Januar – März
1/2014
63. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Was ist an unseren Schulen los?
Religionsunterricht und Ökumene

mit Beiträgen von Johann Ev. Hafner, Marina Kiroudi, Petra Lenz, Ulrike Link-Wieczorek, Hamideh Mohagheghi, Sabine Pemsel-Maier, Athanasios Vletsis, Wolfram Weiße



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Ulrike Link-Wieczorek, Die Kirchen und die Konfession:
Zum konfessionellen Verständnis des
konfessionellen Religionsunterrichts 7

Sabine Pemsel-Maier, Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht:
Mehr als konfessionelle Kooperation in der Schule 27

Marina Kiroudi, Entwicklung und Praxis des
orthodoxen Religionsunterrichts in Deutschland 38

Hamideh Mohagheghi, Überlegungen
zum islamischen Religionsunterricht in Deutschland 54

Wolfram Weiße, Der Hamburger Weg eines dialogischen
„Religionsunterrichts für alle". Religionspädagogische Konzeption,
theologische Fundierung, Weiterentwicklung und
Einordnung in Europa 66

Johann Ev. Hafner und Petra Lenz, Lebensgestaltung – Ethik –
Religionskunde in Brandenburg.
Ein Fach für das postkonfessionelle Zeitalter 81

Athanasios Vletsis, Katechese oder Kulturunterricht?
Der Streit um den Religionsunterricht in Griechenland
als Beispiel der Suche nach der orthodoxen Identität
im Kontext europäischer Normen 94

Dokumente und Berichte

Das Global Ecumenical Theological Institute (GETI) – eine neue Initiative
im Ökumenischen Rat der Kirchen (**Jutta Koslowski**) 115

Blitzlichter aus Busan. Erfahrungen von zwei jungen Teilnehmenden
der Schweizer Delegation an der 10. Vollversammlung
des Ökumenischen Rates der Kirchen
(**Nadine Heimlicher und Daniel Infanger**) 119

Gott des LEBENS, weise uns den (Pilger-)WEG
zu Gerechtigkeit und Frieden!
Bericht von der 10. Vollversammlung des
Ökumenischen Rates der Kirchen
vom 29. Oktober bis 8. November in Busan, Republik Korea
(**Frank Schürer-Behrmann**) 125

**Gestern – heute – morgen, Von Personen,
Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher** 138

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser!

„Die religiöse Lage moderner Kulturen ist letztlich bunt." – Dieses Fazit von Paul Zulehner zu den Ergebnissen des Bertelsmann-Religionsmonitors 2008 trifft auch auf jenen Ort zu, der im Fokus dieses Themenheftes der Ökumenischen Rundschau steht: unsere Schulen. Die religiöse Szene in Deutschland ist in den letzten Jahrzehnten pluraler geworden. Dabei ist zum einen der Anteil der Religionslosen gestiegen, zum anderen ist das Thema „Religion" – nicht nur, aber auch durch die Diskussionen um den Islam und die Muslime in Deutschland – im öffentlichen Bewusstsein präsenter geworden. Unsere Schulen sind so zunächst ein verlässlicher Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung. Zugleich wird an ihnen aber auch die Besonderheit der deutschen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirchen/Religionsgemeinschaften unmittelbar ablesbar: jene „hinkende Trennung von Kirche und Staat", die die Religionsgemeinschaften in die Verantwortung nimmt, ihre Positionen im Wertediskurs einer pluralen Gesellschaft aktiv einzubringen und zugleich den bekenntnisneutralen Staat dazu verpflichtet, Raum für diese Aufgabe zum Wohle aller zu eröffnen, den Rahmen für diese „Dienstleistung" der Religionsgemeinschaften abzustecken und zu sichern und somit jenen, u. a. von Jürgen Habermas in den letzten Jahren verstärkt eingeforderten, gegenseitigen Lernprozess von säkularer Vernunft und Religion näher zu strukturieren, der allein dem demokratischen Verfassungsstaat als „vernunftrechtlich konstruiertem Gebäude" angemessen ist.

Für den Religionsunterricht an unseren Schulen gibt das Grundgesetz den verpflichtenden Rahmen vor: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentli-

ches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt“ (GG Art. 7, Absatz 3). Damit steht der Religionsunterricht unmittelbar an der Schnittstelle der Zuständigkeiten von Staat und Religionsgemeinschaften und damit mitten drin in einem auch politisch höchst sensiblen Feld öffentlicher Wahrnehmung, das weit über den Kreis der unmittelbar Betroffenen Relevanz hat. Gerade in den letzten Jahren bildet sich in den Diskussionen um Gestalt und Gestaltung des Religionsunterrichts der gesamtgesellschaftliche Diskurs um Stellung und Stellenwert von Religion wie dem Status der Religionsgemeinschaften in unserem Staat und damit die Frage nach der Zukunftsträchtigkeit des deutschen Modells des Religionsverfassungsrechts unmittelbar ab.

Die Beiträge im vorliegenden Heft analysieren vor diesem Hintergrund den Ist-Zustand an unseren Schulen aus je unterschiedlichen Perspektiven. Sie wollen damit zum einen zunächst Informationen bereitstellen; Informationen über das, was sich in den letzten Jahren an unseren Schulen verändert hat, was an Neukonzeptionen und Grundlagenüberlegungen im Gange ist, welche Entwicklungen auf Zukunft hin abzusehen sind und welche konzeptionellen Neupositionierungen zurzeit erarbeitet werden. Zum anderen wollen die Beiträge aber auch über Problemfelder und aktuelle Diskussionen unterrichten, um über die bloße Information hinaus eine eigene, kritische Positionierung zu ermöglichen. Ausgehend von der pluralisierten religiösen Landschaft konturiert *Ulrike Link-Wieczorek* die Konzeptionen eines konfessionell ausgerichteten Religionsunterrichts auf dem Hintergrund der je unterschiedlichen ekklesiologischen Entwürfe der beiden Hauptkonfessionen in Deutschland. Sie nimmt dabei die Neigung der Großkirchen kritisch in den Blick, den konfessionellen Religionsunterricht zum letzten Refugium einer exklusiv-konfessionellen Identitätsstiftung, ja zur „Überlebensstrategie“ der Kirchen zu stilisieren und dabei zum einen die notwendige Unterscheidung von Katechese und schulischem Unterricht leichtfertig einzukassieren und zum anderen über die gleichfalls plural und damit postkonfessionell geprägte Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler einfach hinwegzugehen. Der Beitrag von *Sabine Pemsel-Maier* stellt das Projekt eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts vor: „Katholische und evangelische Lehrkräfte verantworten gemeinsam Projekte, halten Schulgottesdienste, arbeiten zusammen in der Fachschaft, tauschen Unterrichtsmaterialien aus, sprechen sich in der Jahresplanung ab, laden sich zu bestimmten Themen wechselseitig in den Unterricht ein, lehren im Team-Teaching und anderes mehr, gewähren sich gegenseitig Gastfreundschaft“ (S. 27). In manchen Teilen unseres Landes vielleicht eher der Not gehorchend bzw. pragmatischen Überlegungen folgend, stellt er –

wie die Analyse des baden-württembergischen Modellversuchs zeigt – doch so etwas wie eine reife Frucht gewachsener ökumenischer Beziehungen und gegenseitiger Öffnung dar, die zeigt, dass ein durchaus bekenntnisgebundener Religionsunterricht auch jenseits kontroverstheologischer Verengungen möglich ist. *Marina Kiroudi* wirft aus der Perspektive einer Minderheitenkirche in Deutschland einen Blick auf die gängige Praxis. Kleine Klassenverbände, ungewöhnliche Unterrichtsbedingungen außerhalb der regulären Ordnung der Schule und des Schulprogramms, das Angebot eines Religionsunterricht jahrgangsstufen- und schulübergreifend am Nachmittag, da er sonst gar nicht realisierbar wäre – all das kennzeichnet die Situation des orthodoxen Religionsunterrichts an unseren Schulen. Die an den beiden Großkonfessionen orientierte Praxis erschwert es kleineren Kirchen, ihren Platz an der Schule zu finden. *Hamideh Mohagheghi* skizziert in prägnanter Weise die Diskussionen um die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland und die aktuell laufenden Modellversuche. Auch in ihrer Analyse wird deutlich, wie stark das grundgesetzlich abgesicherte Modell des Miteinanders von Staat und Religionsgemeinschaften noch durch ein traditionelles Staats-(christliche)Kirchen-Verhältnis geprägt ist, das es anders strukturierten Religionsgemeinschaften mitunter auch erschwert, die ihnen vom deutschen Staat eingeräumten Rechte adäquat umzusetzen. Der Weg, den die islamischen Gemeinschaften zurzeit bei uns einschlagen, ist zwar ein pragmatischer, aber dennoch auf Zukunft hin Erfolg versprechender. Zwei Modellentwürfe ganz anderer Art kommen in den Beiträgen von *Wolfram Weiße, Johann Hafner* und *Petra Lenz* zur Sprache. Wolfram Weiße skizziert jenen religionspädagogischen Entwurf, der auf die zunehmende Pluralisierung der religiösen Lebenswelten als erster reagiert hat, den Hamburger Weg des dialogischen „Religionsunterrichts für alle“. Dabei stehen Entstehungsgeschichte und theologische Basis ebenso im Fokus der Darstellung wie die aktuellen Veränderungen und das auch international orientierte Entwicklungspotential. Johann Hafner und Petra Lenz nehmen ihrerseits Entstehung und Entwicklung des Faches LER in den Blick. In ihrer Analyse dieses „Faches für die postchristliche Situation“ (S. 85) spielen nicht nur der historische Entstehungshintergrund der religiösen Sondersituation der östlichen Bundesländer eine Rolle, sondern auch grundlegende fachdidaktische Überlegungen, die die Konturen von LER gegenüber einem eher philosophisch orientierten Fach „Ethik“ und einem explizit religionsaffinen konfessionellen Unterricht profilieren sollen. Der Beitrag von *Athanasios Vletsis,* der den Streit um den Religionsunterricht in Griechenland zum Thema macht, öffnet den Blick auf den europäischen Horizont, die Rahmenbedingungen, die die Europäi-

sche Union zum Themenfeld vorgibt, und die jeweils unterschiedlichen Herausforderungen, die damit verbunden sind. Der Beitrag rundet den Gang der Beiträge in unserem Heft noch einmal ab, denn hier werden wie in einem Spiegel die Vor- und Nachteile des deutschen Modells, aber auch die zukünftigen Herausforderungen an dieses Modell im internationalen Vergleich sichtbar. Allen Beiträgen gemeinsam ist die Sensibilität für die Herausforderungen, die mit den je unterschiedlichen Versuchen verbunden sind, Schülerinnen und Schülern mit jenen Grundkompetenzen auszustatten, die für einen angemessenen Umgang mit dem vielfältigen Phänomen der Religion im Raum von Schule und Gesellschaft, aber auch in der persönlichen Lebensgestaltung notwendig sind, ohne dem Verdacht der Indoktrination zu unterliegen, der allenfalls noch zum Repertoire eines vulgäraufklärerischen Laizismus zu zählen wäre.

Unter der Rubrik „Dokumente und Berichte" finden Sie zusätzlich zum Themenschwerpunkt des Heftes drei Berichte von der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan/Südkorea (30. Oktober bis 8. November 2013); zum einen über das in diesem Rahmen veranstaltete *Global Ecumenical Theological Institute,* einem Programm zur theologischen Bildung und für den ökumenischen Nachwuchs, aus der Feder von *Jutta Koslowski;* zum anderen zwei Überblicke über die Themen und Diskussionsschwerpunkte der Vollversammlung: erfrischend anders und mit sehr persönlichen Fragen und Eindrücken angereichert gestaltet von den beiden jungen Teilnehmenden der Schweizer Delegation *Nadja Heimlicher* und *Daniel Infanger* und der detaillierte Bericht von *Frank Schürer-Behrmann* (Mitglied des Zentralausschusses bis November 2013).

Im Namen des Redaktionsteams wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre

Johanna Rahner

Die Kirchen und die Konfession:

Zum konfessionellen Verständnis des konfessionellen Religionsunterrichts



Ulrike Link-Wieczorek[1]

Einleitung: Die religiöse Landschaft heute

Es ist kein Geheimnis, dass sich die religiöse Landschaft auch in Deutschland verändert. Die Zahl der Menschen, die sich gar keiner christlichen Kirche zugehörig fühlen, also „konfessionslos" sind, wächst auch hier, auch wenn wir dabei (noch) starke regionale Unterschiede feststellen. Noch ist die Konfessionslosigkeit in Deutschland ungleich verteilt – im Westen gilt ein Sechstel der Bevölkerung als konfessionslos, in den neuen Bundesländern sind es drei Viertel.[2] Dass aber auch in den skandinavischen Ländern inzwischen die Nichtchristen die Mehrheit der Bevölkerung bilden, zeigt, dass eine europäische Entchristianisierung auch ohne eine sozialistische Vergangenheit vonstatten gehen kann.[3]

Die neue religiöse Landschaft ist durch äußerste Pluralität gekennzeichnet. Junge Menschen wechseln inzwischen auch einfach mal die Konfession, und wir beobachten schon lange das Phänomen der sog. Patchwork-Religiosität, in der sich die Menschen ihre Religion aus verschiedenen Versatzstücken neu zusammensetzen. Religion ist also mit der christlichen Enttraditionalisierung durchaus nicht verschwunden. Für den

1 Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

2 Vgl. dazu *Judith Könemann:* Neuer Atheismus – intellektuelles Spiel oder gesellschaftliche Realität?, in: ÖR 59, 2010/4, 480–491; hier 485.

