als europäisches Einigungsmodell

Ich sehe einen spezifischen Beitrag der Leuenberger Konkordie zum europäischen Einigungsprozess in drei Bereichen:

Das Einheitskonzept der Europäischen Union ist „Einheit in Vielfalt". Das Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" bietet demgegenüber ein anderes Einheitsverständnis. Anders als eine „Einheit in Vielfalt" setzt es für die Gemeinschaft einen gemeinsamen Grundkonsens voraus. Nach Auffassung der GEKE bilden die Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit die notwendige Voraussetzung für das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft, Kultur oder Religion in einer Gesellschaft. Ohne einen solchen gemeinsamen Kern wird der europäische Einigungsprozess nicht funktionieren. Deshalb hat sich die GEKE immer wieder zu diesen Fragen in die politischen Debatten Europas eingebracht.

Das setzt ein anderes Verständnis von Freiheit voraus, als es derzeit in Europa gelebt wird. Wir brauchen den gesellschaftlichen Diskurs darüber, wie viel Gemeinsamkeit unsere Gesellschaften als Grundlage brauchen und wie viel Verschiedenheit wir uns darüber hinaus leisten können. Verschiedenheit, die dann die Gemeinschaft nicht gefährdet, sondern bereichert. Europa – und zwar ganz Europa, nicht nur die Europäische Union – ist derzeit durch starke zentrifugale Kräfte geprägt, die das Einzelne und nicht die Gemeinschaft stärken. Dazu gehören die zunehmende Individualisierung in der Gesellschaft, die Orientierung an selbstbezogenen Werten in der Bildung oder der Wirtschaft, das Ersetzen von solidarischen Sicherungskonzepten durch individuelle Vorsorgekonzepte und nicht zuletzt der wieder erstar-

5 Vgl. zur politischen Arbeit der GEKE den Sammelband Evangelisch in Europa: Sozialethische Beiträge, hg. v. *Michael Bünker, Frank-Dieter Fischbach und Dieter Heidtmann,* Leuenberger Texte 15, Leipzig 2013.

kende Nationalismus in der Mitte der europäischen Gesellschaften. In diesen Fragen können die evangelischen Kirchen auf der Grundlage der Konkordie ihr spezifisch evangelisches Verständnis von Freiheit einbringen. Freiheit ist demnach niemals bindungslos, sondern immer mit Verantwortung verbunden. „Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten", schreibt Paulus. Das Entscheidungskriterium allen ethischen Handelns ist demnach die Frage, was der Gemeinschaft dient: „Niemand suche das Seine, sondern was dem anderen dient" (1Kor 10,23 ff).

Zu der Frage, was unsere Gesellschaft zusammen hält, gehört auch die Frage nach der Rolle des Staates. Aus evangelischer Sicht ist es Teil der staatlichen Verantwortung, den Menschen eine gleichberechtigte Teilhabe in der Gesellschaft zu ermöglichen. Das geht zurück auf die lutherische Lehre von den zwei Regimenten und die reformierte Zuordnung von Christen- und Bürgergemeinde und hat zur Konsequenz, den Staat sehr viel stärker in die Verantwortung zu nehmen als in der katholischen oder orthodoxen Soziallehre. Diese besondere Bedeutung staatlicher Verantwortung ist ein Teil des europäischen Sozialmodells, der sich bis in die Kirchenordnungen der Reformation zurückverfolgen lässt und den die evangelischen Kirchen in Europa weiter pflegen und entwickeln sollten.

Die Leuenberger Konkordie: eine der großen Versöhnungsgeschichten Europas

Schließlich liegt ein spezifischer Beitrag der evangelischen Kirchen zur europäischen Einigung in ihrer besonderen Orts- und Menschennähe. Dazu gehört eine besondere Sorge für Minderheiten und sozial Ausgegrenzte, nicht zuletzt deshalb, weil sich die meisten evangelischen Kirchen in Europa in einer Minderheitensituation befinden. Die GEKE hat zum 50. Jahrestag der Römischen Verträge festgestellt: „Für die evangelischen Kirchen ist es Teil ihrer reformatorischen Kompetenz, an Institutionen Kritik zu üben, die sich zu weit von den Menschen entfernen."[7] Das sollten sie auch in Europa einbringen.

Blickt man auf die bisherige Wirkungsgeschichte der Leuenberger Konkordie zurück, so ist sie eine der großen Versöhnungsgeschichten Europas. „Aus einer Jahrhunderte langen Geschichte der Ablehnung und Verwerfung ist eine Gemeinschaft von Kirchen geworden, die zu Versöhnung gefunden hat. Mit den Erfahrungen aus diesem Weg der Versöhnung können und sollten die evangelischen Kirchen zur Zukunft Europas beitragen."[8]

7 *Fünf Glück-Wünsche für die Zukunft Europas.* Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zum 50. Jahrestag der Römischen Verträge. Erklärung des Präsidiums der GEKE (Wien, 20. März 2007), in: Evangelisch in Europa, a. a. O., 296.

8 A. a. O.

Gestern – heute – morgen

Am 8. Juli erinnerte die Vereinigte Evangelische Kirche Deutschlands mit einer feierlichen Andacht in Eisenach an ihre Gründung vor 65 Jahren (8. Juli 1948). In seiner Predigt hob Propst Stawenow das einheitsstiftende Wirken der VELKD und die Qualität ihrer kontinuierlichen Grundlagenarbeit hervor.

Am 31. August 2013 gab es in Bern/Schweiz eine Tagung zum *Thema „Heimat(en)? Migration aus theologischer Sicht",* veranstaltet vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn. Die Hauptreferate der Tagung hielten Amélé Adamavi-Aho Ekué, Professorin für ökumenische Ethik am Ökumenischen Institut in Bossey, und Reinhold Bernhardt, Professor für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Basel, die Migrationsthemen theologisch reflektierten.

Anlässlich des 200. Geburtstages des dänischen Theologen, Religionsphilosophen und Schriftstellers Søren A. Kierkegaard (1813–1855) veranstaltete die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) vom 30. August bis zum 1. September im Løgumkloster, Dänemark, ein wissenschaftliches Symposium für Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler zum Thema *„Christliche Existenz heute"*. Unter dem Titel „In sich verstrickte Freiheit" referierte Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar (Göttingen) zum Verständnis der Sünde bei Kierkegaard und Luther. Der Leiter des Amtes der VELKD, Dr. Friedrich Hauschildt (Hannover), sprach über die Bedeutung der Ethik für den Glauben. Weitere Vorträge befassten sich mit der Sprache des Glaubens, mit dem Begriff der Wahrheit sowie mit „Humor und Ironie" bei Kierkegaard. Die Beiträge des Symposiums sollen in einem Aufsatzband publiziert werden.

Ein *Seminar des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) am 11. September in Genf mit Vertreter/innen des ÖRK und des Globalen Christlichen Forums (GCF) sowie Mitglieder anderer internationaler ökumenischer Organisationen bezeugte die Stärkung der Beziehungen zwischen dem ÖRK und dem GCF und bekräftigte ihre unterschiedliche, aber komplementäre Rolle beim Streben nach christlicher Einheit. Die *Bedeutung der christlichen Einheit* spiegele sich ganz besonders im Thema der kommenden ÖRK-Vollversammlung in Busan wider: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden", erklärte ÖRK-Generalsekretär Olav Fykse Tveit. In der ÖRK-Erklärung zur Einheit, die der Vollversammlung in Busan vorgelegt werden soll, wird betont, dass „die Einheit der Kirche, die Einheit der menschlichen Gemeinschaft und die

Einheit der gesamten Schöpfung zusammengehören". Das GCF wurde in den 1990er Jahren im Anschluss an einen Aufruf der 8. ÖRK-Vollversammlung in Harare gegründet, um einen Raum zu schaffen, in dem noch nicht zur Struktur des ÖRK gehörende Kirchen und Organisationen mit jenen zusammenkommen können, die bereits Kirchenräten angehören. Inzwischen vertritt das GCF unterschiedliche Kirchen und christliche Organisationen und fördert Treffen zwischen Kirchen und Traditionen, die zuvor keine Kontakte miteinander hatten.