3 *Eberhard Tiefensee*: Wen interessiert denn so etwas?" Der Streit zwischem dem „alten Glauben" und dem „neuen Athesismus" angesichts religiöser Indifferenz, in: Lebendige Seelsorge 60, 2009/6, 414–418, hier bes. 415.

Religionsunterricht stellt sich damit die Frage, was genau sein Thema ist: Konzentration auf christliche Religiosität oder auf Religion im gegenwärtig vorfindbaren allgemeinen Sinn?

Das ist die eine Seite der gegenwärtigen Lage. Die andere: In religionssoziologischen Untersuchungen wird neben einer Pluralisierung religiöser Spiritualitäten inzwischen auch ein „religiöser Indifferentismus" wahrgenommen: Immer mehr Menschen halten eine religiöse Sinnsuche überhaupt für überflüssig und können ohne ein „Defizit-Bewusstsein", so der Erfurter katholische Theologe Eberhard Tiefensee, unreligiös sein.[4] Der Ausdruck wurde offenbar zuerst in der katholischen Debatte geprägt; jedenfalls hat ihn der Päpstliche Rat für Kultur schon 2004 in einem Votum verwendet: „‚Wo ist dein Gott?' Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz."[5] Die Organisation der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) veranstaltete 2011 ein Symposium unter dem Titel „MissionArt", in dem Mission „weniger als Programm denn als Kunstwerk" begriffen werden sollte und das das Phänomen des religiösen Indifferentismus auch unter dieser Bezeichnung ausdrücklich bedachte.[6] Man beginnt also durchaus, das Phänomen als Aufforderung zur Mission wahrzunehmen. Das scheint mir aber der einzige Kontext zu sein. Inwiefern klassische kirchliche Katechese und Bildungsarbeit und inwiefern vor allem das Konzept des konfessionellen Religionsunterrichts von diesem Phänomen betroffen sind, wird kirchlicherseits (noch?) nicht reflektiert. Zu groß ist die Freude über die angebliche Rückkehr der Religion, und sei es auch in der oben angedeuteten diffusen Form, dass man die ältere These von der Säkularisierung allzu gern vergisst. Die kirchlichen Verlautbarungen der evangelischen Kirchen schildern in der Regel die schwindende Akzeptanz des Religionsunterrichts und

4 Vgl. dazu *Saskia Wendel:* Der „peinliche Vorfall" Religion. Positionen des „Neuen Atheismus", in: ÖR 59, 2010/4, 468–479; hier vor allem den Abschnitt über das „Transzendieren ohne Transzendenz" des Philosophen Peter Sloterdijk, 472–476; *Judith Könemann,* Neuer Atheismus, a. a. O., 488–491 unter Verweis auf *Heiner Meulemann:* Existentialismus, Naturalismus und Christentum. Religiöse Weltbilder in Deutschland 1982–2007, in: *Bertelsmann-Stiftung* (Hg): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 104–112; *ders.:* Säkularisierung oder religiöse Erneuerung, in: *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 691–723 und *Eberhard Tiefensee,* a. a. O., 415.

5 Eine deutsche Übersetzung findet sich in: *Benedikt Kranemann* u. a. (Hg.): Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 2009. Information und Literaturangabe entnehme ich dem neuen Buch von *Hans-Martin Barth:* Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013, 20.

6 Die Referate sind publiziert in: Texte aus der VELKD 159, November 2011; www.velkd.de/downloads/159_Texte_aus_der_VELKD_download_17112011.pdf.

der Kirchen „in der sich als säkular verstehenden hochindustrialisierten Gesellschaft", aber sie betonen letztlich: Nicht Säkularisierung, sondern Pluralisierung des Religiösen sei Kennzeichen unserer Gegenwart.[7] Offenbar kann man sich einfach nicht vorstellen, dass Menschen tatsächlich ohne irgendeine religiöse Lebensinterpretation auskommen können und wollen. Neuerdings hat sich allerdings der evangelische Ökumeniker Hans-Martin Barth dieses Problems angenommen. In einer Monografie mit dem Titel „Konfessionslos glücklich" – ohne Fragezeichen – legt er einen Versuch für ein Konzept eines christlichen theologischen Selbstverständnisses vor, Menschen, die ohne Defizit-Bewusstsein nicht-religiös sind und sein wollen, kirchlich-theologisch mindestens als Gesprächs- und Lebensgestaltungs-Partner ins Auge zu fassen, ohne sie primär und ausschließlich als Missionsobjekte wahrzunehmen.[8] Es ist keine Frage, dass dieser an Bonhoeffers Konzept einer „Kirche für andere" orientierte Entwurf für eine aktuelle Re-Vision des konfessionellen Religionsunterrichts durch die Kirchen relevant wäre.

Mitten in diese Landschaft hinein propagieren nun beide sog. „Großkirchen" in Deutschland nach wie vor einen konfessionellen Religionsunterricht. Man darf wohl sagen, dass sie sich in der Vergangenheit noch relativ wenig um den Religionsunterricht gekümmert haben – solange nur seine Konfessionengebundenheit rechtlich gesichert blieb. Auf der Würzburger Synode der katholischen Bischöfe 1974 muss man noch nicht besonders begeistert gewesen sein über das Thema. Jedenfalls schrieb der katholische Religionspädagoge und Mitinitiator des damaligen Synodenbeschlusses Ludwig Volz in der Einleitung der Publikation: „Vor allem unter Geistlichen ist die Frage noch nicht ausdiskutiert, ob sich der Kräfteverschleiß im Religionsunterricht für die Kirche rentiert."[9] Dennoch wird der Beschluss zum Religionsunterricht dieser Synode in seiner realistischen Einschätzung der Situation der christlichen Enttraditionalisierung für Jahrzehnte wegweisend bleiben. Auch die evangelische Kirche sorgte sich zu dieser Zeit noch nicht besonders um den Religionsunterricht. Auch sie war noch nicht beunruhigt, obwohl man eigentlich schon in den 1960er Jahren

7 S. dazu: Im Dialog über Glauben und Leben. Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie/Religionspädagogik. Empfehlungen der Gemischten Kommission, hg. v. *Kirchenamt der EKD,* Gütersloh 1997, 24 und 26.

8 Leider lag der Erscheinungstermin dieses Buches (s. o., Anm. 5) zu knapp vor Redaktionsschluss dieser Ausgabe der ÖR. Wir werden aber sicher in einer der künftigen Nummern darauf eingehen.

9 Einleitung zum Würzburger Synodalbeschluss 1974, 119 (1.3.1). Der Text der Würzburger Synode ist zugänglich im Internet unter: www.schuleunderziehung.de/medien/10739/original/870/Synodenbeschluss.pdf (zuletzt aufgerufen am 28.10.13).

eine beängstigende Welle von Abmeldungen vom Religionsunterricht beobachten konnte. Offenbar glaubte man noch, dass sich das religions-pädagogisch bewältigen lassen werde.

Es ist keine Frage, dass das heute anders ist. Alle Kirchen wissen: Die Gemeindebasis bröckelt, kirchliche Bildung erreicht die Menschen immer weniger und der nervige Religionsunterricht mit den vielen unkirchlichen Schülerinnen und Schülern sowie den ungeweihten und nicht-ordinierten Religionslehrerinnen und -lehrern ist die letzte Chance der Kirchen, ihre eigene Zukunft zu sichern. Umso wichtiger scheint jetzt die konfessionengebundene Struktur zu sein – sichert sie doch die Bindung des Religionsunterrichts in den staatlichen Schulen an die Kirchen. Man kann sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, dass der konfessionelle Religionsunterricht in dieser Situation für die Kirchen geradezu zur Wahlveranstaltung gepäppelt werden soll. Was die Familie nicht mehr leisten kann, soll nun die Schule tun – obwohl wir uns doch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in beiden Kirchen ausdrücklich vom kirchlich „gesteuerten" Religionsunterricht verabschiedet und Gemeindekatechese und Religionsunterricht in der öffentlichen Schule als zwei verschiedene Bildungsangebote zu verstehen gelernt haben. Liest man jetzt z. B. von den Hoffnungen, die die katholischen Bischöfe in die Schulpastoral legen, in dem in vieler Hinsicht durchaus realistischen Dokument von 2005 „Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen", so ist nichts mehr zu spüren von einer Sorge vor unnötigem Kräfteverschleiß.[10] Im Gegenteil: Hier hat man den Eindruck, als solle nicht nur religiöse Bildung, sondern sogar kirchlich-religiöse Praxis für alle in der öffentlichen Schule angeboten werden. In den evangelischen Verlautbarungen werden kirchliche und schulische Praxis zwar deutlicher getrennt voneinander gehalten, aber doch ist auch hier der Religionsunterricht verstärkt ins Zentrum der Aufmerksamkeit geraten, als man durch empirische Untersuchungen festgestellt hat, dass die jungen Menschen eine Entscheidung zum Pfarramtsstudium nicht mehr aus der Gemeindeerfahrung heraus fällen, sondern durch einen guten Religionsunterricht.[11]

Ist das nun die einzige Begründung für den konfessionellen Religionsunterricht heute? Das wäre eigentlich eine kirchenpolitische Position, der

[10] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, Bonn 2005.

[11] Vgl. dazu *Andreas Feige, Nils Friedrichs, Michael Köllmann:* Religionsunterricht von morgen? Studienmotivationen und Vorstellungen über die zukünftige Berufspraxis bei Studierenden der evangelischen und katholischen Theologie und Religionspädagogik, Ostfildern 2007.

man die Intention des eigenen Machterhaltes nicht ganz absprechen könnte. Die beiden entscheidenden kirchlichen Konzepte zum Religionsunterricht sind kurz nach der Wiedervereinigung Deutschlands 1990 entstanden und seitdem nicht neu bearbeitet worden.[12] Die Frage nach einer Begründung des konfessionellen Religionsunterrichts über die „politischen und staatskirchenrechtlichen" Erfordernisse hinaus wurde zu der Zeit besonders relevant. Es sollte gesagt werden, inwiefern der Religionsunterricht „den pädagogischen und religiösen Erfordernissen in der pluralistischen Gesellschaft am besten gerecht wird".[13] Die These beider Kirchen lautet bis heute: Genau das leistet er am besten als konfessioneller Religionsunterricht. Ich möchte nun im Folgenden die von den Kirchen gelieferten Gründe genauer betrachten.

1. Gemeinsamkeiten in den kirchlichen Konzeptionen des Konfessionellen Religionsunterrichts

Bekanntlich also haben wir in Deutschland an öffentlichen Schulen das Angebot eines evangelischen und eines katholischen Religionsunterrichts. Die EKD und die deutschen katholischen Bischöfe haben in den 1990er Jahren ihre Konzepte zum Religionsunterricht vorgelegt, die bis heute Gültigkeit haben. Beide bekennen sich hier zur konfessionellen Struktur des Religionsunterrichts mit zumindest auf den ersten Blick sehr ähnlichen Argumenten:

– Abgrenzung vom Konzept der *Religionskunde:* Beide Kirchen setzen sich ausdrücklich davon ab, Religionsunterricht als Religionskunde zu strukturieren. Diese wird offensichtlich als ein nicht von der Kirche (mit)verantworteter Unterricht, sondern als ein rein staatliches Unterrichtskonzept verstanden.[14]

12 Identität und Verständigung: Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD, hg. v. *Kirchenamt der EKD,* Gütersloh 1994; Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz,* Bonn 1996.

13 Die bildende Kraft, 79; vgl. auch Identität und Verständigung, 12, 29 und passim.

14 Vgl. Die bildende Kraft, 17 f sowie Identität und Verständigung, 47. Ähnlich ausgerichtet ist auch die These 2 der 10 EKD-Thesen zum Religionsunterricht aus dem Jahr 2006 über die Zentralität des Gottesbezugs: Religionsunterricht. 10 Thesen des Rates der Evangelischen Kirche, hg. v. *Kirchenamt der EKD,* publiziert im Internet unter www.ekd.de/EKD-Texte/10_thesen_religionsunterricht.html (zuletzt eingesehen am 27.10.2013); katholischerseits wird als Spezifikum des Religionsunterrichts das „Zeugnis" betont: Die bildende Kraft, 30.

– Entsprechend wenig wird der Sinn des christlichen Religionsunterrichts auf einer kulturgeschichtlichen Relevanz des Christentums in Deutschland gesehen.[15] Das ist erstaunlich und muss als eine Konsequenz der Einsicht in die pluralistischen Veränderungen der Gesellschaft gesehen werden. Vielmehr wird der Religionsunterricht bildungstheoretisch begründet mit der Funktion von Religion für die Entwicklung von jungen Menschen. Als solcher kann das Angebot für die Schülerinnen und Schüler im Prinzip durch den Religionsunterricht anderer Religionen ergänzt werden.[16]

– Mit dem sog. „Böckenförde-Argument" (der Staat beruht auf Grundlagen, die er selbst nicht garantieren kann) weisen beide Kirchen darauf hin, dass die Schule ihren Bildungsauftrag bezüglich der Religion nicht ohne Mitwirkung der Kirchen erfüllen kann.[17] Beide Kirchen verwenden dieses Argument jedoch gewissermaßen nur verhalten und verbinden es mit der bildenden Funktion von Religion.

– Das macht eine Gratwanderung notwendig: Beide Kirchen grenzen sich klar ab von einer spezifisch innerkirchlichen *Gemeindekatechese.* Beide aber plädieren gleichzeitig mit bildungstheoretischer Begründung dafür, den christlichen Glauben „von innen" her, aus der Perspektive von Bekennenden – sogar von Vorbildern ist im EKD-Text die Rede – heraus, und nicht rein kognitiv, eben nicht „religionskundlich" zu thematisieren. Auf diese Weise sollen Schülerinnen und Schüler religiöse Bildung zur Entwicklung ihrer Persönlichkeit erhalten und dabei die Chance bekommen, sich selbst aktiv mit religiöser Weltsicht auseinanderzusetzen bzw. eine eigene religiöse Perspektive zu formen. Beide Konzepte betonen dabei stark die Relevanz von Kommunikation und Dialog, Argumentationskompetenz (evangelisch) bzw. Vernunft-Orientierung (katholisch).[18]

– Hier kommt dann die Relevanz der Konfessionalität zum Zuge: Beide Kirchen meinen, dass eine solche eigene religiöse Perspektive nur zustande kommen kann, wenn der Religionsunterricht das Angebot einer re-

15 Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.): Kompetenzen und Standards für den Evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. Ein Orientierungsrahmen, Hannover 2011 (EKD Texte 111), 12; publiziert im Internet unter www.ekd.de/download/ekd_texte_111.pdf (zuletzt eingesehen am 27.10.2013): „Die Kultur, in der wir leben, verdankt sich in vielen Hinsichten christlich begründeten Überzeugungen. Daher werden im Religionsunterricht zentrale Gehalte und Elemente christlicher Tradition im kulturellen Gedächtnis in Erinnerung gerufen, aufgedeckt und geklärt."

16 Vgl. die in den evangelischen Ausführungen zum Vorschlag einer Fächergruppe genannten Typen von Religionsunterricht: Identität und Verständigung, 25 und 90; vgl. weiterhin die (katholische) bildungstheoretische Begründung des Religionsunterrichts schon mit einer solchen der Schule überhaupt, in: Die bildende Kraft, 15 ff.

17 Die bildende Kraft, 26 ff; Identität und Verständigung, 38 f.

18 Die bildende Kraft, 30 ff; Identität und Verständigung, 50 ff.

ligiösen „Beheimatung“ machen kann. Dabei stammt der Ausdruck „Heimat“ aus dem katholischen Konzept.[19] Die evangelische Denkschrift argumentiert emotional zurückhaltender, mehr rechtlich und hermeneutisch. Sie spricht vom „Recht“ der Schülerinnen und Schüler, „in einer bestimmten, geschichtlich gewordenen konfessionellen Gestalt des Christentums, die ihnen vertraut ist, unterrichtet zu werden“. Sie geht davon aus, dass in dieser Prägung ein „konfessionelles Vorverständnis hermeneutisch zu bedenken“ sei, das „dem Verständnis anderer Konfessionen und Religionen Grenzen“ setze.[20]

Als Gemeinsamkeit ist hier deutlich, dass beide Kirchen die Aufgabe des schulischen Religionsunterrichts vornehmlich darin sehen, die Schülerinnen und Schüler in die Wirklichkeitssicht des christlichen Glaubens ein- oder weiterzuführen, mindestens darüber sprachfähig zu machen. Sie sollen damit eine konkrete, praktisch gelebte religiöse Weltdeutung kennen und verstehen lernen, die vornehmlich aus dem repräsentativen Bekenntnis der Lehrperson lebt. Sie wird erstaunlicherweise aber deutlich auch damit begründet, dass sie an offene oder nur noch verschüttet vorliegende konfessionelle Prägungen der Schülerinnen und Schüler anknüpfen können soll. Hier stellt sich natürlich die Frage, ob das noch zeitgemäß bzw. realistisch ist angesichts abnehmender konfessioneller Sozialisation der Schülerschaft. Ist konfessioneller Religionsunterricht auch angesichts immer weniger konfessionell homogener Klassen – was auch die katholischen Bischöfe 2005 eigentlich voraussetzen[21] – trotzdem unverzichtbar? Die evangelische Position sagt dazu: Ja, aber. Denn man könne christliche Religion nur aus der Partikularität ihrer geschichtlichen konfessionellen Form her vermitteln und vertreten, und dafür müsse daher die Lehrerin bzw. der Lehrer stehen. Die katholische Kirche aber scheint sich nach wie vor die Frage nicht radikal genug zu stellen. Jedenfalls bleibt sie nicht nur – auch bei ausgesprochen klarer Sicht auf die „Herausforderungen“ – nach wie vor bei der Trias von katholischem Inhalt des Religionsunterrichts, katholischen Schülerinnen und Schülern sowie katholischer Lehrkraft und geht damit immer noch davon aus, dass mit der *Taufe* eine gemeinsame Basis auch in einer faktisch kirchenfernen Schülerschaft vorauszusetzen sei.[22] Ganz offensichtlich haben wir es hier mit unterschiedlichen Konzepten von Kon-

19 Die bildende Kraft, 53.

20 Identität und Verständigung, 64.

21 Herausforderungen, 11: „Hinzu kommt, dass vor allem in Diasporagebieten eine nicht geringe Zahl konfessionsloser Schülerinnen und Schüler am katholischen Religionsunterricht teilnimmt.“

22 Vgl. noch 2005 in: Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, a. a. O. (s. o. Anm. 10), 23: „Auch wenn die meisten Schülerinnen und Schüler kaum Erfahrungen

fession zu tun, die sich mit den verschiedenen Sprachwelten von Beheimatung und hermeneutischem Vorverständnis schon andeuten. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden.

2. Konfession in evangelischer Sicht

Schauen wir in neuere evangelische kirchliche Texte zum Religionsunterricht, so fällt auf, dass mit der Konfessionalität des Religionsunterrichts nur zurückhaltend argumentiert wird. Die *10 Thesen zum Religionsunterricht* des Rates der EKD sprechen auf weite Strecken nicht von „evangelischem Religionsunterricht", sondern generell von „Religion und religiöser Bildung".[23] Deutlich steht eine gesellschaftlich plurale Landschaft vor Augen, in der Religion in der Schule als solche gegenüber einer dezidiert nicht-religiösen Perspektive der Rechtfertigung bedarf. Als spezifisch „evangelisches" Selbst-Verständnis wird zweierlei genannt: Nach These 2 steht hier der *Gottesbezug* im Zentrum. Dies stellt eine Profilbeschreibung gegenüber den Alternativfächern wie Ethik oder Werte und Normen oder auch LER und deren Wertebegriff dar. Man mag sich aber wundern, dass dies gerade als evangelisches Profil hervorgehoben wird. Ist Gott nicht eine christliche Gemeinsamkeit? Weiterhin wird in These 8 gesagt, dass der evangelische Religionsunterricht „allen Schülerinnen und Schülern offen", „häufig in ökumenischer Kooperation" und „zum Teil im Dialog mit dem Ethikunterricht" erteilt werde. Geht das nur als konfessioneller Religionsunterricht?, mag man sich da fragen. Die Antwort in den Thesen bleibt theologisch und bildungstheoretisch zurückhaltend und argumentiert allein staatskirchenrechtlich (These 6) mit der Pflicht des „freiheitlich-demokratischen Staates" zur Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften, aus der dann das Recht einer jeden erfolgt, Bildungsanbieter zu sein.

Etwas weiter kommen wir in einem anderen neueren evangelischen Papier aus dem Jahr 2011, das sich mit Standards und Kompetenzen im Religionsunterricht der Sekundarstufe I beschäftigt.[24] Die „evangelische Ausprägung" von „Gestalt, Praxis und Begründung des christlichen Glaubens" wird hier in einer biblisch bezeugten Anthropologie gesehen, die durch die reformatorische Tradition der Rechtfertigung allein durch den Glauben verstanden wird. Damit werde „zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch den

mit dem Leben der Kirche haben, so sind sie doch in aller Regel durch die Taufe mit ihr verbunden."

23 Religionsunterricht: 10 Thesen, a. a. O., (s. o., Anm. 14).

24 Kompetenzen und Standards, a. a. O., (s. o., Anm. 15).

Grund, den Sinn und das Ziel seiner Existenz allein Gott verdankt“ und er damit „des Zwangs zur Selbstrechtfertigung und Selbstbehauptung seines Lebens“ enthoben sei. Die so zugesprochene Freiheit befähige ihn zum „Leben in Verantwortung“.[25] Auch hier mag man sich zunächst fragen, ob eine solche Anthropologie wirklich so spezifisch evangelisch ist wie behauptet wird, ob also nicht auch im katholischen Selbstverständnis der Mensch vor Gottes Angesicht Freiheit von anderen (weltlichen) Mächten und Machtansprüchen gewinnt. Genau das jedenfalls wird in den katholischen Texten gesagt, wenn in einer geradezu an die dialektische Theologie erinnernden Diktion von der „Alterität Gottes“ gesprochen wird.[26] Man muss auch fragen, ob die evangelischen Kirchen nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) eigentlich noch so reden dürfen. Oder ob sie sich hier nicht einfach eine stereotype Verfestigung konfessioneller Differenzen aus dem 16. Jahrhundert leisten. Immerhin gehört die GER, in der Lutheraner und Katholiken ein gemeinsames Rechtfertigungsverständnis entwickeln, zu den ökumenischen Texten, die von den evangelischen Kirchen tatsächlich weltweit und auch in Deutschland offiziell durch die Synoden rezipiert worden sind, bevor es zur Unterschrift durch den Präsidenten des Lutherischen Weltbundes gekommen ist.

Vermutlich auch geht es um mehr. Diesem Mehr kommen wir auf die Spur, wenn wir noch einmal die Denkschrift „Identität und Verständigung“ heranziehen.[27] Hier wird ebenfalls das evangelische Profil mit Hinweis auf die Rechtfertigungslehre erschlossen. Sie erhält hier auch eine kritisch-prophetische Intention: Wenn Gott die Menschen ohne Vorleistungen annimmt und rechtfertigt, so könnten die Kirchen ihre jeweiligen Glaubenstraditionen nicht als Vorleistungen für das Himmelreich verstehen. D. h.: Vor Gott gibt es keine besonderen Pluspunkte für eine bestimmte Lehre: „*Bekenntnisschriften* dürfen nicht absolut gesetzt werden; in ihnen ist zwischen der Lehrgestalt und der Lehrintention zu unterscheiden.“[28] Das wiederum heißt: Was die Kirchen jeweils in ihrer Lehre über Gott und die Welt sagen, darf nicht mit der absoluten Wahrheit verwechselt werden. Auch darüber wäre im Prinzip mit der katholischen Position Einigkeit zu erzielen, weiß sie doch auch, dass „Wahrheit kein Besitz (ist), über den jemand verfügt, sondern ein Anspruch (…).“[29] Die evangelische Denkschrift zieht die Konsequenzen aber bedeutend weiter:

25 Ebd., 11.
26 Vgl. Herausforderungen, a. a. O. (s. o., Anm. 10), 22.
27 Vgl. zum Folgenden: Identität und Verständigung, 62.
28 Ebd., Hervorhebung im Original.
29 Herausforderungen, a. a. O., 28.