Die *23. Jahrestagung der Meissen Kommission der EKD und der Kirche von England* war vom 12. bis 15. September in Bradford, der fünftgrößten Stadt Englands mit einer ganz besonderen multikulterellen Gesellschaft. Die Tagung stand ganz im Zeichen der Lutherdekade mit dem diesjährigen Thema „Reformation und Toleranz". Neben den ergreifenden thematischen und erfahrungsbezogenen Teilen bot die diesjährige Kommissionssitzung auch viel Gelegenheit zum gemeinsamen geistlichen Leben, zum Austausch über den Stand der lebendigen Partnerschaftsarbeit und zur Entwicklung neuer gemeinsamer Ideen auf dem Weg „zu voller, sichtbarer Kirchengemeinschaft", wie sie die Kirche von England und die EKD in der Meissener Erklärung von 1991 vereinbart haben. Insbesondere die Zusammenarbeit im schulischen Bereich soll weiter ausgebaut und „Meissen-Schulen" in Deutschland und England im Rahmen dieser Partnerschaftsarbeit etabliert werden.

Kirchenleitende aus Syrien, Russland, den USA und europäischen Ländern bezeichnen eine politische Lösung als einzigen Weg zum *Frieden in Syrien.* Diese Haltung wurde in einem Kommuniqué nach ihrem Treffen mit Kofi Annan geäußert, dem früheren Generalsekretär der Vereinten Nationen, und Lakhdar Brahimi, dem gemeinsamen Vertreter von UNO und Arabischer Liga für Syrien. Bei dem Treffen, das am 18. September vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) im Ökumenischen Institut in Bossey (Schweiz) organisiert wurde, ging es um die Rolle der Kirchen, um alle Parteien in Syrien zu einem Friedensabkommen zu führen.

Die sechste verbundene *Tagung der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) findet in der Zeit vom 7. bis 13. November in Düsseldorf statt. Das Schwerpunktthema lautet: *„Es ist genug für alle da" – Welternährung und nachhaltige Landwirtschaft.*

Die *25. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF-ERF)* findet vom 8. bis 10. November in der Missionsakademie, Universität Hamburg, zum Thema *„Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung"* statt. Hauptredner sind Prof. Dr. Grigorios Larentzakis und Prof. Dr. Ivana Noble. Das Tagungsthema entstand aus dem Bewusstsein, dass die zunehmende Kluft zwischen dem Be-

reich der „akademischen Theologie“ und dem „Leben der Ortskirche“ den Auftrag der Kirche in der Welt zunehmend erschwert. Die Tagung soll vor allem DiplomandInnen und DissertantInnen, TheologInnen und ÖkumenikerInnen ansprechen, die sich mit der aktuellen Situation und den zukünftigen Möglichkeiten theologischer Ausbildung in ökumenischen Kontexten auseinandersetzen.

Die *Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* fand vom 3. bis 8. Juli unter dem biblischen Motto *„Nun, was zögerst du?“* in Budapest statt. Die Delegierten der in der KEK zusammengeschlossenen rund 120 Mitgliedskirchen haben über eine neue Verfassung abgestimmt, die zu mehr Effizienz und strafferen Strukturen beitragen soll. Die Zentrale des Kirchenbundes wird von Genf nach Brüssel verlegt. Mit den Reformen soll die Rolle der KEK in Europa gestärkt werden. Dem ökumenischen Dachverband gehören anglikanische, orthodoxe und protestantische Kirchen an, nicht jedoch die römisch-katholische Kirche. Die Russische Orthodoxe Kirche lässt seit fünf Jahren ihre Mitgliedschaft in der regionalen Ökumene-Organisation ruhen. Der bisherige Zentralausschuss mit 40 Mitgliedern wird in einen Verwaltungsrat mit 20 Mitgliedern umgewandelt (Mitglieder aus Deutschland: Pfrn. Christine Busch, EKD/EKiR; Pfrn. Silke Tosch, Ev. Freikirchen), neuer Präsident wurde Bischof Christopher Hill (Church of England), Vizepräsidenten Pfrn. Karin Burstrad, (Schweden) und Metropolit Emmanuel von Frankreich (Orthodoxes Ökumenisches Patriarchat).

Mehr Leidenschaft für die Bewahrung der Schöpfung forderte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland bei der zentralen Feier des *„Ökumenischen Tags der Schöpfung“* am 6. September in Hamburg. Angesichts der drohenden Klimakatastrophe seien die Kirchen dazu aufgerufen, aus der Liebe zu Gottes guter Schöpfung konkret zu handeln und der zu beobachtenden Ermüdung an Fragen des Umweltschutzes zu wehren. An der Feier wirkten neben Bischöfin Kirsten Fehrs (Bischöfin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland) auch Bischof Karl-Heinz Wiesemann, Vorsitzender der ACK Deutschland, sowie die ACK-Vorstandsmitglieder Pastor Heinrich Lüchtenborg und Erzpriester Radu Constantin Miron mit.

Vom 13. bis 27. September fand die jährliche *Aktionswoche zum Thema Fairer Handel* statt. Die „Aktionsleitfäden“ boten Anregungen und Hilfestellungen für die Planungen und enthielten Informationen zum thematischen Hintergrund der Fairen Woche 2013.

Die Mitgliederversammmlung (MV) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland tagte am 18. und 19. September in Freising. Mit einem Studientag zusammen mit den Geschäftsführern/innen der regionalen

ACKS ging sie den Fragen nach: *Welche Modelle kirchlicher Einheit sind tragfähig? Wie lautet die Erfahrung aus Jahrzehnte langer Erfahrung mit unterschiedlichen Modellen?* Der Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), Bischof Michael Bünker (Wien), stellte die Erfahrungen aus 40 Jahren Leuenberger Konkordie dar und hat sie als tragfähiges Modell einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen bezeichnet. Außerdem zog die MV *Bilanz von zehn Jahren Charta Oecumenica* (den Vortrag dazu hielt Prof. Dr. Dorothea Sattler, Münster). Das von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gemeinsam erarbeitete Dokument hatten die Mitgliedskirchen der ACK Deutschland 2003 beim ersten Ökumenischen Kirchentag in Berlin angenommen und gemeinsam unterzeichnet. Weiterhin richtete die MV den Blick auf die *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* vom 30. Oktober bis 8. November in Busan (Korea).

„Wer offen ist, kann mehr erleben". Unter diesem Motto begann die *Interkulturelle Woche* (*IKW*) offiziell am 22. September. Der bundesweite Auftakt zur IKW 2013 fand am 21. September in Kiel statt. Vor einem ökumenischen Gottesdienst gab es einen interkulturellen Umzug sowie eine Bauaktion mit Jugendlichen zum Thema „Rassismus entsteht im Kopf. Offenheit auch".

Die *Ökumenische FriedensDekade* wird in diesem Jahr unter dem Motto „solidarisch?" vom 10. bis 20. November begangen. Für die inhaltliche Vorbereitung steht jetzt eine Auslegung des Mottos „solidarisch?" zur Verfügung, die von Marina Kiroudi, der orthodoxen Referentin in der Ökumenischen Centrale, verfasst wurde. Der Text ist in KNA-ÖKI Nr. 30-31/2013 erschienen. Materialien können Sie bestellen unter material@friedensdekade.de.

Die *Gebetswoche 2014* steht unter dem Motto *„Ist denn Christus zerteilt?"* (1 Kor 1,1–17). Sie wird jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten gefeiert. Die von der Gebetswoche 2014 geförderten Projekte sind: Projekt 1: (Spendenvorschlag - Diakonie Austria): *Westjordan – Berufsbildung für Jugendliche mit intellektueller Behinderung;* Projekt 2: (Spendenvorschlag – Caritas): *Tadschikistan – Verbesserung der Lebenssituation von Kindern und deren Familien in Khorog;* Projekt 3: (Spendenvorschlag – Brot für die Welt): *Uruguay – Schulbildung für Jugendliche im Armenviertel Barrio Borro.* Der Zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen findet am 7. Juni 2014 in Wiesbaden statt. Weitere Informationen zum Download unter www.gebetswoche.de

Von Personen

Die Gesamtsynode der Evangelisch-reformierten Kirche wählte *Martin Heimbucher,* seit 2007 Theologischer Referent der Union Evangelischer Kirchen (UEK) im Kirchenamt der EKD, am 21. Juni auf ihrer Tagung in Emden zum Nachfolger des amtierenden Kirchenpräsidenten *Jann Schmidt,* der im Oktober in den Ruhestand geht. Heimbucher wird sein Amt voraussichtlich am 1. November in Leer antreten.

Nach dem überraschenden Rücktritt der bisherigen Heilsarmee-Generalin *Linda Bond* im Juni wurde *Andre Cox* zum 20. General und damit zum Leiter der internationalen Heilsarmee gewählt. Cox war zuletzt Stabschef am Internationalen Hauptquartier in London. Der neue General hat sowohl die britische als auch die schweizerische Staatsbürgerschaft.