„Somit ist die sichtbare Kirche nicht nur hinsichtlich ihrer Kirchenorganisation, sondern auch ihrer kirchlichen Lehre und Konsensbildung ein prinzipiell fehlbares geschichtliches Werk der Menschen. (…) Die wahre Kirche verkörpert sich (…) nicht auf Grund eines Lehrkonsenses, sondern ereignet sich auf Grund der Selbsterschließung Gottes durch einen Geist, wo und wann er will' (CA V)." [30]

Damit sind wir beim eigentlichen evangelischen konfessionellen Profil angekommen: dem Kirchenbegriff. Der Bezug auf die Rechtfertigung allein aus Glauben – allein durch Gott – erlaubt implizit auch eine Freiheit von der Amtskirche, und zwar nicht nur von der eigenen, sondern auch von den anderen Kirchen. Die eine Kirche Jesu Christi ist in evangelischer Sicht nicht identisch mit irgendeiner ihrer institutionellen Verkörperungen oder konfessionellen Traditionen. Darum ist es besser zu sagen, die wahre Kirche sei die „unsichtbare", die „geglaubte" Kirche, wie Wolfgang Huber zu sagen vorschlägt.[31] Zweifellos ist diese Ekklesiologie evangelischerseits als die Errungenschaft der Reformation zum Identitätsmarker geworden, der auf keinen Fall aufgegeben werden soll und für die im ökumenischen Dialog auch argumentativ geworben und gerungen wird. Die evangelische Freiheit ist nicht nur eine Freiheit für eine christliche Verantwortung in der Welt, sondern sie ist auch – unter Berufung auf die Gottunmittelbarkeit jedes Gläubigen, wie sie durch Christus im Heiligen Geist vermittelt wird – innerhalb wie außerhalb der Kirche eine Freiheit *von* der empirischen Kirche. Die konkrete Kirche hat sich auf diese Freiheit immer behaften zu lassen – was freilich nicht heißt, dass sich das in der Realität ganz und gar ohne Reibungen vollzieht …

Welche Konsequenzen hat das für den Religionsunterricht? In die evangelischen Konzepte ist dieses Kirchenverständnis in besonderer Weise eingegangen. Die Freiheit von der Kirche ermöglichte es schon der Religionspädagogik, einen sehr breiten Religionsbegriff zugrunde zu legen. Die Glaubensreflexion der einzelnen Schülerinnen und Schüler soll stets in Anknüpfung an die bei ihnen selbst vorhandenen religiösen Erfahrungen und Reflexionen angeregt werden. Im Grunde soll bei den Schülern durch Begegnung und Dialog mit anderen konfessionellen oder religiösen Bekenntnissen so etwas wie eine eigene „Verknüpfungskompetenz" erzeugt werden. Die Kirche gibt dafür Hilfestellung und hat sich außerdem selbst als einen kritisch zu untersuchenden Unterrichts-Gegenstand zu wissen. Nor-

30 Identität und Verständigung, 62.

31 *Wolfgang Huber:* Folgen christlicher Freiheit, Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Gütersloh ²1985, 169.

mative inhaltliche Vorgaben liefert sie nicht ausdrücklich.[32] Somit fällt in den evangelischen Papieren zum Religionsunterricht auch nicht der Begriff „Glaubenswissen", der in der katholischen Konzeption geradezu ein Scharnier bildet. Stattdessen wird viel von der Erschließung biblischer Texte erwartet, angereichert durch erwerbbare Kenntnisse über individuelle und kirchliche Glaubenspraxis und Ethik.[33] Nur vor dem Hintergrund der Ekklesiologie der Freiheit von der Kirche wird verständlich, warum die evangelischen Dokumente herausstellen, dass die Theologie die Bezugswissenschaft des Religionsunterrichtes sei.[34] Theologie ist nämlich auch nicht identisch mit Kirche, wiewohl sie ihr zugeordnet ist. Sie ist der Think- und Methodenpool für die Steuerung und Moderation der Verknüpfungsarbeit durch die Religionslehrkräfte.

Schauen wir uns im Vergleich dazu nun den katholischen Begriff von Konfessionalität an:

3. Konfession in katholischer Sicht

Wie allseits bekannt, haben die katholischen Bischöfe 1996 noch dafür plädiert, an der Trias von katholischem Lehrinhalt, katholischer Lehrperson und katholischen Schülern festzuhalten. Man könnte ja fast den Eindruck einer gewissen Dickköpfigkeit bekommen, wenn man sieht, dass sich das im Prinzip auch 2005 nicht ändert, als die Bischöfe sich ausdrücklich mit den „neuen Herausforderungen" des Religionsunterricht beschäftigten. Denn hier wird die gegenwärtige Situation und die Auswirkungen der Enttraditionalisierung und Pluralisierung auf die Schülerschaft in klaren Worten beschrieben. Die klaren Worte sind größtenteils Zitate aus dem Würzburger Synodalbeschluss von 1974. Damals schon hatte man nämlich bereits vorsichtig Skepsis angemeldet gegenüber der Vorstellung eines homogen katholischen Klassenverbandes, wenn man darauf hinwies, dass sich der Religionsunterricht „nicht nur an gläubige oder glaubenswillige, sondern ebenso an suchende und zweifelnde sowie an sich ungläubig verstehende Schülerinnen und Schüler" wende.[35] Dennoch war die Würzburger Synode bei der Trias geblieben, und die Bischöfe 1996 beriefen sich 20

32 Identität und Verständigung, 62, Absatz 3., 63, Absatz 6.
33 So z. B. Kompetenzen und Standards, a. a. O. (s. o., Anm. 15), 18.
34 Vgl. ebd., 12 f.
35 So referiert „Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen" den Würzburger Synodalbeschluss „Der Religionsunterricht in der Schule", a. a. O. (s. o., Anm. 9), mit Hinweis auf ebd., 130 f (1.4); besser noch s. ebd., 139 f (2.5.1).

Jahre später genau darauf, wenn sie Würzburg mit den Worten zitieren: „Mag die praktische Verbundenheit der Schüler mit ihrer Konfession noch so gering sein: Immerhin bietet sie einen Anknüpfungspunkt für einen gemeinsamen ‚Boden', auf dem Lehrer und Schüler stehen. Durch ein gewisses ‚Vorverständnis' aber wird im Bereich von Religion und Glaube tieferes Verstehen erleichtert."[36] Das war, wie gesagt, 1974 und wird 1996 wiederholt. Aber es erstaunt dann doch schon, wenn die Bischöfe auch 2005, wenn sie über die neuen Herausforderungen sprechen, am konfessionell homogenen Klassenzimmer festhalten: „Auch wenn die meisten Schülerinnen und Schüler kaum Erfahrungen mit dem Leben der Kirche haben, so sind sie doch in aller Regel durch Taufe mit ihr verbunden."[37]

Wie kann das sein, dass die Konfessionslosen so hartnäckig aus dem katholischen Religionsunterricht ausgeschlossen gedacht werden? Die Frage ist berechtigt, und wir werden ihr weiter nachgehen müssen, und doch verdeckt sie hier eine kleine, fast unsichtbare Öffnung dieses Konzepts von Religionsunterricht immerhin in die Richtung der innerchristlichen Pluralität, der Ökumene. Während nämlich 1996 die konfessionelle Verbundenheit der Schüler noch an einer Vielzahl katholischer Initiationsstadien und -praktiken festgemacht wurde (genannt werden „Taufe, Erstkommunion, Firmung, der christliche Name, das Kirchenjahr und anderes mehr"),[38] wird 2005 nur noch das Getauftsein erwähnt. Ob hier 2005 wohl schon die 2007 von elf ACK-Mitgliedskirchen unterzeichnete Magdeburger Tauferklärung im Visier war, für die sich die römisch-katholische Kirche maßgeblich mit eingesetzt hatte? Ihr zufolge erkennen die unterzeichnenden Kirchen die Taufe gegenseitig an. Praktisch wird das bedeuten, dass die Trias des Katholischen im RU ökumenisch aufgebrochen bzw. erweitert gedacht und faktisch gelebt werden kann, wenn nicht-katholische christliche Schüler und Schülerinnen das wünschen.

Trotzdem: Allen Einsichten über eine zunehmende Konfessionslosigkeit zum Trotz wird hier der Religionsunterricht für Getaufte konzipiert. Wie kommt das? Der Grund liegt in nicht mehr und nicht weniger als in einem anderen Kirchenbegriff. Wenn nämlich gesagt wird, der konfessionelle katholische Religionsunterricht böte den Schülern an, „Heimat in ihrer Kirche zu finden",[39] so ist 1996 klar, dass man sich mit den Getauften in erster Linie Katholikinnen und Katholiken vorstellt, die auch die Sakra-

36 Würzburg, 145 (2.7.2).
37 Herausforderungen, 23
38 Bildende Kraft, 53.
39 Ebd.

mente der Erstkommunion und der Firmung empfangen haben. Ausdrücklich wird davon auch später nicht Abstand genommen.

Die Überlegungen über die neuen Herausforderungen des Religionsunterrichts aus dem Jahr 2005 münden am Schluss in eine knappe Skizze zum Kirchenbegriff: Es sei zu bedenken, „dass die Kirche in ihrer spirituellen und *inkarnatorischen Qualität* gleichzeitig Ort und Gegenstand des Glaubens ist. Die Kirche glaubt an den besonderen Beistand des Heiligen Geistes. Dies gibt ihr eine *Qualität, die sie von anderen Institutionen unterscheidet*".[40] Die Bestimmung spielt auf das Zweite Vatikanum an, in dem die Kirche vorsichtig als Sakrament, als „Zeichen und Werkzeug" des Heils bezeichnet und mit der Struktur der zwei Naturen Christi verglichen wird: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."[41] Bekanntlich hat es während des Konzils ein zähes Ringen um eine Neusondierung des Kirchenverständnisses gegeben, in dem es nicht zuletzt um die Frage ging, wie ihrer stetigen Erneuerungsbedürftigkeit auch konzeptionell Rechnung getragen werden kann. Das Zweite Vatikanum greift dafür nicht nur auf die Assoziation der Zweinaturenlehre, sondern auch auf andere konzeptionelle Bilder zurück, wenn es z. B. göttlicher Gnadenwirkung zuschreibt, dass auch die Kirche als *„messianisches Volk Gottes"* und „in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die würdige *Braut ihres Herrn* verbleibe und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern (…)."[42] Zwei Bildwelten – Kirche als vermittelnde Repräsentation („Zeichen und Werkzeug") der Inkarnation Christi und Kirche als „Volk Gottes"/„Braut Christi" auf ihrem Weg in die Welt im Gesendetsein in Christi Namen – haben im Kirchentext des Zweiten Vatikanums „Lumen Gentium" Niederschlag gefunden. Bis heute wird darum gerungen, was das für das katholische Kirchenverständnis bedeuten kann. Die deutschen Bischöfe lassen weder 1996 noch 2005 einen Zweifel daran, dass sie das Repräsentationsmodell bevorzugen: Kirche in inkarnatorischer *Qualität* ist darum nicht nur Ort, sondern Gegenstand des *Glaubens*.[43] Durch den Heiligen Geist, so heißt es 2005, hat sie eine „Qualität, die sie von anderen Institutionen unterscheidet".[44] Dass sie dennoch „stets

40 Herausforderungen, 35 (Hervorhebung U. L.-W.).
41 Vgl. LG 1 und den Verweis darauf, in: Die bildende Kraft, 43 f und 54 (hier als Markierung einer bleibenden konfessionellen Differenz).
42 Vgl. LG 9 (Hervorhebung U. L.-W.).
43 S. o., Anm. 40.
44 Ebd.

der Reinigung bedürftig sei", wie Artikel 8 der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" im Zweiten Vatikanum betont, wird im Konzept des Religionsunterrichtes nur indirekt erwähnt, wenn die „eigene Partikularität und Unvollständigkeit" konstatiert wird.[45] Eingebettet findet sich dieses Zugeständnis in dem Satz: „Wenngleich in ihr (d. h. der Kirche, U. L.-W.) der Horizont letzter, unüberholbarer Allgemeinheit eröffnet ist, weiß und vermag sie nicht alles."[46] Man wird wohl sagen dürfen, dass die katholische Kirche in Vergangenheit und bis in die jüngste Gegenwart hinein um ein konkretes Verständnis dieser Beschreibung von Kirche ringt. Vor allem aber wird hier definitiv ein anderes Verständnis von Kirche vertreten als im evangelischen Konzept, und so hat man schließlich den Eindruck, dass es im Beharren auf der Konfessionalität des Religionsunterrichts bei beiden Kirchen letztlich um ein Beharren auf diesem ekklesiologischen Unterschied geht, der zur Markierung des konfessionellen Unterschieds möglicherweise von beiden schärfer gezeichnet wird als für den Zweck nötig.