Elizabeth Eaton, bisher Bischöfin für Nordost-Ohio, ist als erste Frau zur neuen Leiterin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) gewählt worden. Sie setzte sich gegen *Mark Hanson* durch, der die mit vier Millionen Getauften größte lutherische Gemeinschaft der USA mit Sitz in Chicago seit 2001 führte. Hanson war von 2003 bis 2010 zugleich Präsident des Lutherischen Weltbunds.

Marco Müller ist neuer Studieninspektor am Predigerseminar der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers im Kloster Loccum. Er war bisher Pastor in der Kirchengemeinde Brockel im Kirchenkreis Rotenburg. Müller folgt Marianne Gorka in der Arbeit im Predigerseminar, die seit 1. August als Landesposaunenobfrau für das Posaunenwerk der Landeskirche tätig ist.

Hans-Jürgen Abromeit, Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche, kann voraussichtlich bis 2018 im Amt bleiben. Das Kirchengericht der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland wies am 16. August in Hamburg Klagen gegen die Verlängerung seiner Amtszeit als unzulässig ab.

Gerhard Ulrich ist in sein Amt als erster Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) am 25. August mit einem Festgottesdienst im Schweriner Dom feierlich eingeführt worden. Ulrich ist zugleich auch Leitender Bischof der VELKD.

Jochen Cornelius-Bundschuh wird neuer Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden. Er folgt auf den amtierenden Bischof Ulrich Fischer, der im Juni 2014 in den Ruhestand tritt. Derzeit leitet er die Abteilung Theologische Ausbildung und Prüfungsamt in der badischen Landeskirche.

Bernd Densky ist seit 1. Juli neuer Freikirchenreferent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Er gehört dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden an und war in den letzten Jahren

Gemeindepastor in München-Perlach.

Marc Witzenbacher, bisher Theologischer Vorstand am Evangelischen Diakoniekrankenhaus und Dekansstellvertreter im Kirchenbezirk Freiburg-Stadt, ist seit 1. September EKD-Referent in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Geschäftsstelle Ökumenische Centrale, in Frankfurt am Main. Er ist verantwortlich für die Presse- und Öffentlichkeitsarbeit sowie für das Themenfeld „Dialog, Migration und Kultur". Weiterhin übernimmt er die Redaktionsleitung der Ökumenischen Rundschau.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Bärbel Wartenberg-Potter, em. Bischöfin des Sprengels Holstein-Lübeck der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, frühere Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und Schriftleiterin der Ökumenischen Rundschau, am 16. September;

das 75. Lebensjahr:

Robert Zollitsch, Erzbischof von Freiburg und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, am 9. August;

das 80. Lebensjahr:

Horst Hirschler, Landesbischof i. R. der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, von 1993 bis 1999 Leitender Bischof der VELKD sowie Vorsitzender des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB), gegenwärtig ist er Abt des Klosters Loccum, am 4. September;

das 85. Lebensjahr:

Johann Baptist Metz, katholischer Fundamentaltheologe, Initiator einer „Theologie nach Auschwitz" und Mitbegründer der „Neuen Politischen Theologie", am 5. August.

Verstorben sind:

Prakai Nontawasee, Präsidentin der Christian Conference of Asia in den 90er Jahren, früheres Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, am 4. Juli;

Brother Jeffrey Gros, der zehn Jahre lang als Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Nationalen Kirchenrates der christlichen Kirchen in den USA wirkte und Ass. Direktor des Sekretariats für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten der Konferenz der Katholischen Bischöfe in den USA war, im Alter von 75 Jahren, am 12. August;

Gerhard Schmoll, langjähriger Prälat für Südbaden und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, im Alter von 79 Jahren, am 28. August.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der ökumenischen Bewegung

Brian Farrell, Report on the Activities of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity during 2012, Catholica 2/13, 81–96;

Matthias Haudel, Das Filioque-Problem im Kontext von Gottes- und Kirchenverständnis. Ein trinitätstheologischer Lösungsansatz, ebd., 121–142;

Jutta Koslowski, Was bewegt die ökumenische Bewegung? Eine Reflexion über die Motivation ökumenischen Handelns, ebd., 143–160;

Rainer W. Burkart, Ökumenische Notfallseelsorge im Kreis Neuwied, UnSa 3/13, 230–233;

Dorothea Sattler, Von hoher ökumenischer Relevanz? Zur Debatte über die EKD-Orientierungshilfe zum Thema Familie, Her Korr 9/13, 461–466.

II. Vatikanisches Konzil

Kurt Kardinal Koch, Ein konsequenter Papst des Konzils. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. und das Zweite Vatikanum, IKZ Communio 3/13, 379–400;

Jan-Heiner Tück, Postkonziliare Interpretationskonflikte. Nachtrag zur Debatte um die Verbindlichkeit des Konzils, StimdZ 9/13, 579-586;

Johannes Schelhas, Haltung der Anerkennung, Was geht Wittenberg und Berlin das Zweite Vatikanische Konzil an?, KNA-ÖKI 34/13, Thema der Woche, I-VIII.

III. Aus der Orthodoxie

Barbara Hallensleben, Ein Panorthodoxes Konzil ohne die Orthodoxen? Bericht über ein Internationales Kolloquium in Paris, Catholica 2/13, 97–100;

Noël Ruffieux, Das Panorthodoxe Konzil: Vorbereitung, Durchführung und Rezeption, ebd., 101–120.

IV. Spannungsfeld zwischen Kirchenleitung, Theologie und Basis

Bernd Jochen Hilberath, Das Spannungsverhältnis zwischen Kirchenleitung, Theologie, Basis und geistlichen Gemeinschaften aus römisch-katholischer Perspektive, UnSa 3/13, 195–205;

Tom Kleffmann, Das Verhältnis von Kirchenleitung, Theologie und Gemeinde in evangelischer Perspektive, ebd., 206–217;

Christoph Raedel, Freikirchliche Identitätssuche im Spannungsfeld von Leitungsdienst, Theologie und Gemeinde, ebd., 218–229.

V. Weitere interessante Beiträge

Holger Eschmann, Spiritualität und Gesundheit. Überlegungen aus theologischer und humanwissenschaftlicher Sicht, ThGespr 3/13, 107–120;

Ottmar Fuchs, Pneumatopraxie in der Frömmigkeit des Volkes, UnSa 3/13, 162–178;

Jörg Splett, Transfiguration. Verklärung zur Kenntlichkeit, IKZ Communio 3/13, 401–414;

Rüdiger Lux, Das Bild Gottes und die Götterbilder im Alten Testament, ZThuK 2/13, 133?157;

Ulrich Ruh, Interessante Premiere. Papst Franziskus und der Weltjugendtag in Rio, HerKorr 9/13, 457?461;

Thomas von Mitschke-Collande, Mentalitätswechsel notwendig. Überlegungen zur Reform der römischen Kurie, ebd., 443?448.

VI. Dokumentationen

„Tradition" im ökumenischen Gespräch. Von konfessionellen Klischees und ihrer Durchbrechung. Dokumentation eines Studientages der ACK in Deutschland im Jahr 2012. Zu bestellen zu einem Preis von EUR 2,– unter info@ack-oec.de;

14. Versammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, Budapest 2013, epd-Dok 37/13;

Wasser: Geschenk der Schöpfung, Quelle des Lebens. Beiträge zur Strategischen Konsultation des Ökumenischen Wassernetzwerks (EWN) vom 10. bis 12. Juni 2013 in Berlin, epd-Dok 35/13;

Flüchtlinge in Not – Kirchen treten für besseren Schutz ein. Beiträge zum 13. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz, epd-Dok 33/13;

Kirchengeschichte. Die evangelischen Kirchen in der DDR aus der Perspektive des Westens. Unter dem Titel „Leben in der Vision des Urchristentums oder alimentierte Autarkie im Unrechtsstaat? Die evangelischen Kirchen in der DDR aus der Perspektive des Westens" hatte die Evangelische Akademie Thüringen Fachleute und Zeitzeugen eingeladen. Die überarbeiteten Beiträge zur Tagung (30. November bis 1. Dezember 2012) sind in dieser Ausgabe dokumentiert, epd-Dok 14–15/13.