Die ekklesiologischen Kontroversen des Zweiten Vatikanums jedenfalls finden keinen Niederschlag in der Beschreibung von Kirche, wie sie die katholischen Bischöfe 1996 und 2005 zur Erläuterung ihrer spezifischen Konfessionalität vorlegen. Dadurch erhalten Leserinnen und Leser den Eindruck, hier werde von Kirche als von einem spezifischen Ort gesprochen, in dem Menschen der heiligen, der göttlichen Wirklichkeit begegnen können. Vor allem im Sakramentsbegriff wird das deutlich. Es gehört freilich zu den Stärken des Bischofsworts von 1996, Kirche (und ihre Sakramente, „Erinnerungen, Erzählungen, Überlieferungen") in einer biographischen, lebensbegleitenden Funktion zu sehen. Kirche begleitet die Menschen als eine von Gottes Präsenz durchdrungene Wirklichkeit.[47] Diese „andere Wirklichkeit" Kirche wird allerdings scharf abgetrennt gesehen von einer nicht-kirchlichen Welt: Beide Texte, der von 1996 wie der aus dem Jahr 2005, verbinden mit Kirche einen Ort der Erfahrung des biblisch bezeugten Andersseins Gottes, das sie kritisch abgrenzen von einer gesellschaftlichen Lebenswelt der „Verlängerung menschlicher Interessen" und der „Fragwürdigkeit und Begrenztheit menschlicher Sinnkonstruktionen".[48] Die Abgrenzung von der Welt kann aber durchaus befreienden Charakter haben. Die Bischöfe sehen in der Kirche vor allem einen Schutz vor gesellschaftlichen Rollenanforderungen und -überforderungen. Vor Augen steht dabei die Erfahrung, der eigenen Lebensgeschichte „wie einem Schicksal

45 Die bildende Kraft, 43.
46 Ebd.
47 Vgl. Die bildende Kraft, 66.
48 Herausforderungen, 22; Die bildende Kraft, 21–25.

anheimgegeben“ zu sein.[49] Dabei wird man an so etwas denken dürfen wie Schuldverstrickung, Leiderfahrungen, berufliches oder familiäres Scheitern oder einfach alltägliche Überforderung durch Erwartungen anderer. Dem Druck, dem sich Menschen dadurch ausgesetzt fühlen, können sie in der Kirche entkommen, in der sie z. B. „Sündenvergebung und Versöhnung (als) einen befreienden Ausbruch aus dem Gefängnis starrer biographischer Kontinuität“ erfahren können.[50] Die Überzeugungskraft dieser Theologie wird daran hängen, ob sie gerade in ihrem Bezug zur Kirche als mehr erlebt werden kann denn als Äußerungen von Beschwörungsformeln. Vieles jedenfalls, was evangelischerseits über die Rechtfertigung aus Glauben gesagt wird, derer sich die Menschen durch den Zuspruch des Evangeliums unabhängig von gesellschaftlichen oder anderen (eben auch: kirchlichen) Erwartungen und Verpflichtungen sicher sein dürfen, wird hier über die Kirche gesagt.

Dass das aber auch anders geht, dass Erfahrungen der Gegenwart Gottes auch außerhalb der sakramentalen Vermittlung der Kirche im zwischenmenschlichen Leben in der Perspektive christlicher Verheißung ausgemacht werden können, das zeigen die Abschnitte über die Inhalte des Evangeliums als Mitte des Religionsunterrichts im Text von 1996. Hier ist – man sehe einmal über die weihevoll-homiletische Sprache hinweg – die Rede vom „Vertrauen, daß Wirklichkeit trägt, im Stehen, Widerstehen, Aufrecht-gehen-Können (…), wenn sie (d. h. die Menschen, U. L.-W.) der Liebe glauben. Menschen machen von diesem Geliebtsein Erfahrungen, wenn sie trotz aller Gründe, die dagegen sprechen, entgegen aller Wahrscheinlichkeiten Zuversicht haben, also auf die Durchsetzung der Liebe hoffen.“[51] Hier wird eine lebensweltliche Theologie entfaltet, die nicht als kirchlich-sakramentale Vermittlung, sondern als eine Interpretation von Wirklichkeit in der Glaubensperspektive konzipiert ist. Man könnte sie – wiewohl aus katholischer Tradition von Glaubensreflexion begründbar – durchaus als transkonfessionell bezeichnen.[52] Zur Markierung eines konfessionellen Spezifikums werden sie somit auch nicht verwendet.

Katholischer Religionsunterricht bleibt seinem Verständnis nach aber hingeordnet zu einer Kirche, die vornehmlich abgrenzend zur Lebenswelt gezeichnet wird. Konfessioneller katholischer Religionsunterricht heißt

49 Die bildende Kraft, 66.

50 Ebd.

51 Die bildende Kraft, 32.

52 Vgl. dazu meine Überlegungen in dem Aufsatz: Transkonfessionelle Dogmatik? Zur Ökumene des dritten Weges im 21. Jahrhundert, in: *Fernando Enns, Martin Hailer, U. L.-W.* (Hg.): Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches, FS für Dietrich Ritschl, Frankfurt a. M. 2009 (Beiheft zur ÖR 84), 21–47.

dann: Vermittlung dieser alternativen, befreienden Wirklichkeit, durch Vermittlung von „Glaubenswissen“ und Kennenlernen und Einüben von der damit verbundenen Spiritualität. Die Probleme dieser Konzeption wurden schon unmittelbar nach der Publikation von „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ 1996 innerhalb der katholischen Diskussion eindrücklich und klar *herausgestellt, als sich der* Deutsche Katechetenverband zu Wort meldete:[53] Mit der alternativen Abgrenzung der quasi göttlichen Wirklichkeit Kirche zur Welt konstruierten die Bischöfe einen Dualismus von göttlicher und weltlicher Wahrheit, in der die Kirche in geradezu „triumphalistischer Vollmundigkeit“ als Garantin für „gelungenes Leben“ stehe (These 3 und 9), die (kirchenferne) Lebenswirklichkeit der Schülerinnen und Schüler jedoch im „Tonfall pauschaler Abwertung“ allenfalls negativ, als etwas zu Überwindendes, vor Augen gestellt werde (These 4 und 6). Entsprechend formelhaft wird empfunden, was die Bischöfe über den Inhalt des Glaubenswissens schreiben, das im Zentrum der „Vermittlung“ im Religionsunterricht zu stehen habe. Die satzhaften Wahrheitsformulierungen vom Heilswirken Gottes in Jesus Christus usw. werden als „verquast“ empfunden, und schon die Religionslehrer würden sicher „ihre liebe Not mit einer solchen Sprache und einer solchen Theologie haben“ (These 8). Die „Welt“ wird einseitig durch falschen Individualismus, „alltäglichen Götzendienst“ und als ausschließlich technizistisch orientiert gekennzeichnet (These 4). Die religionspädagogischen Erkenntnisse über die Vorteile eines fächerübergreifenden Unterrichts haben in dieser Sicht überhaupt keinen Platz. Und schließlich: Vor einem solchen Kirchenverständnis wirke es einfach nicht ernst gemeint, wenn von „gesprächsfähiger Identität“ oder gar von Bereitschaft zur Perspektivenübernahme aus anderen Konfessionen gesprochen werde.[54]

Aus heutiger Sicht könnte man sogar sagen, dass der Katechetenverband 1996 Kritik übte an einem Kirchenbegriff, der an das Programm der Entweltlichung von Papst Benedikt XVI. erinnert und das 2005, wie oben gezeigt, nicht als überwunden gelten kann. Religionspädagogisch, so könnte das Argument zusammengefasst werden, haben sich die Bischöfe damit selbst ein Bein gestellt. Denn es fragt sich doch sehr – und wird derzeit ja auch innerkatholisch heftig diskutiert –, ob wir der Situation der christlichen Enttraditionalisierung damit wirklich Herr werden können.

53 *Der Vorstand des DKV:* Zehn Anmerkungen. Zum Bischofswort vom 27.09.1996 „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des Katholischen Religionsunterrichts", in: Katechetische Blätter 122 (1997), 38–41.

54 Vgl. Die bildende Kraft, 49, 57 f, 62.

Andererseits: Bietet das evangelische Modell, in dem von Kirche als Lebensraum ebenso wenig die Rede ist wie von „Glaubenswissen", eine befriedigende Alternative? Wird hier nicht viel zu viel erwartet von der Beschäftigung mit der Bibel und der Auseinandersetzung mit vorfindbarer Religiosität? Wird hier nicht erwartet, dass sich von hier aus die Grundperspektiven christlicher Wirklichkeitssicht quasi automatisch erschließen? Ist das so?

4. Ein Ausweg: Ökumenische Kirche der Sendung

Schon das Votum des Katechetenverbandes 1996 plädierte für einen ökumenisch *verantworteten* Religionsunterricht. Gegenwärtig erleben wir, dass die Kirchen in der Tat angesichts der zunehmenden Entkirchlichung der Schülerschaft den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht als „Not"-Lösung entdecken. Vielerorts können vor allem in der gymnasialen Oberstufe nur so noch die vorgeschriebenen Klassengrößen für den Religionsunterricht erreicht werden.[55]

Das ist zunächst einmal ein pragmatischer Grund, und das ist sicherlich nicht genug. Wie könnte eine solche Kooperation innerhalb des Systems der konfessionellen Verantwortung des Religionsunterrichtes begründet werden? Der hier kurz zu skizzierende Vorschlag versucht es noch einmal mit einem Blick in die ökumenischen Möglichkeiten des Zweiten Vatikanums und fragt:

Können die Kirchen nicht darüber nachdenken, ob sie den Religionsunterricht nicht eigentlich gemeinsam verantworten können, wenn sie die je eigenen Kirchenbilder relativierten und sich an dem Kirchenbild des wandernden Gottesvolkes orientierten, das schon Eingang gefunden hatte in das Zweite Vatikanum? So geschieht es bereits in dem Beschluss der Würzburger Synode 1974: Die Bischöfe von damals stellten nämlich die dienende Rolle der Kirche in der Welt ins Zentrum, die sich nicht nur um die eigenen Schafe zu kümmern habe. Ludwig Volz schreibt in der Einleitung zur Publikation des Würzburger Synodenbeschlusses:

„ … Der Synodenbeschluss sieht im Religionsunterricht nicht nur einen Dienst an den Kindern der in der Gemeinde engagierten Christen. Er sieht im Religionsunterricht einen Dienst an allen Getauften, unabhängig davon, ob er eine Bindung an die Kirche hat oder nicht. Der Beschluss bezeichnet es als ‚uneigennützigen Dienst am einzelnen Menschen und an

[55] Vgl. dazu den Beitrag von *Sabine Pemsel-Maier* i. d. H., S. 27–37.

der Gesellschaft' (2.6.2), wenn die Kirche, unabhängig davon, ob die Menschen zu ihr gehören oder nicht', bereit ist, ‚ihnen mit dem zu dienen, was sie ist und was ihrem Auftrag entspricht' (2.6.1)"[56]

Man hört es geradezu aus diesem Referat von Ludwig Volz heraus, dass wohl schon auf der Würzburger Synode über die Rolle der „Getauften" diskutiert worden ist bzw. darüber, ob man den Adressatenkreis des Religionsunterrichts nicht erweitern sollte auf alle Menschen „unabhängig davon, ob (sie zur Kirche) gehören oder nicht". Jedenfalls ist in Würzburg mit eben der ekklesiologischen Begründung mit der Sendung der Kirche zum Dienst in der Welt für eine breite Adressatenschaft argumentiert worden. In ähnlicher Weise plädieren gegenwärtig vor allem die Kirchen des Südens in der Kommission für Glauben und Kirchenerfassung des ÖRK dafür, ein gemeinsames ökumenisches Verständnis von Kirche an der Lehre von ihrer Sendung festzumachen – und eben nicht primär an ihrer Amts-Struktur.[57]

Das Selbstverständnis der Konfessionen wäre innerhalb dieses Kirchenbildes weniger in die gegenseitige Abgrenzung getrieben. Denn das wandernde Gottesvolk ist immer auch ein suchendes Gottesvolk, es ist nicht im Besitz von göttlicher Weisheit und es lebt nicht von abstrakten Glaubens-Formeln. Vielmehr weiß es sich in die Welt gesandt, um hier immer wieder neu und je konkret den Sinn des Lebens im Lichte Christi zu entdecken, dafür zu kämpfen und miteinander zu suchen. Nicht allwissende Antwortgeberin ist die Kirche, sondern der Raum durch Orte und Zeiten hindurch, der christliche Hoffnung und Gewissheit lebendig hält für die je konkrete Suche der Menschen nach einem gelingenden Leben. Mit einem solchen Kirchenverständnis könnten die Kirchen gemeinsam einen „ökumenisch-konfessionellen" Religionsunterricht verantworten, in den sie die Reichtümer ihrer jeweiligen Traditionen mit einbringen und im Unterrichtsgespräch erwägen, testen und befragen. Vor allem für eine konfessionelle Kooperation wäre das eine sinnvolle Konzeption, nimmt sie doch ernst, dass nicht nur die Schüler, sondern auch ihre Eltern, ja sogar die Religionslehrerinnen und -lehrer heute neu nach der Wahrheit suchen müssen, dass sie Traditionelles neu füllen und auf ihr eigenes Leben beziehen lernen müssen. Was heißt denn, von Gott behütet zu sein? Und wie ist das christliche Credo zu verstehen: Jesus sei gekommen, uns zu erlösen? Welchen Sinn hat die Rede vom trinitarischen Gott für unsere Hoffnung und

56 Würzburg, a. a. O., 119 (Einleitung 1.3.1).

57 Vgl. dazu das jüngste ekklesiologische Konvergenzdokument "The Church: Towards a Common Vision", Faith and Order Paper no. 214, Genf 2013.

Lebensgestaltung? Wirklich gar keine? Wie verstehen wir das Bittgebet? Das alles sind Fragen und Themen, die sich eigentlich nur im Gespräch miteinander und noch eigentlich nur im interkonfessionellen Gespräch erschließen lassen. Wenn es Lehrerinnen und Lehrern – ermutigt und gestärkt durch Schule und Kirche – gelingt, christliche Religion in dieser Weise ehrlich als Suchgemeinschaft im Klassenraum zu inszenieren, so könnte das auch für Konfessionslose interessant sein.