Eine sechsteilige Arbeitshilfe *Pilgerreise nach Busan*: *Eine ökumenische Reise durch das Christentum weltweit* lädt Gemeinden und Kirchen dazu ein, sich im Vorfeld der 10. ÖRK-Vollversammlung (30. Oktober bis 8. November) mit den Themen Einheit der Christen, Gerechtigkeit und Frieden zu beschäftigen. Sie kann für Gesprächsgruppen, Arbeitskreise oder eine eintägige Kirchenfreizeit verwendet werden. Jede der sechs Einheiten oder „Stationen" stellt den Teilnehmenden eine spezifische Situation vor (zum Beispiel diejenige der orthodoxen Kirchen in Osteuropa oder der christlichen Dalit in Indien) und legt den Schwerpunkt auf ein wesentliches Thema der Ökumene (Einheit, Mission, Frieden, Gerechtigkeit, Gebet, Nachfolge). Download unter http://wcc2013.info/de/de/resources/pilgrimage-to-busan.

Neue Bücher

ZUM ZWEITEN VATICANUM

Wolfgang Thönissen, Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius, Leipzig/Paderborn 2013. 260 Seiten. Pb. EUR 24,90.

Dem engagierten Direktor des Paderborner Johann-Adam-Möhler-Instituts, Wolfgang Thönissen, ist es gelungen, eine übersichtlich strukturierte Studie in das gegenwärtige ökumenische Gespräch einzubringen. In sieben in sich geschlossenen Kapiteln greift er darin Fragen auf, die dem ökumenischen Denker und Pragmatiker immer wieder gestellt werden. Das gibt dem Buch eine hilfreiche Zielbestimmung gerade für den Dialog mit interessierten Protestanten. Thönissen behandelt: (1) Die Entdeckung der Ökumene in der katholischen Kirche, (2) Offenbarung und Rechtfertigung, (3) Sein, Existenz und Sendung der Kirche, (4) Kirche und Kirchengemeinschaft, (5) Amt und Ämter in der Kirche, (6) Freiheit und Person (Religionsfreiheit) und zusammenfassend: (7) Die Kirche unter dem Wort Gottes. Diese offensichtlich aus Vorträgen hervorgegangenen Kapitel werden verbunden durch eine Einführung (14?43), die gleichsam die Klammer für die folgenden Kapitel bildet.

Der Leser spürt Seite für Seite, wie Thönissen bemüht ist, Türen für den zwischenkirchlichen Dialog zu öffnen. Seinen protestantischen Partner sieht er vorwiegend in der Theologie und Praxis der lutherischen Kirche, was dem Bild des Protestantismus eine gewisse Einseitigkeit verleiht, aber sowohl vom Ansatz lutherischer Theologie sowohl als auch von der Möglichkeit eines verbindlichen Dialogs verständlich ist. Die Vereinigte Evangelische-Lutherische Kirche ist ein gewichtiger Gesprächspartner mit einer entsprechenden Kommission, während EKD, Reformierte und Unierte bisher keine innerdeutschen Organe eingesetzt zu haben scheinen, die zu verbindlichen Verhandlungen berechtigt sind.

Eine herausragende Bedeutung gewinnt die Publikation dadurch, dass der Autor sich nicht darauf beschränkt, die ökumene-relevanten Konzilsbeschlüsse auf die Zukunft hin zu interpretieren. Er entwickelt immer wieder eigene Vorstellungen, die zur Diskussion über weiterführende Schritte auf dem Weg zur Einheit einladen. Solche Überlegungen sind zu ganz unterschiedlichen, auch bis heute strittigen Themen, vorgelegt. Thönissen wird nicht in allen seinen Thesen die uneingeschränkte Zustimmung innerhalb seiner Kirche finden. Man spürt seinen Formulierungen ab, wie er beide Dialogseiten, also nicht nur die Protestanten, für

eine Gesprächsoffenheit über konkrete Themenfelder zu gewinnen bemüht ist.

Wer an einem theologischen Dialog interessiert ist, der über die populären, öffentlich immer wieder gehörten Forderungen z. B. nach der Gewährung von Eucharistiegemeinschaft hinausgeht, findet hier fundierte Anregungen. In Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen oder in ökumenisch ausgerichteten theologischen Arbeitsgemeinschaften kann es lohnend sein, Kapitel für Kapitel zu diskutieren. Integrierte Thesen für weiterführende Gespräche mit allen Konfessionen werden reichlich geboten.

Natürlich schreibt Thönissen aus katholischer Perspektive. Das muss er auch, wenn es einen lebhaften Dialog geben soll. Manchmal wirft er durch pointierte Standpunkt auch Fragen auf. In seiner historischen Einordnung ist er, wie schon in früheren Publikationen, bemüht, den Beitrag der römisch-katholischen Kirche an der Ökumene nachzuweisen. Wenn er z. B. schreibt: „Die ökumenische Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist katholischerseits von einigen Pionieren mitgetragen und mitgestaltet worden“ (46, 48), dann ist das ein sehr weitgehender Anspruch, der erhärtet wird, indem der Autor die ökumenische Bewegung als eine „weithin marginale Vorgeschichte zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ interpretiert. Thönissen nimmt u. a. die Ergebnisse einer Studie von Jörg Ernesti (Ökumene im Dritten Reich, 2007) in Anspruch. Mir kommt es vor, als würde das Gebäude einer Weltkirche auf der nach unten gerichteten Spitze eines Dreiecks stehen. Was werden die Lateinamerikaner, was die Afrikaner und Asiaten zu diesen lokalen, nicht immer autorisierten Begegnungen in einzelnen deutschen Städten sagen? Ich werde das Gefühl nicht los, dass der geschätzte Autor das Haus einer weltweit agierenden Kirche durch das deutsche Fenster betrachtet, besonders wenn ich an die offiziellen päpstlichen Stellungnahmen und selbst die Verbote zur Teilnahme von Priestern und Ordensleuten für Amsterdam 1948 und Evanston 1954 denke.

Besonders kongregationalistisch orientierte Freikirchler werden sich über das Kapitel zur Religionsfreiheit und besonders deren Bemühung um die Interpretation vergangener Zeiten wundern. Aber sie werden auch Fragen stellen. Der Ökumeniker Thönissen legt – leider am Beispiel der ACK in Baden-Württemberg und nicht an der viel wichtigeren Magdeburger Erklärung von 2007 – dar, dass es zu einer vollen gegenseitigen Anerkennung der *rite* vollzogenen Taufen gekommen ist. Das betrifft Orthodoxe Kirchen, die Selbständige Ev.-Luth. Kirche (SELK), die Methodisten und die Landeskirchler. Natürlich werfen solche ökumenischen Fortschritte auch neue Fragen auf. Wenn die gegenseitige Anerkennung „über einen ökumenischen Höflich-

keitsakt hinausgeht und […] eine ekklesiologische Grundaussage darstellt" – wie es unter Bezugnahme auf die Enzyklika „Ut unum sint" (Johannes Paul II., 1995) sagt (159), dann stellt sich die theologische Frage, ob die fraglos *rite* vollzogenen Taufen solcher Kirchen, die der Magdeburger Erklärung aus für sie grundlegenden theologischen Gründen nicht beitreten konnten, einseitig anerkannt werden müssten. Die gültig in den Gemeinden, welche die Glaubenstaufe praktizieren, vollzogenen Taufhandlungen müssten für die Anerkennung genügen. Die gegenseitige Anerkennung kann im Vergleich mit der Taufe nicht höher gewichtet werden. Man muss bedenken, dass auch die anderen Kirchen, deren Taufen von der römisch-katholischen Kirche seit 2007 als vollgültig offiziell anerkannt werden, diese Anerkennung im Sinne einer verwirklichten Kirchengemeinschaft ja auch (noch) nicht zuerkannt bekommen haben.

Dieses Beispiel zeigt, wie es zu Engführungen kommen kann, wenn man in einer protestantischen Konfession das gesamte protestantische Gegenüber sieht. Es zeigt aber auch, dass es weiterführende Modelle punktueller Anerkennung geben können muss.

Schließlich noch ein beispielhafter Hinweis auf sprachliche Gewichtungen. Entspricht es der historischen und gegenwärtigen Wirklichkeit, wenn die zwischenkirchlichen Dialoge „rund um die Welt *von Rom aus* geführt werden"? (49) Oder sind es Dialoge, die *par cum pari* als Begegnung Gleichgestellter „*zwischen* der katholischen Kirche und den getrennten Kirchen und Gemeinschaft" geführt werden? Eine andere Sprachregelung hat mehr einen grundsätzlichen Charakter. Es gibt nicht wenige Protestanten, die sich als Teil der einen „katholischen" Kirche verstehen und auch daran interessiert wären, es im Credo entsprechend zu bekennen. Solange aber durch den Gebrauch von „katholisch" die „römisch-katholische Kirche" als eine einzelne Konfesssionskirche gemeint ist, bleibt dieser zentrale ökumenische Begriff konfessionell besetzt und schließt wünschenswerte Entwicklungen aus.