Für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft jedenfalls wäre es gut, wenn die christlichen Kirchen ihn nicht als eigene Selbstdarstellung missbrauchten, sondern sich – wie ja schon vielfach in der Diakonie – gemeinsam berufen fühlten, jungen Menschen mit religiöser Bildung zu helfen über ihr Leben nachzudenken – ihnen zu dienen statt sie zu belehren. Ein solches Konzept könnte auch die etwas peinlich unprofessionellen Äußerungen der Kirchen zum Phänomen der „konfessionellen Identität" lösen, die sich – wider besseren Wissens – immer noch an einem Modell von irgendwie überkommener konfessioneller Prägung der Schülerinnen und Schüler orientiert, die dann entweder in Begegnung (evangelisch) oder in Beheimatung (katholisch),[58] auf jeden Fall erst einmal monokonfessionell bewusst wird. Es könnte deutlicher machen, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Differenz von innerchristlichen Konfessionen und Religionen, und dass mit diesem Unterschied gerade im Religionsunterricht nicht zuletzt in der Begegnung mit nicht-christlichen Religionen und religiösen Bewegungen sehr viel anzufangen ist. Das Spezifikum des konfessionellen Religionsunterrichts, nämlich das Angebot, durch geschulte und beteiligte Religionslehrer als „Moderatoren" in eine lebendige Religion auch probeweise hinein- und hinauszuschlüpfen, unter kundiger Begleitung zu beobachten, zu reflektieren, im Miteinander des Gesprächs durchaus auch zu erfahren und immer ernsthafter zu fragen – das kann in einer Welt der Enttraditionalisierung und der Durchdringung pluraler Lebenswelten nicht authentisch gelingen, wenn sich die christlichen Konfessionen so darstellen, als verträten sie einander ausschließende bzw. stets deutlich voneinander abzugrenzende Welten. Zum Glück ist das in der Religionspädagogik auch weniger der Fall als die „amtlichen" Texte der Kir-

58 Vgl. dazu *Friedrich Schweitzer:* Identitätsbildung durch Beheimatung oder durch Begegnung? Religion als pädagogische Herausforderung in der pluralen multireligiösen Gesellschaft, in: Der Evang. Erzieher 49 (1997), 266–279. Vgl. auch den Beitrag von Sabine Pemsel-Maier zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht i. d. H., S. 27–37.

59 Zum Religionsunterricht als „teilnehmende Beobachtung" s. meinen Aufsatz: Glauben oder Beobachten? Überlegungen zum Religionsunterricht aus der Sicht einer Systematischen Theologin, in: *Christoph Bizer* u. a. (Hg.): Was ist guter Religionsunterricht? (Jahrbuch Religionspädagogik 22), Neukirchen 2006, 124–135.

chen vermuten lassen.[59] Für einen sinnvollen konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft wäre dies freilich deutlich stärker als bisher in der Ausbildung der Religionslehrerinnen und Religionslehrer zu berücksichtigen.

Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht: Mehr als konfessionelle Kooperation in der Schule



Sabine Pemsel-Maier[1]

Eine mögliche Organisationsform des konfessionellen Unterrichts

Konfessionelle Kooperation wird im Religionsunterricht seit vielen Jahren an unterschiedlichsten Orten betrieben: Katholische und evangelische Lehrkräfte verantworten gemeinsam Projekte, halten Schulgottesdienste, arbeiten zusammen in der Fachschaft, tauschen Unterrichtsmaterialien aus, sprechen sich in der Jahresplanung ab, laden sich zu bestimmten Themen wechselseitig in den Unterricht ein, lehren im Team-Teaching und anderes mehr, gewähren sich gegenseitig Gastfreundschaft. Zahlreiche Anregungen dazu bieten sowohl die gemeinsame Verlautbarung von Bischofskonferenz und EKD[2] als auch rein katholische oder evangelisch kirchenamtliche Verlautbarungen[3]. Ausdrücklich gewähren die beiden Kirchen anderskonfessionellen Schüler/innen Gaststatus[4] bzw. Schüler/innen die Teilnahme am Unterricht der anderen Konfession, wenn er in der eigenen nicht angeboten werden kann.

1 Sabine Pemsel-Maier ist Professorin für Dogmatik und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

2 *Die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD):* Zur Kooperation von Evangelischem und Katholischem Religionsunterricht, Bonn 1998.

3 *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz:* Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts, Bonn 1996; *Evangelische Kirche in Deutschland:* Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1994.

4 Ausführlich *Hans Schmid/Winfried Verburg:* Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft, München 2010.

ÖR 63 (1/2014), S. 27–37

Von den verschiedenen Formen der Kooperation zu unterscheiden ist konfessionell-kooperativ erteilter Unterricht als eine reguläre, durch Einzelbestimmungen der beteiligten Landeskirchen, Diözesen und Ministerien geregelte Organisationsform von Religionsunterricht.[5] Diesen gibt es seit 1997 in den Bundesländern Schleswig-Holstein, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Hessen und Baden-Württemberg, zudem in Teilen Österreichs.[6] Schulrechtlich handelt es sich nicht um ökumenischen, sondern um konfessionellen Unterricht im Sinne des Grundgesetzes, und zwar um Unterricht der Religionsgemeinschaft, der die unterrichtende Lehrkraft angehört.[7]

Gründe, Hintergründe und länderspezifische Varianten

Konfessionell-kooperativer Unterricht verfolgt sowohl konfessionelle als auch ökumenische Ziele: Die Annäherung der Konfessionen soll bereits im Kindes- und Jugendalter gefördert und zugleich das Hineinwachsen in die eigene Konfession ermöglicht werden. Weder sollen konfessionelle Unterschiede nivelliert noch die Ausbildung konfessioneller Identität verhindert, sondern diese im Gegenteil unterstützt werden, und zwar in ökumenischer Offenheit. In den meisten Fällen waren pragmatische Gründe ausschlaggebend für die Einführung solchen Unterrichts: Diaspora-Situation, Mangel an Religionslehrkräften und Unterrichtsausfall, Prozesse massiver Entkonfessionalisierung und wachsende religiöse Pluralisierung; hinzu traten zum Teil gesellschaftlicher Druck und ein gewisses Unverständnis der Eltern angesichts der schulischen Trennung. Anders verhält es sich im konfessionell ausgewogenen und mit Religionslehrkräften beider Konfessionen gut versorgten Baden-Württemberg: Hier wurde konfessionell-kooperativer Unterricht nicht als pragmatisch bedingte Notstandsmaß-

5 Einen Überblick bieten *Richard Schlüter:* Konfessioneller Religionsunterricht heute? Hintergründe, Kontroversen, Perspektiven, Darmstadt 2000; sowie *Birgit Hoppe:* Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht. Geschichtlicher Kontext, Organisationsformen, Zukunftsperspektiven, Saarbrücken 2008.

6 *Heribert Bastel* u. a.: Das Gemeinsame entdecken – Das Unterscheidende anerkennen. Projekt eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts. Einblicke – Hintergründe – Ansätze – Forschungsergebnisse, Wien 2006.

7 Eine besondere Situation, auf die nachfolgend nicht weiter eingegangen wird, liegt neben Hamburg in Mecklenburg-Vorpommern und Sachsen-Anhalt vor, wo die Fächer Ethik und Philosophie einbezogen werden. Vgl. *Petra Schulz:* Religion unterrichten in Mecklenburg-Vorpommern, in: *Martin Rothgangel/Bernd Schröder* (Hg.): Evangelischer Religionsunterricht in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Empirische Daten – Kontexte – Entwicklungen, Leipzig 2009, 185–209; sowie bei *Michael Domsgen:* Religion unterrichten in Sachen-Anhalt, ebd., 297–326.

nahme entwickelt, sondern aus einer langjährigen intensiven ökumenischen Zusammenarbeit der beiden evangelischen Landeskirchen Württembergs und Badens mit den Diözesen Rottenburg und Freiburg auch und gerade im schulischen Bereich. Dass mit der Möglichkeit einer offiziellen Kooperation zugleich die Gelegenheit gegeben wurde, bestehende inoffizielle konfessionell-kooperative Praxis an Schulen aus dem Bereich der Grauzone herauszuholen, wurde als willkommener Nebeneffekt begrüßt.

Die Regelung des konfessionell-kooperativen Unterrichts in den einzelnen Bundesländern ist unterschiedlich: Schleswig-Holstein sieht ihn, neben vertretungsweiser Übernahme bei Krankheit, Beurlaubung oder zur Verhinderung von Unterrichtsausfall, im ersten Schuljahr vor sowie „zeitweiligen abwechselnden Unterricht im Klassenverband".[8] Niedersachsen eröffnet einen relativ großen Spielraum, dadurch dass im dreigliedrigen Schulsystem konfessionell-kooperativer Unterricht für drei Jahre eingerichtet werden kann, für Gesamtschulen auch länger, sofern „besondere curriculare, pädagogische und damit zusammenhängend schulorganisatorische Bedingungen" vorliegen.[9] In Nordrhein-Westfalen kann im Anfangsunterricht der Grundschule bis zu zehn Wochen im Klassenverband unterrichtet werden und weiter, wenn geringe Schülerzahlen keinen Unterricht in der eigenen Konfession ermöglichen. In der Sekundarstufe I und II soll dagegen auf die „möglichst weitgehende Homogenität der Lerngruppe" geachtet werden.[10] Hessen sieht eine reguläre konfessionelle Kooperation erst ab

8 *Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Schleswig-Holstein:* Kooperation in der Fächergruppe Evangelische Religion, Katholische Religion und ggf. Philosophie, in: Nachrichtenblatt des Ministeriums für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Schleswig-Holstein 7 (1997), 259–261, 133; ausführlich dazu: *Karlheinz Einsle/Holger Hammerich:* Religion unterrichten in Schleswig-Holstein, in: *Rothgangel/Schröder,* Evangelischer Religionsunterricht, a. a. O., 347–360. Empirische Befunde bei *Rudolf Englert/Ralph Güth:* „Kinder zum Nachdenken bringen". Eine empirische Untersuchung zu Situation und Profil katholischen Religionsunterrichts an Grundschulen, Stuttgart u. a. 1999.

9 *Ministerium für Wissenschaft und Kultur des Landes Niedersachsen:* Regelungen für den Religionsunterricht und den Unterricht der Werte und Normen, RdErl. Art. 4.5-7, vom 23.06.2005. Ausführlich *Friedhelm Kraft:* Religion unterrichten in Niedersachsen, in: *Rothgangel/Schröder,* Evangelischer Religionsunterricht, a. a. O., 211–236.

10 *Reinhard Frieling/Christoph Scheilke:* Votum der evangelischen Landeskirchen und der katholischen (Erz-)Bistümer in Nordrhein-Westfalen: Zur Konfessionalität des Religionsunterrichts. Religionsunterricht und Konfessionen, Göttingen 1999, 148–153, 133; *Heinrich Beyer:* Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen, in: *Rothgangel/Schröder,* Evangelischer Religionsunterricht, a. a. O., 237–255. Umfangreiche Erfahrungsberichte bei *Saskia Hütte/Norbert Mette* unter Mitarbeit von *Rainer Middelberg/Sonja Pahl:* Religion im Klassenverband unterrichten. Lehrer und Lehrerinnen berichten von ihren Erfahrungen, Münster 2003.

der Sekundarstufe I bzw. II vor, macht davon aber in der Grundschule Ausnahmen, wenn die Mindestzahl von acht Schülern für eine konfessionelle Lerngruppe nicht erreicht wird.[11] Die Regelung, Organisation und Zielsetzung in Baden-Württemberg wird im Folgenden ausführlicher dargestellt[12] und dient als exemplarisches Beispiel für die Chancen und Schwierigkeiten konfessionell-kooperativen Unterrichtens.

Konfessionell-kooperativer Unterricht in Baden-Württemberg

Genese – Organisation – Rahmenbedingungen

Im Unterschied zu anderen Bundesländern wurde die konfessionelle Kooperation in Baden-Württemberg nicht nur über viele Jahre hinweg geplant, in der Praxis erprobt, reflektiert und modifiziert, sondern in allen Phasen auch wissenschaftlich begleitet und dokumentiert. Dem von 2005 bis 2008 reichenden Modellversuch, der in einem eigenen Erlass geregelt wurde,[13] gingen eine Reihe von regional begrenzten Projekten voraus.[14] Entsprechende Unterrichtsmaterialien[15] und Konzepte einer ökumeni-

11 Näheres bei *Martin Sander-Gaiser:* Religion unterrichten in Hessen, in: *Rothgangel/Schröder,* Evangelischer Religionsunterricht, a. a. O., 157–183.

12 *Sabine Pemsel-Maier:* Ein Schritt auf dem Weg in die Zukunft: Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht in Baden-Württemberg, in: *Christine Lehmann* u. a.: Zukunftsfähige Schule – zukunftsfähiger Religionsunterricht. Herausforderungen an Schule, Politik und Kirche, Jena 2011, 89–102; *Daniela Bayer-Wied:* Ökumenisch ja – aber bitte getrennt? Konfessionelle Kooperation in der Grundschule (Übergänge 20), Frankfurt 2011.

13 Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht an allgemein bildenden Schulen. Vereinbarung zwischen der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 1. März 2005, Stuttgart 2005.