Insgesamt wiederhole ich: das anregende Buch gibt reichlich Impulse für ein weiterführendes theologisches Gespräch, wie es für die weitere ökumenische Entwicklung unverzichtbar ist.

Karl Heinz Voigt

WEITERE BÜCHER ZUM THEMA:

Josef Dirnbeck, Anstoß in Rom: So war das mit dem Konzil. 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil. Tyrolia Verlag, Innsbruck ^{2}2012. 104 Seiten. Pb. EUR 12,95.

Thomas Franz/Hanjo Sauer, Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1 Profilierungen. Band 2 Diskursfelder:

Glaube in der Welt von heute. Echter Verlag, Würzburg 2006, 2 Bde., 599 + 554 Seiten. Gb. EUR 78,–.

Kardinal Kurt Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Verlag Sankt Ulrich, Augsburg 2012. 160 Seiten. Gb. EUR 19,95.

Martin Leitgöb, Dem Konzil begegnen: Prägende Persönlichkeiten des II. Vatikanischen Konzils. Topos Verlag, Kevelaer 2012. 192 Seiten. Kt. EUR 9,90.

Ralf Miggelbrink, 50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche. Verlag Schöningh, Paderborn 2012. 220 Seiten. Kt. EUR 29,90.

Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Verlag Topos, Kevelaer 2011. 451 Seiten. Kt. EUR 12,90.

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Verlag Herder, Freiburg i. Br. ^{35}2008. 775 Seiten. TB. EUR 22,–.

Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften: Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung ? Vermittlung – Deutung, 2. Teilband. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2012. 640 Seiten. Gb. EUR 60,–.

Theodor Schneider (Hg.), Die aufgegebene Reform. Vergessene Impulse und bleibender Auftrag des Zweiten Vatikanums. Matthias Grünewald Verlag, Mainz ^{2}2012. 208 Seiten. Kt. EUR 17,99.

Martin Stuflesser (Hg.), Sacrosanctum Comcilium: Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzil. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2011. 136 Seiten. Pb. EUR 24,95.

Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Erweiterte und aktualisierte Auflage. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2013. 760 Seiten. Gb. EUR 24,99.

GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Walter Klaiber (Hg), Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2012. 175 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Bei der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) wurde formuliert, „die beiden Dialogpartner verpflichten sich, das Studium der biblischen Grundlagen der Lehre von der Rechtfertigung fortzuführen und zu vertiefen“ (Offizielle Feststellung 3). In der GER selbst war die biblische Begründung sehr knapp geblieben, man stützte sich

auf einschlägige exegetische Untersuchungen und die vielfältigen Dialogdokumente, die die Basis für die gemeinsame Aussage bildeten. Doch es war offensichtlich, dass die biblische Begründung vertieft werden musste, nicht zuletzt um der Rezeption in den Gemeinden willen.

Als man diese Arbeit kirchenamtlich in Angriff nahm, war die Basis derer, die die GER trugen, breiter geworden. 2006 hatte sich der Weltrat Methodistischer Kirchen der GER angeschlossen. Und auch die Reformierten Kirchen, die in voller Kirchengemeinschaft mit den Lutherischen Kirchen stehen, fühlten sich herausgefordert. So haben der Lutherische Weltbund, der Päpstliche Rat für die Einheit der Christen, die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und der Weltrat Methodistischer Kirchen beschlossen, ein gemeinsames Dokument über die biblischen Grundlagen der Rechtfertigungslehre und ihre systematischen Implikationen zu erstellen. Die internationale Arbeitsgruppe unter der Leitung des emeritierten Bischofs der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Dr. Walter Klaiber, tagte drei Mal im Plenum (2008 in Rom, 2010 in Louisville, Kentucky, 2011 in Wittenberg). Das erstellte Dokument wird von allen Mitgliedern der Arbeitsgruppe gemeinsam verantwortet, wurde aber nicht in der Weise von den Kirchen rezipiert, wie die GER.

Dieses Dokument folgt den Leitlinien: Es setzt nicht an bei den Kontroversen des 16. Jahrhunderts, sondern bei den biblischen Büchern beider Testamente in ihren je eigenen Kontexten. Es stellt das neutestamentliche Christuszeugnis ins Zentrum der Überlegungen und versteht die paulinischen Aussagen zur Rechtfertigung von der Missionssituation des Völkerapostels her. Die biblischen Aussagen zur Gerechtigkeit Gottes sollen Möglichkeiten für einen jüdisch-christlichen Dialog eröffnen, sie werden zur Reich-Gottes-Botschaft als der Mitte der Verkündigung Jesu in Beziehung gesetzt. Die diachrone und synchrone Vielfalt der biblischen Zeugnisse von Gottes Gerechtigkeit und der Botschaft vom Reich Gottes in Jesus dem Christus macht einen Blick auf die hermeneutischen Fragestellungen der Schriftauslegung und damit auf das Verhältnis von Schrift und Tradition notwendig.

Nach einer kurzen Einführung in die Entstehung des Textes werden in den Abschnitten 2 und 3 hermeneutische Fragen angesprochen. Während unterschiedliche Formen der Schriftauslegung in der Reformationszeit und in den Konfessionskirchen sich einfachhin in Übereinstimmung mit der Schrift sahen, wurde durch die neuzeitliche Exegese die Vielfalt der biblischen Theologien ebenso unabweisbar wie die Erkenntnis, dass die jeweiligen konfessionellen „Traditionen nicht einfach und vollständig

die Bedeutung der biblischen Texte wiedergeben“ (48). Die jeweiligen Schwerpunktsetzungen können sich aber als gegenseitige Bereicherung und Weiterentwicklung des biblischen Zeugnisses verstehen und anerkennen, sie können als „Mehrwert an Bedeutung“ (surplus of meaning) rezipiert werden (47). (In dieser Aussage trifft sich das Dokument mit der DÖSTA Studie: Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hg. v. U. Swarat/J. Oeldemann/D. Heller [Beiheft zur ÖR 78], Frankfurt 2006.) Das bedeutet nicht, dass jegliche Interpretation der Schrift mit der biblischen Botschaft in Einklang steht. Um Kriterien zu gewinnen, setzt sich das Dokument das Ziel, in ökumenischer Verantwortung „ein gemeinsames Verständnis der biblischen Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Menschen zu gewinnen“ (50).

Ein 4. Abschnitt untersucht die Frage nach Gottes Gerechtigkeit im AT (sedaqah) und zieht dabei eine Reihe von Begriffen aus dem im Kontext von Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit des Volkes heran (Treue, Güte, Recht, Hilfe, Wahrheit). Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass Christen aus dem AT „viel über Gerechtigkeit lernen und verstehen können“ (80). Insbesondere wird deutlich, dass sich die ntl. Aussagen über die Rechtfertigung an drei atl. Texte als Schlüsselstellen anschließen: Gen 15,6, Hab 2,4 und Jes 28,16 (87 f). Von ihnen her entwickelt besonders Paulus die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders.

Ein 5. Abschnitt thematisiert die ntl. Botschaft von der Rechtfertigung, wie sie Paulus in Gal, Phil und Röm formuliert. Hier kann sich der Text auf eingehende wissenschaftliche Untersuchungen stützen, die aber zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen gekommen sind. Dies wird in Beziehung gesetzt zur Soteriologie in den deuteropaulinischen Schriften, im Matthäus-Evangelium, in den johanneischen Schriften und im Jakobusbrief. Bei allen offensichtlichen Differenzen kommt das Dokument zu dem Ergebnis, dass „eine tiefe Übereinstimmung zwischen der paulinischen Theologie und dem grundlegenden Evangelium Jesu Christi“ besteht (155 f), wie es in den verschiedenen ntl. Theologien repräsentiert wird, und dass sich dabei „die Rechtfertigungslehre als ‚Herz und Leitstern‘ für unsere Auslegung des Evangeliums“ erweisen kann (157). Die Rechtfertigungslehre erschließt damit, so wird im abschließenden 6. Abschnitt festgehalten, „das soteriologische Herzstück der biblischen Botschaft“ (162).

Das Dokument versteht sich als exegetische Besinnung im ökumenischen Rahmen. Dass eine solche möglich wurde, überrascht zunächst noch nicht. Es ist weithin

anerkannt, dass Differenzen in der Schriftauslegung kaum noch entlang der konfessionellen Trennlinien verlaufen. Gewichtiger erscheint es, dass in diesem Text auch die hermeneutischen Überlegungen, einschließlich der Problemstellung von Schrift und Tradition, gemeinsam formuliert werden konnten. In diesem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung, dass die Aussagen der GER über die Lehre von der Rechtfertigung als Kriterium evangeliumsgemäßer Verkündigung, an der sich viele der Kontroversen entzündet hatten, hier aus exegetischer Sicht eine Bestätigung finden. Diese Konzentration der Soteriologie auf die Lehre von der Rechtfertigung führt, wie das Dokument festhält, nicht zu einer Abschottung der christlichen Botschaft, sondern öffnet die Möglichkeit für das jüdisch-christliche Gespräch ebenso wie für den Dialog mit anderen Glaubensüberzeugungen, weil sie die „bedingungslose Gnade Gottes" für alle Menschen verkündet.

Diese exegetisch-ökumenische Studie kann dazu beitragen, dass die befreiende biblische Botschaft erneut in das Zentrum der kirchlichen Verkündigung tritt, weil sie offenkundig macht, „dass auch in unserer Zeit die Rechtfertigungsbotschaft von entscheidender Bedeutung für die Menschen ist" (166).

Peter Neuner

METHODISTISCH–RÖMISCH-KATHOLISCHER DIALOG

Christoph Raedel (Hg), Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene. Edition Ruprecht, Göttingen 2011. 252 Seiten. Pb. 23.90 EUR.

Die katholische Kirche hat sich in ihren ökumenischen Bemühungen auf bilaterale Dialoge konzentriert. Dies hat Vor- und Nachteile. Einerseits können sie leichter kirchliche Anerkennung finden und praktische Konsequenzen zeitigen als multilaterale Gespräche. Andererseits haben so die Aktivitäten des ÖRK in der katholischen Kirche weniger Gewicht gefunden. Zudem besteht die Gefahr, dass die kleineren, eventuell regional begrenzten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht angemessen beachtet werden. Faktisch sind in der ökumenischen Diskussion vor allem die Dialogpapiere mit den (bei uns) großen Kirchen präsent: die Dialoge mit den Orthodoxen Kirchen, die ARCIC-Papiere mit der Anglikanischen Gemeinschaft, die Dialoge mit den Lutheranern und hier vor allem die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung (GER). Andere Dialoge sind zwar sorgfältig dokumentiert, werden aber in der Öffentlichkeit und auch in der theologischen Arbeit wesentlich weniger beachtet.

Schon darum ist es zu begrüßen, dass im vorliegenden Band die Gespräche der methodistischen Kirche mit der römisch-katholischen Kirche auf Weltebene vorgestellt, gewürdigt und in einem wichtigen Zwischenergebnis dokumentiert werden. Diese Gespräche sind in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Die methodistischen Kirchen gehören auf europäischer Ebene der GEKE an, also jenen evangelischen Kirchen, die auf der Basis der „Leuenberger Konkordie" volle gegenseitige Kirchengemeinschaft erklärt und aufgenommen haben. Insofern sind in den Dialogen mit den Methodisten auch die anderen evangelischen Kirchen mit im Boot.

Zudem hat der Weltrat Methodistischer Kirchen (WMC) den Beitritt zur GER erklärt. Dies ist insofern bedeutsam, als der Methodismus der Heiligung und darin dem aktiven Engagement seiner Mitglieder und seiner Gemeinden und dem Einsatz in sozialen Belangen großes Gewicht beimisst und insofern dem katholischen Ansatz näher steht als das klassische Luthertum. Im vorliegenden Band wird in den Beiträgen von Manfred Marquardt und Burkhard Neumann die ökumenische Bedeutung dieser Entscheidung des WMC umrissen. In den Fragen der Kirchenstrukturen und des Amtes ist der Methodismus offen, weil er sich selbst weithin pragmatisch organisiert hat und katholische Vorstellungen akzeptieren kann, wenn sie sich als für die Verkündigung der Botschaft und die Heiligung der Gläubigen als hilfreich erweisen. Als für das Kirchesein verbindlich werden derartige Strukturen dagegen nicht erachtet.

Eine Besonderheit stellt die Tatsache dar, dass der Methodismus nicht aus einem Konflikt mit der katholischen Tradition, sondern als Reformbewegung aus dem Anglikanismus hervorgegangen ist. Folglich wurde er nie von Rom verworfen, es gibt keine Anathemata oder Lehrverwerfungen, die überwunden oder als nicht (mehr) treffend oder als nicht kirchentrennend erwiesen werden müssten. Darum konnten beide Seiten weithin unbelastet ihre Gemeinsamkeiten entdecken und Fortschritte auf dem Weg zur Einheit formulieren.

Die Dialoge zwischen beiden Kirchen haben inzwischen eine mehr als 40-jährige Geschichte. Diese wird im vorliegenden Band vor allen in den Beiträgen von Christoph Raedel aus methodistischer und Johannes Oeldemann aus katholischer Perspektive beleuchtet. Geoffrey Wainwright gibt eine Einführung in die Hermeneutik dieser Gespräche, während Thomas Gerold Überlegungen für das konkrete Zusammenleben anstellt und Anregungen für praktische Schritte formuliert.

Diese Beiträge zielen auf die Erklärung der Dialogkommission von Seoul (2006) unter dem Titel „Die Gnade, die euch in Christus gege-

ben ist“. Dieses Dokument wird hier erstmalig in deutscher Sprache veröffentlicht (154–242), es versteht sich als Ertrag der sehr präzise strukturierten Dialogbemühung.

Die Gesprächsrunden erstreckten sich jeweils auf fünf Jahre und wurden mit zusammenfassenden Berichten abgeschlossen (Denver 1971, Dublin 1976, Honolulu 1981, Nairobi 1986, Singapur 1991, Rio de Janeiro 1996, Brighton 2001, Seoul 2006).

Die ersten dieser Berichte zeigten die Bemühung, sich gegenseitig kennen zu lernen, insbesondere zu verstehen, dass der Methodismus mehr durch konkrete Lebensvollzüge und seine Frömmigkeitspraxis bestimmt ist, als durch theoretische Konzeptionen und dass persönliche Erfahrungen eine Prävalenz haben gegenüber dogmatisch verbindlichen Lehren. Das Gebet, das Kirchenlied sind wichtige Quellen der Botschaft und der missionarischen Verkündigung. Das bedingte eine große Vielfalt in der Gestalt und in den Strukturen methodistischer Gemeinden.

In einer zweiten Phase der Gespräche kamen mehr und mehr die klassischen Themen ökumenischer Theologie auf die Tagesordnung: die Frage nach der Kirche und ihren Strukturen, Amt, Ordination, Bischofsamt und Sukzession, Schrift und Tradition, die Stellung der Laien, die Theologie der Sakramente, Eucharistie und Eucharistiegemeinschaft, Realpräsenz, Modelle kirchlicher Einheit und Gemeinschaft, Petrusamt. Dabei bemühte man sich, nicht allein die offensichtlichen Kontroversen zu umschreiben, sondern das dahinter stehende Anliegen und den Sinn der jeweiligen Position zu verdeutlichen.

Diese Offenheit führte zu einer dritten Phase, die mit der Erklärung von Seoul (2006) eröffnet ist. Hier bemüht man sich, die gewonnenen Erkenntnisse in die Praxis umzusetzen. Die Differenzen zwischen den beiden Traditionen werden nicht bestritten, aber sie werden als unterschiedliche Gaben des Heiligen Geistes an die Kirchen verstanden. Was bisher die Trennung legitimierte, soll, wie aus der Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. zitiert wird, zu einem „wechselseitigen, fruchtbaren ‚Austausch von Gaben‘ zwischen uns“ werden. (Nr. 14). Darin wird die Erklärung recht konkret. Die Methodisten können nach Aussagen dieses Dokuments die römisch-katholische Kirche „als eine wahre Kirche anerkennen“ (Nr. 107), deren ordinierte Amtsträger „als Bevollmächtigte Gottes“ sehen, die „einen authentischen Dienst an Wort und Sakrament ausüben“ (108), sie können Taufe und Eucharistie als Gnadenmittel verstehen, in denen Gott gegenwärtig und wirksam ist (109). Sie können die Kirche auch als universale Größe sehen, in der episkopé und ein universaler Petrusdienst als Zentrum

der Einheit ihren Platz haben können. Die Methodisten ihrerseits bringen als Gaben ein die Bedeutung von Laien, die Anteil haben an der Leitung der Gemeinden, die Ordination von Frauen und Männern für alle Aufgaben in der Kirche, die Vorläufigkeit und Veränderlichkeit von Kirchenordnungen, die Bedeutung der persönlichen Erfahrung, die Offenheit für die Gegenwart des Heiligen Geistes in unterschiedlichen kirchlichen Formen, die Bedeutung des Wortes, der Andacht, der Liturgie neben dem Sakrament, der Kirchenlieder als Quellen praktischer Theologie, die Verwirklichung kirchlicher Existenz in kleinen Gruppen und Hauskreisen.