14 Die dort gemachten Erfahrungen und erzielten Ergebnisse sind ausführlich dokumentiert. Für die Primarstufe: *Friedrich Schweitzer/Albert Biesinger* zus. m. *Reinhold Boschki* u. a.: Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, Freiburg/Gütersloh 2002. Für die Sekundarstufe: *Friedrich Schweitzer* u. a.: Dialogischer Religionsunterricht. Analyse und Praxis konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter, Freiburg 2006.

15 *Jutta Nowak/Sabine Pemsel-Maier:* Gemeinsamkeiten stärken, Besonderheiten verstehen: Katholisch – evangelisch. Lernimpulse für den Religionsunterricht in der Grundschule (3/4), Institut für Religionspädagogik, Freiburg 2006; *Jutta Nowak/Sabine Pemsel-Maier:* Konfessionell-kooperativer Unterricht in den Klassen 1/2. Lernimpulse für den Religionsunterricht in der Grundschule (1/2), Institut für Religionspädagogik, Freiburg 2007; *Evangelische Landeskirche in Baden/Evangelische Landeskirche in Württemberg/Erzdiözese Freiburg* (Hg.): Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Umsetzungsimpulse für die Unterrichtspraxis, Institut für Religionspädagogik, Freiburg 2012.

schen Didaktik[16] wurden entwickelt; eigens wurde die Rolle der Lehrkräfte[17] sowie die der Eltern[18] erforscht. 2008 wurde der Modellversuch einer umfangreichen Evaluierung unterzogen,[19] mit dem Ergebnis, dass die angestrebten Ziele im Wesentlichen erreicht worden waren. Die vorgelegten Überarbeitungsvorschläge führten 2009 zu einer Novellierung; ihren schriftlichen Niederschlag fand sie im novellierten Verbindlichen Rahmen für die einzelnen Schularten.[20] Seitdem ist der konfessionell-kooperative Unterricht landesweit eine mögliche Form des konfessionellen Religionsunterrichts, freilich im Sinne eines Wahlmodells, zu dem niemand verpflichtet werden darf. Er ist ein Angebot für die Grund-, Haupt-, Werkreal-, Realschulen und allgemein bildenden Gymnasien. Förder- und berufliche Schulen sind davon ausgenommen; angesichts der schulformspezifischen Herausforderungen wird hier, durchaus im Einklang mit „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts" Religion ohnehin vielfach im Klassenverband unterrichtet. Die größte Nachfrage für die konfessionelle Kooperation besteht an den Grundschulen.

Für die Beteiligung ist ein Antragsverfahren bei den zuständigen Schuldekanaten nötig. Die Voraussetzungen dafür sind durchaus anspruchsvoll: *einstimmige* Beschlüsse für diese Organisationsform in beiden Fachkonferenzen Evangelische und Katholische Religion, die Zustimmung der Schulleitung sowie die Einverständniserklärung der betroffenen Eltern. Wird dem Antrag stattgegeben, erarbeiten die Lehrkräfte einen gemeinsamen

16 *Wolfgang Kalmbach:* Formen der Zusammenarbeit der Fächer Evangelische und Katholische Religionslehre. Neue Herausforderungen – neue Chancen, in: entwurf 2 (1994), 32–34; *Uwe Böhm:* Ökumenische Didaktik. Ökumenisches Lernen und konfessionelle Kooperationen im Religionsunterricht deutschsprachiger Staaten, Göttingen 2001; *Sabine Pemsel-Maier:* Ökumenisches und konfessionelles Lehren und Lernen, in: *Cyprian Rogowski* u. a.: KERYKS. Religionspädagogisches Forum: international – interkulturell – interdisziplinär. Sonderausgabe: Aktuelle Forschungsschwerpunkte der deutsch-polnischen Religionspädagogik, Torun 2012, 180–183.

17 *Albert Biesinger/Julia Münch/Friedrich Schweitzer:* Glaubwürdig unterrichten. Biographie – Glaube – Unterricht, Freiburg 2008.

18 *Friedrich Schweitzer/Albert Biesinger:* Religiöse Erziehung in evangelisch-katholischen Familien, Freiburg 2009.

19 *Lothar Kuld* u. a.: Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg, Stuttgart 2009.

20 Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht an allgemein bildenden Schulen. Vereinbarung der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Zur Kooperation von evangelischem und katholischem Religionsunterricht. Vereinbarung zwischen der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 1. März 2005, Novellierung Verbindlicher Rahmen vom 1. August 2009, Stuttgart 2009.

Unterrichtsplan auf der Basis der in beiden Konfessionen geltenden Bildungspläne. Für sie sind damit zum einen die Bildungsstandards des konfessionellen Religionsunterrichtes ihrer eigenen Konfession maßgebend. Darüber hinaus wurden jene Bildungsstandards der Gegenkonfession festgeschrieben, die charakteristisch für die eigene Identität sind. In den Klassen 1/2 sind das beispielsweise die Themen „Maria“ und „Heilige“ sowie „Kirchenraum“, in Klasse 5/6 „Formen evangelischer und katholischer Glaubenspraxis“ sowie „Sakramente“, in Klasse 7/8 „Reformation und Martin Luther“. Die Lehrkräfte sind des Weiteren verpflichtet, an einer einführenden Fortbildungsveranstaltung teilzunehmen, in der sowohl theologische als auch didaktische Aspekte der konfessionellen Kooperation vertieft werden. Einzelne Hochschulen in Baden-Württemberg haben konfessionell-kooperative Elemente in ihre Studienordnungen integriert; an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe wurde ein Pilotprojekt zu konfessionell-kooperativen Lern- und Lehrprozessen im Lehramtsstudium entwikkelt und evaluiert.[21]

Ziele und Prinzipien

In der gemeinsamen verbindlichen Vereinbarung werden drei wesentliche Ziele ausgewiesen: „1. ein vertieftes Bewusstsein der eigenen Konfession zu schaffen, 2. die ökumenische Offenheit der Kirchen erfahrbar zu machen und 3. den Schülerinnen und Schülern beider Konfessionen die authentische Begegnung mit der anderen Konfession zu ermöglichen.“ Als „authentisch“ gilt eine interkonfessionelle Begegnung dann, „wenn eine Konfession von den ihr angehörigen Interaktionspartnern so dargestellt wird, dass die Anderskonfessionellen sie verhältnismäßig vollständig und unverzerrt wahrnehmen können und wenn die Darstellungsweise außerdem so geartet ist, dass keine direkt oder indirekt abqualifizierenden Impulse bezüglich der anderen Konfession mitkommuniziert werden“.[22] Ein wesentliches Mittel zur Erreichung dieser Ziele sind gemeinsame Lernprozesse. Dazu werden bis zur Dauer von zwei bzw. drei Schuljahren gemischt-konfessionelle katholisch-evangelische Klassen oder Gruppen von einer evangelischen oder/und einer katholischen Lehrkraft unterrichtet. Mit der Mischung der Lerngruppen und der unmittelbaren Begegnung mit der anderen Konfession greift der Unterricht einen Vorschlag der Gemein-

21 *Sabine Pemsel-Maier/Joachim Weinhardt/Marc Weinhardt:* Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium, Stuttgart 2011.

22 *Kuld* u. a., Im Religionsunterricht zusammenarbeiten, a. a. O., 60.

samen Vereinbarung „Zur Kooperation von evangelischem und katholischem Religionsunterricht“ auf: Dort wird im Rahmen des üblichen konfessionell erteilten Religionsunterrichts in zeitlich begrenzter Form bzw. zu geeigneten Themen zu solchen gemeinsamen Lerngruppen ermutigt. Dass in Gegenwart von Angehörigen der anderen Konfession sensibler und wertschätzender über sie geredet und mit ihnen umgegangen wird, ist als Binsenweisheit aus zahlreichen ökumenischen Dialogen erwachsen. Dass die unmittelbare Begegnung mit der anderen Konfession eindrucksvoller ist als die über Medien vermittelte, dass wechselseitige Dialoge, Diskussionen und auch Streit eine nachhaltige Wirkung haben, ist zudem von der Lernpsychologie her vielfach bezeugt. Vor allem aber bietet sich so die Möglichkeit, nicht nur übereinander, sondern miteinander zu reden, nicht nur über die anderen, sondern von ihnen und mit ihnen gemeinsam zu lernen. Eine besondere Chance ist dann gegeben, wenn Schülerinnen und Schüler als „Experten“ gefragt sind, etwa als Ministrantinnen oder Mitglieder einer kirchlichen Jugendgruppe, die von ihren eigenen Erfahrungen berichten.

Die ökumenische Offenheit der Kirchen wird außerdem durch die beiden evangelischen und katholischen Lehrkräfte sichtbar gemacht. Sie bilden ein gemeinsames Team oder „Tandem“ und wechseln sich in der Regel im Unterricht ab. Dass beide gemeinsam anwesend sind, wäre ideal, doch lässt dies die Schulsituation in den meisten Fällen nicht zu. Häufig wird aber die Anfangsphase des Unterrichts im Team-Teaching gestaltet oder es werden im Verlauf des Schuljahres einzelne gemeinsame Phasen eingeplant. Dadurch dass die beiden in ständigem Kontakt zueinander stehen, in der Vor- und Nachbereitung des Unterrichts kooperieren und die Lehrkraft der anderen Konfession Ansprechpartnerin für Fragen und Nachforschungen ist, ist sie aber gewissermaßen virtuell präsent. Bei gemeinsamen Aktionen, Exkursionen oder Gottesdiensten treten die beiden auch als konkret erfahrbares Team auf. Da in der Vereinbarung von 2005 über die Häufigkeit des Wechsels keine weiteren Vorgaben gemacht wurden, führte dies dazu, dass vielfach im einen Schuljahr die katholische und im anderen die evangelische Lehrkraft die gemeinsame Gruppe unterrichtete. Demgegenüber war besonders für die Grundschule klar geworden, dass Schüler/innen ihr konfessionelles Selbstverständnis an der Lehrperson bilden. Aus diesem Grund wurde letztlich für alle Schularten ein Wechsel der Lehrkraft *während des Schuljahres* festgeschrieben. Was für die Primarstufe im Blick auf die Notwendigkeit einer festen Bezugsperson für Diskussionen sorgte, lässt sich in der Sekundarstufe leichter realisieren; hier wäre sogar ein noch häufigerer Wechsel denkbar, so dass das Lehrertandem fest im Bewusstsein aller Schülerinnen und Schüler verankert ist.

Die gemischt-konfessionellen Lerngruppen werden für die Dauer von ein bis zwei bzw. in bestimmten Fällen drei Schuljahren gebildet. Diese Zeiträume ergeben sich aus der Struktur der baden-württembergischen Bildungspläne. Es darf also in keiner Schulart durchgängig konfessionell-kooperativ unterrichtet werden, damit die Zugehörigkeit zur eigenen Konfession nicht verunklart wird und damit hinreichend Raum und Zeit bleibt, die eigene Konfession aus der Teilnehmerperspektive kennenzulernen und sich mit den eigenen Glaubensinhalten auseinanderzusetzen. Die Standardzeiträume sind in der Grundschule die Klassen 1 und 2. In Klasse 3 und 4 findet keine Kooperation statt, da auf katholischer Seite im Blick auf die Erstkommunion eine Verbindung von Religionsunterricht und Gemeindekatechese möglich sein soll. Bisweilen wird in Klasse 3 der Religionsunterricht entweder von katholischen Pfarrern oder von pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern erteilt. In der Sekundarstufe I gelten für die verschiedenen Schularten unterschiedliche Standardzeiträume: In der Haupt- und Werkrealschule sind es die Klassen 5 und 6 *oder* die Klassen 7 bis 9 *oder* die Klasse 10 (in Werkrealschulen), in der Realschule und im Gymnasium die Klassen 5 und 6 *oder* die Klassen 7 und 8 oder die Klassen 9 und 10. Mehr als einen Standardzeitraum lang soll also kein Schüler in der Sekundarstufe I am konfessionell-kooperativen Unterricht teilnehmen. In der Sekundarstufe II ist die Möglichkeit der Genehmigung von konfessionell gemischten Neigungskursen in Evangelischer oder Katholischer Religion grundsätzlich gegeben. Sowohl aus der Lehrer- als auch aus der Schülerschaft wurde ein deutlicher Wunsch nach Ausweitung der konfessionellen Kooperation über die bisher möglichen zwei Jahre in der Sekundarstufe laut.

Religionspädagogisch-theologische Diskurse

Im Umkreis konfessioneller Kooperation bewegt sich nicht nur in Baden-Württemberg eine intensive und teilweise kontroverse Diskussion, die unter den Schlagworten „Beheimatung“[23] (katholisch) oder „Begegnung“[24] (evangelisch) firmiert: Müssen Schüler/innen zuerst in ihrer eigenen Konfession verwurzelt werden und ihre eigene konfessionelle Identität finden, um in Austausch mit der anderen Konfession zu treten? Oder gilt nicht genau umgekehrt, dass gerade in der Begegnung mit dem Anderen bzw. den Anderen und im Lernen an Differenzen ein Bewusstsein für die eigene

23 Ein mehrfach verwendeter Begriff und zentrales Anliegen in „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ (Anm. 3).