Aus katholischer Perspektive wird im Dokument von Seoul festgehalten, dass die methodistischen Kirchen als Mittel des Heils gewürdigt werden, Katholiken könnten die Bedeutung von Kleingruppen und ihre soziale Verpflichtung ernst nehmen, sich verstärkt der ökumenischen Verpflichtung öffnen, in Liturgie, Schriftlesung, Kirchenlied eine reale Gegenwart des Geistes Gottes erkennen. Katholiken ihrerseits haben, so wird betont, eine ausgearbeitete Ekklesiologie und ein Verständnis von Bischofsamt, Ordination und Petrusdienst zu bieten, die die methodistische Theologie bereichern könnten. Ein rechtes Verständnis der Sakramente, einschließlich von Realpräsenz und Opfercharakter der Eucharistiefeier könnten die methodistische Frömmigkeit erweitern. In mehreren Anläufen werden die in diesem Austausch wirksamen Gaben und Möglichkeiten in konkrete Anregungen für die Praxis übersetzt (Nr. 148–152 und öfter).

Der methodistisch/römisch-katholische Dialog, wie er hier dargestellt wird, nimmt in der Kontinuität und Zielgerichtetheit seiner Arbeit, in den Fortschritten im gegenseitigen Verstehen und in der Konkretheit seiner praktischen Vorschläge eine Sonderstellung unter den bilateralen Dialogen ein. Gerade das Dokument von Seoul könnte sich auch für andere Dialoge als fruchtbar erweisen. Die im vorliegenden Band diesem Text vorausgeschickten Studien sind bestens geeignet, diesen Ertrag eines mehr als 50-jährigen intensiven Dialogprozesses recht zu lesen und in seiner Dynamik zu würdigen.

Peter Neuner

MESSIANISCHE ETHIK

John Howard Yoder, Die Politik Jesu. Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2012. 309 Seiten. Pb. EUR 19,90.

Dieses Buch des amerikanischen mennonitischen Theologen John Howard Yoder (1927–1997), dessen erste deutsche Übersetzung 1981 erschien, bedarf eigentlich keiner würdigenden Besprechung mehr. Es ist in den vierzig Jahren seit seinem ersten Erscheinen in den USA (1972) nicht nur in der

englischsprachigen Welt, sondern auch in der deutschen Diskussion längst zu einem Klassiker geworden. Allerdings sind die ersten Ausgaben inzwischen vergriffen und so hat sich John H. Yoder 1994 entschlossen, eine überarbeitete Neuausgabe vorzulegen. Sie ist im zentralen Textbestand sehr weitgehend identisch mit der ersten Ausgabe. Allerdings hat der Autor jedem der 12 Kapitel einen Anhang zugefügt, in dem er auf Kritiker antwortet und die inzwischen weitergegangene Forschung aufnimmt. Sehr hilfreich ist auch die am Ende des Buches abgedruckte Liste der vom Autor verwendeten Literatur, in die auch neuere Publikationen aufgenommen wurden. Es ist diese vom Autor selbst bearbeitete Neuausgabe, die jetzt in der deutschen Übersetzung – wie schon 1981 – von Wolfgang Krauß vorliegt. Zusätzlich zu den schon in der ersten Ausgabe enthaltenen Vorworten vom Autor selbst und von Jürgen Moltmann sind dieser Neuausgabe ein zweites Vorwort des Autors und eines von Seiten des deutschen mennonitischen Theologen Fernando Enns beigegeben.

Statt einer ausführlichen Darstellung und Würdigung der Untersuchung von John H. Yoder sei hier die Einschätzung zitiert, die Fernando Enns in seinem Vorwort formuliert. Er sieht den Grund für den starken Einfluss, den dieses Buch bis heute ausübt, darin, „dass Yoder in unvergleichlicher Einfachheit die These vertritt, dass das Leben und die Lehre Jesu relevant sind für die sozialpolitische Gestaltung der Gesellschaft. Wer Christus bekennt und die Wahrheit des Hereinbrechens seines Reiches glaubt, findet in den Zeugnissen des Neuen Testaments einen deutlich vorgezeichneten
Aufruf zum Leben einer entsprechenden ‚messianischen Ethik'"… Er [scl. Yoder] behauptet schlicht: „Das Evangelium von Jesus Christus ist eine Einladung zur Teilhabe am Reich Gottes. Die Annahme dieser Einladung verwirklicht sich in der konkreten Nachfolge Christi, die sich in jedem gegebenen und vorfindlichen politischen Kontext zuerst von dieser Größe ausgerichtet weiß. Das findet seine Entfaltung in der aktiven (!) Gewaltfreiheit, der Relativierung aller politischen Kräfte und Mächte sowie einer stets kritischen Solidarität gegenüber jeder Form von Regierung" (IX).

Viele der von Yoder gegen die seiner Zeit vorherrschende exegetische und theologische Tradition formulierten Interpretationen der synoptischen Evangelien und der Paulus-Briefe sind inzwischen durch die sozialgeschichtliche Auslegung der biblischen Schriften bestätigt und vertieft worden. Was sein Buch auch heute noch zu einer anregenden und herausfordernden Lektüre macht, ist sein Versuch, die Grundlinien einer „messianischen Ethik" als Praxis der Nachfolge Jesu auszuziehen. Die Kapitel über „die

Möglichkeit gewaltfreien Widerstands“ (5), über „Christus und Macht“ (8), über „revolutionäre Unterordnung“ (9), sowie über den „Krieg des Lammes“ (12) haben an Aktualität für die heutige kirchliche und ökumenische Diskussion nichts verloren. Sie bieten nach wie vor die überzeugendste Formulierung der friedenskirchlichen ethischen Position, deren Bedeutung für die ökumenische Suche nach Grundlagen einer politischen Ethik dank der Impulse von Yoder unübersehbar geworden ist.

Konrad Raiser

ÖKUMENISCHE DISKUSSION ZUR TAUFE

Dagmar Heller, Baptized Into Christ. A Guide to the Ecumenical Discussion on Baptism. WCC Publications, Genf 2013. ISBN: 978-2-8254-1577-1. 275 Seiten. Pb.

Um es gleich mit einem Wort zu sagen: Dagmar Heller hat ein sehr schönes Buch geschrieben. Es ist entstanden aus dem akademischen Unterricht am Ökumenischen Institut in Bossey, das dem Ökumenischen Rat der Kirchen zugeordnet ist. Hier kommen jährlich Studierende der unterschiedlichen kirchlichen Traditionen und aus allen Kontinenten zusammen, um sich mit den ökumenischen Fragen zu beschäftigen. Für viele ist das die Erstbegegnung mit konfessionellen Besonderheiten, die sie aus ihren Heimatländern nicht kennen. Die Taufe gehört zu den zentralen multilateral und bilateral diskutierten Dialogthemen und ist folglich auch Bestandteil der interkonfessionellen und internationalen Lernsituation in Bossey. Der Rezensent hat mit Freude zur Kenntnis genommen, dass Dagmar Heller sein Buch über die Taufe (Ökumenische Studienhefte 5, Göttingen 1996) hilfreich fand und darauf aufbaut. Die seither weitergeführten Dialoge und viele weitere Aspekte liefert das Buch.

Es ist ebenso einfach wie konsequent-logisch in fünf Kapiteln aufgebaut. Nach Vorwort und kurzer Einführung kommen im ersten Kapitel die unterschiedlichen konfessionellen Positionen zur Sprache (1–42). Dabei unterscheidet die Autorin zwischen Kirchen, die der Säuglingstaufe den Vorzug geben (*paedobaptist churches*) und solchen, die nur die Gläubigentaufe praktizieren (*credobaptist churches*) und fragt anschließend nach den Konsequenzen für eine gegenseitige Anerkennung der Taufe. Diese gegenseitige Anerkennung ist für sie „eines der wichtigsten Ziele des ökumenischen Dialogs“ (XIII). Im zweiten Kapitel (43–101) beschäftigt sie sich mit der Taufe in historischer Perspektive, wobei sie fünf Unterkapitel bietet: die neutestamentliche Zeit, die Alte Kirche, das Mittelalter, die Reformationszeit und die Entwicklungen bis zur Gegenwart.

Das dritte Kapitel ist der ökumenischen Diskussion in multilate-

ralen Dialogen und in internationalen bilateralen Gesprächen gewidmet (103–159). Das vierte Kapitel beleuchtet die Taufe innerhalb theologischer Kontroversen. Zur Sprache kommen: die Säuglingstaufe, die Taufe zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Kirchen, die Geisttaufe, die Taufformulare, die Frage der Immersion, Affusion oder Besprengung, die „neue" Kontroverse über die Inkulturation der Taufe und die „neue" Herausforderung der Taufe als Eingang in die Ortsgemeinde. Im fünften Kapitel geht es um die Möglichkeiten der gegenseitigen Anerkennung der Taufe, wie sie sich aus multilateralen sowie bilateralen Entwicklungen ergeben und schließlich um Perspektiven für eine weiterführende Arbeit an dem Thema. Eine Bibliographie, ein Glossar und ein Index beschließen das Buch.

Diese knappe Übersicht zeigt, dass das Buch alle wesentlichen historischen und ökumenischen Fragen im Zusammenhang mit der Taufe entfaltet. Dabei ist besonders die Klarheit der Gedankenführung und die Vielzahl der Perspektiven hervorzuheben. Durch Hellers Darlegungen erhalten die Leser(innen) Einblicke in die Tiefe und Brisanz des ökumenischen Gesprächs über die Taufe. Zugleich wird deutlich, dass die Tauffrage viel komplexer ist, als es die Pioniere der ökumenischen Bewegung und noch die Lima-Erklärung wahrhaben wollten. An dieser oder jener Stelle würde man gern mit Dagmar Heller das Gespräch aufnehmen. Denn ihre zutreffende Beobachtung, dass der konfessionelle Standpunkt auch die Exegese der Schrift zu beeinflussen vermag, trifft auch auf sie zu, wenn sie beispw. ausführlich und zustimmend Edmund Schlink mit seiner geradezu positivistisch anmutenden Verteidigung der Säuglingstaufe zitiert.

Dass der Kontroverse um die Taufform ein unterschiedliches Verständnis der Sünde (Urschuld, Erbsünde) zugrunde liegt, deutet m. E. auf die tiefer liegende Frage des freien vs. unfreien Willens hin. Zu einfach scheint die Behauptung, bei der Bekenntnistaufe spiele die Kirche/Gemeinde eine geringere Rolle als bei der Säuglingstaufe. Ihre pentekostale Quelle dafür aus dem Jahre 1912 (!) taugt nicht; denn gerade im frühen Baptismus war die „wahre" Taufe der Eingang in die „wahre" Kirche, was umgekehrt bedeutet, dass die „falsche" Taufe, als die die Säuglingstaufe galt, in die „falsche" Kirche führt. Der Taufaufschub in der Alten Kirche (Beispiel: Kaiser Konstantin) war weniger aus Furcht vor Verlust der Taufgnade aufgrund postbaptismaler Sünden bedingt (80), als vielmehr aus Furcht vor langen und unbarmherzigen Kirchenstrafen bei offenkundigen Sünden. Ob die hohe Säuglingssterblichkeit die Säuglingstaufe zur vorherrschenden, ja monopolisierten Taufart hat werden lassen, mag eine Rolle gespielt haben, war

aber sicher nicht der entscheidende Faktor. Vielmehr war hier das vor allem von Augustin aufgrund einer Fehlinterpretation von Röm 5,12 entwickelte Dogma der Erbsünde verantwortlich (gegen 81; vgl. 100), und außerdem passt die Säuglingstaufe vorzüglich zu dem Konzept einer Volks- oder Staatskirche.

Freilich bedeutet das nicht, dass *credobaptist churches* vor Fehlentwicklungen gefeit sind. Die *South-ern Baptist Convention* ist dafür das beste Beispiel. Sie hat aufgrund ihrer hohen Mitgliederzahlen in manchen südlichen Regionen der USA quasi-volkskirchliche Züge angenommen, was sich nicht zuletzt darin ausdrückt, dass das Taufalter immer weiter sinkt, so dass schon Kinder im Kindergartenalter getauft werden, was schwerlich der baptistischen Tradition entspricht. Was man jedoch auch festhalten sollte, ist die Tatsache, dass eine Reihe baptistischer Theologen der Neuzeit und Gegenwart an die Anfänge im 17. Jahrhundert anknüpft und die Bekenntnistaufe als „Sakrament" definiert. Das ist jedoch bisher nicht in offiziellen Dialogen erprobt, würde aber m. E. neue Möglichkeiten eröffnen. Ob man freilich je darin übereinstimmen wird, dass Säuglinge einen eigenen Glauben haben, wie Dagmar Heller überraschend auf 112 Anm. 20 feststellt, muss bezweifelt werden. Aus credobaptistischer Sicht muss man jedoch feststellen, dass das Neue Testament und weite Teile der Alten Kirche, dass die Taufformulare aller Kirchen bis in die jüngste Zeit und auch weite Teile der Theologenschaft darin übereinstimmen, dass das Modell der Taufe die Bekenntnistaufe ist. Trotz aller hehren Beteuerungen der kirchlichen Vertreter der Säuglingstaufe zeigt die Statistik in Ländern, in denen diese Taufform monopolartig vorherrscht, dass die überwiegende Zahl der Getauften wenig Interesse am kirchlichen Leben bekundet und dass daher das Problem für die meisten der als Säuglinge getauften Menschen offen bleibt, wie sich der „persönliche Glaube der Getauften" und das „lebenslange Hineinwachsen in Christus" zu der erfolgten Säuglingstaufe verhalten.

Erich Geldbach

Prof. Dr. Elzbieta Adamiak, Adam-Mickiewicz-Universität Posen, ul. Wieniawskiego 1, 61–712 Poznan, Polen; Dr. Clare Amos, Ökumenischer Rat der Kirchen, route de Ferney, 150, CH-1211 Genf 2; Dr. Neal Blough, Centre Mennonite de Paris, 13, rue du Val d'Osne, F-94410 Saint Maurice; Prof. Dr. Günter Eßer, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alt-Katholisches Seminar, Adenauerallee 33, 53113 Bonn; Dr. Massimo Faggioli, University of St. Thomas, Department of Theology – JRC 153, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA; Prof. Dr. Günther Gaßmann, Marienstraße 4a, 82327 Tutzing; Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelbergstraße 8, 35043 Marburg; Pfarrer Dr. Dieter Heidtmann, Evangelische Akademie Bad Boll, 73087 Bad Boll; Pfarrerin Claudia Hoffmann, Universität Basel, Theologische Fakultät, Heuberg 12, CH-4051 Basel; Frau Josefa Theresia Münch, Konrad-Adenauer-Str. 21, 88471 Laup-heim; Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten; Prof. Dr. Serena Noceti, Università degli Studi di Firenze, Piazza S. Marco, 4, I-50121 Florenz; Dr. Evgeny Pilipenko, Kyrill-und-Method's Postgraduierten- und Doktorandenschule des Moskauer Patriarchats, ul. Pjatnitzkaja d. 4/2, Stroenie 5, 115035, g. Moskau, Russland; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Bischof em. Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Domerschulstraße 19, 97070 Würzburg; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 C, 28211 Bremen; Dr. Jaroslav Vokoun, Theologische Fakultät JČU, Zentrum für ökumenische Theologie, Knežská 8, CZ-37001 České Budějovice; Prof. Dr. Myriam Wijlens, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt.

Titelbild: © KNA-Bild 13930, Urheber Ernst Herb
Papst Johannes XXIII. mit Roger Schütz, Prior der Gemeinschaft von Taizé, und Max Thurian, die als Beobachter am II. Vatikanischen Konzil teilnahmen. Mitte: Kardinal Bea, der erste Präsident des Sekretariates für die Einheit der Christen

Thema des nächsten Heftes 1/2014:

Was ist an unseren Schulen los? Religionsunterricht und Ökumene

mit Beiträgen von Johannes Ev. Hafner, Marina Kiroudi, Ulrike Link-Wieczorek, Hamideh Mohagheghi, Sabine Pemsel-Maier, Athanasios Vletsis, Wolfram Weiße

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Daniel Buda, Genf; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Stefanie Schardien, Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider, Halle-Wittenberg (Redaktion); Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main

ISSN 0029-8654
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Barbara Rudolph, Düsseldorf (presserechtlich verantwortlich, komm.)
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 2014.