24 Die mehrfach erwähnte leitende Vorstellung in „Identität und Verständigung“ (Anm. 3).

konfessionelle Identität erwächst? Sowohl die Modellversuche zum Religionsunterricht[25] als auch das Pilotprojekt zum Erwerb konfessionell-kooperativer Kompetenz von Studierenden[26] haben gezeigt, dass idealtypische Entgegensetzungen im Sinne eines Entweder-Oder der Realität (inter)konfessionellen Lernens nicht gerecht werden und dass Identitätsfindung sowohl durch die Beheimatung in der eigenen Konfession als auch in der Begegnung mit der anderen Konfession geschieht.

Ein weiterer Diskurs dreht sich um die Frage, ob Kinder in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft überhaupt über ein Mindestmaß an konfessionellem Bewusstsein verfügen, an das der konfessionell-kooperative Unterricht anknüpfen kann. Hier wurde deutlich, dass viele zwar über kein oder nur wenig konfessionelles *Wissen*, wohl aber über konfessionsspezifische *Erfahrungen* verfügen, nicht zuletzt durch die Teilnahme an kirchlichen Festen, besonders Kommunion, Konfirmation und Firmung, durch Kirchenbesichtigungen, besonders im Urlaub, vereinzelt auch durch den Besuch des Gottesdienstes. Religionsunterricht hat die Aufgabe, solche Erfahrungen zu reflektieren, zu klären, zu erweitern und ggf. zu korrigieren, weiter aber auch, neue und andere Erfahrungen zu ermöglichen.

Zum „Mehrwert" von konfessionell-kooperativem Religionsunterricht

Der baden-württembergische Evaluierungsbericht bestätigte den erhofften Mehrwert des konfessionell-kooperativen Unterrichts, und zwar sowohl im Blick auf die Schüler, um deretwillen er ja eingerichtet wurde, ebenso aber auch im Blick auf die Lehrkräfte, die in hohem Maße davon profitierten.

Kinder und Jugendliche begegneten dem konfessionell-kooperativen Unterricht im Vorfeld nahezu ausschließlich positiv. Die Gründe dafür waren in erster Linie pragmatischer Natur: Sie erhofften sich, auf diese Weise mit ihren Freunden zusammen bzw. im Klassenverband verbleiben zu können. Dies wurde auch im Rückblick eindeutig positiv bewertet. Einige wenige kritisierten allerdings die jetzt größere Lerngruppe. Pragmatisch und pädagogisch argumentierten auch die beteiligten Lehrkräfte: Verbleib in der Klassengemeinschaft, keine aus mehreren Klassen oder gar mehreren Jahrgängen zusammen gewürfelten Lerngruppen, organisatorische Erleichterungen bei Exkursionen, Kirchenraumerkundungen und außerschuli-

25 *Schweitzer/Biesinger,* Religiöse Erziehung, a. a. O., 390.

26 *Pemsel-Maier/Weinhardt/Weinhardt,* Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht, a. a. O., 168–171.

schen Unternehmungen, nicht zuletzt ein leichterer Bezug auf den gemeinsamen Alltag und gemeinsame Erfahrungen.

Wurden Schülerinnen und Schüler im Vorfeld ihrer Teilnahme am konfessionell-kooperativen Unterricht zu ihrem Verhältnis zu Konfession und Ökumene befragt, so trat klar zutage, dass dies für sie kein Thema ist, das sie wesentlich bewegt. Daran ändert auch der konfessionell-kooperative Religionsunterricht wenig. Die meisten stuften sich in ihrem Verhältnis zur anderen Konfession ohnehin bereits vorab als tolerant und offen ein; entsprechend hat sich nach ihrer Auskunft ihre Haltung im Lauf des Unterrichts kaum verändert. Gewachsen ist jedoch das Interesse an der anderen Konfession. So gaben etliche Schülerinnen und Schüler, vor allem aus den Gymnasien an, dass sie sich erhoffen, Genaueres über die andere Konfession zu erfahren. Diese Hoffnung wurde dann auch voll und ganz eingelöst. Bei den beteiligten Lehrkräften war hingegen durchweg bereits schon vorher ein großes Interesse an der anderen Konfession gegeben. Dies hat sich im Zuge des konfessionell-kooperativen Unterrichts zumeist noch verstärkt.

Neben den pragmatischen und pädagogischen Annehmlichkeiten werden im Rückblick von Seiten der Schülerinnen und Schüler der Meinungsaustausch, das Lernen voneinander und das Erfahrung-Sammeln im Dialog mit den anderen im Unterschied zum „bloßen Lernen“ genannt. Die „authentische Begegnung mit der anderen Konfession“, eines der ausgewiesenen Ziele dieser Art von Unterricht, wurde offensichtlich erreicht. Nur einige wenige berichten von negativen Erfahrungen, von Abwertung, Polemik, Verletzungen und Streit. Bei den Lehrkräften erwiesen sich die gemischt-konfessionellen Tandems als besonderer Ort für das gegenseitige Lernen und den Dialog.

Anhand der Vergleichsarbeiten, die zum einen an den ausgewählten Modellschulen, zum anderen an Schulen mit herkömmlichem konfessionellen Religionsunterricht geschrieben wurden, konnte ein deutlicher Wissenszuwachs nachgewiesen werden. Er betrifft zum einen die in den verschiedenen Schularten und -stufen behandelten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Konfessionen, zum anderen die Sprach- und Argumentationsfähigkeit sowie die Fähigkeit zur Differenzierung und ein differenzierteres Denken. Vertieft haben sich auch die Kenntnisse der Lehrkräfte über die andere Konfession. Teilweise wurden sie sich in der unmittelbaren Beschäftigung mit einzelnen Themen ihrer Wissenslücken und damit ihrer Angewiesenheit auf entsprechende Fortbildung überhaupt erst bewusst.

Vertieftes Wissen hat nicht automatisch auch ein vertieftes konfessionelles Bewusstsein zur Folge, doch stellt es eine wichtige Voraussetzung

dafür dar. Die Lehrkräfte bestätigten für sich einen solchen Bewusstseinszuwachs, nicht jedoch im Blick auf ihre Schülerklientel – empirisch messen lässt er sich ohnehin kaum. Zu bedenken ist, dass vor allem im Kindes-, aber auch noch im Jugendalter die Reflexion über die persönliche religiöse Identitätsbildung eher schwach ausgeprägt ist. Die Schülerinnen und Schüler brachten von sich her eine solche Bewusstseinsveränderung nicht explizit zum Ausdruck. Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass keine stattgefunden hat. Zu hoffen und zu erwarten ist, dass der Wissenszuwachs Kinder und Jugendliche befähigt, die konfessionsspezifischen Erfahrungen, die sie in den Unterricht mitbringen, auch wenn sie nur wenig religiös sozialisiert sind und nur über spärliches konfessionelles Wissen verfügen, reflexiv zu durchdringen, zu klären, zu erweitern und ggf. zu korrigieren. Hinweise darauf, dass das Nebeneinander der Konfessionen manche Schüler und Schülerinnen irritiert, finden sich jedenfalls nur in wenigen Ausnahmefällen.

Von den Beteiligten wird konfessionell-kooperativer Unterricht einhellig als zukunftsträchtiges Modell beurteilt.[27] Freilich bedeutet er nicht nur einen Mehrwert, sondern auch einen Mehraufwand, denn er fordert von den Lehrkräften neben der Bereitschaft zur Zusammenarbeit ein hohes Maß an Engagement: zusätzliche Fortbildungen, ein fachliches Sich-Vertrautmachen mit der anderen Konfession, Erstellung des gemeinsamen Unterrichtsplanes, organisatorische Absprachen, gemeinsame inhaltliche Vorbereitung, ggf. gemeinsame Aktionen, Projekte, Gottesdienste. Doch dieser Preis, der für den konfessionell-kooperativen Unterricht zu bezahlen ist, lohnt.

[27] Vgl. dazu auch viele Beiträge bei *Hartmut Rupp/Stefan Hermann:* Religionsunterricht 2020. Diagnosen, Prognosen, Empfehlungen, Stuttgart 2013.

Entwicklung und Praxis des orthodoxen Religionsunterrichts in Deutschland



Marina Kiroudi[1]

Der orthodoxe Religionsunterricht blickt in Deutschland auf eine vergleichsweise kurze historische Entwicklung zurück, er bringt aber seine eigene lange Geschichte mit, die seine Ziele und Inhalte mitbestimmen und nicht zuletzt Auswirkungen auf seine praktische Gestaltung haben. Allerdings gelten für ihn die allgemeinen rechtlichen Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht und die Strukturen des Bildungssystems für öffentliche Schulen. Die folgenden Ausführungen sollen einen Überblick über diese Zusammenhänge im konkreten Kontext vor Ort in Deutschland geben und auch darüber, ob und in welcher Weise die Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen auf diesem Gebiet gewünscht wird und vor allem realisierbar ist.

Rechtliche Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht in Deutschland

Der Religionsunterricht wird als einziges Schulfach im Grundgesetz gemäß Art. 7 Abs. 3 als ordentliches Lehrfach garantiert. Die Aufnahme des Religionsunterrichts in das Grundgesetz geht auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zurück, währenddessen die unmittelbare Erfahrung der nationalsozialistischen Willkürherrschaft Staat und Gesellschaft in ihren ethischen Grundfesten erschüttert hatte. Die Zukunft einer demokratischen Gesellschaft verlangte die Abgrenzung zur vormaligen totalitären staatli-

[1] Marina Kiroudi ist Diplom-Theologin und orthodoxe Referentin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in der Ökumenischen Centrale.

ÖR 63 (1/2014), S. 38–53

chen Indoktrination und die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Um freiheitliche Werte hervorzubringen, bedurfte der Staat einer Werteorientierung, die außerhalb seiner selbst stand.[2] Der Staat bedarf also der Religion, ohne sie zu instrumentalisieren oder in irgendeiner Weise über sie zu verfügen. Entsprechend dient der Religionsunterricht der Förderung religiöser Freiheit[3] und leistet zugleich einen Beitrag zum allumfassenden schulischen Bildungsauftrag,[4] zu dem sowohl die Wissensvermittlung als auch die Persönlichkeitsentwicklung und die Erziehung zum sozialen Verhalten gehören.[5]

Im schulischen Religionsunterricht eröffnet der Staat Raum für religiös und weltanschaulich bedingte Fragen und letztbegründete Antworten von einem bekenntnisgebundenen Standort aus.[6] Da der Staat aufgrund seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität diese Aufgabe inhaltlich nicht selbst ausführen kann, delegiert er sie an die jeweiligen Religionsgemeinschaften als „Sinn- und Bildungsträger" in der Gesellschaft.[7] Der Religionsunterricht wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt (Art. 7 Abs. 3 GG), während das staatliche Aufsichtsrecht über ihn als ordentliches Lehrfach bzw. als schulisches Unterrichtsfach beibehal-

2 Dies entspricht dem vielzitierten Diktum von *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 93.

3 Vgl. *Uta Hildebrandt:* Das Grundrecht auf Religionsunterricht. Eine Untersuchung zum subjektiven Grundrechtsgehalt des Art. 7 Abs. 3 GG (Jus Ecclesiasticum 63), Tübingen 2000, 206 ff; *Myrian Dietrich:* Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven (Schriften zum Staatskirchenrecht 31), Frankfurt a. M. 2006, 36.

4 Ebd.

5 Vgl. *Peter Badura:* Kommentierung zu Art. 7 GG, in: *Theodor Maunz/Günter Düring:* Grundgesetz – Kommentar, München, Loseblatt, 64. Lieferung, Januar 2012, Rdnr. 66; *Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall:* Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa. Ein Studienbuch, München ^{4}2006, 214.

6 Vgl. *Hans-Willi Winden:* …wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Zur Auslegung von Art. 7 III GG aus katholischer Sicht, in: *Jürgen Lott* (Hg.): Religion – warum und wozu noch in der Schule?, Weinheim 1992, 17 f; *Janbernd Oebbecke:* Reichweite und Voraussetzungen der grundgesetzlichen Garantie des Religionsunterrichts, in: DVBl (1. April) 1996, 340.

7 Vgl. *Christoph Link:* Die Situation des Religionsunterrichts in Deutschland – rechtliche Regelungen und aktuelle Probleme, in: *Alfred Rinnerthaler* (Hg.): Historische und rechtliche Aspekte des Religionsunterrichts, Frankfurt a. M. 2004, 398; *Wilhelm Rees:* Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung, Regensburg 1986, 233, 276; *Hans-Willi Winden,* a. a. O., 17 f; *Gerhard Robbers:* Art. 6 und Art. 7, in: *Hermann von Mangoldt/Friedrich Klein/Christian Starck:* Kommentar zum Grundgesetz, Bd. 1, 671–795, München ^{5}2005, Art. 7, RdNr. 147 f.

ten wird (Art. 7 Abs. 1 und 3 GG). Damit ist der Religionsunterricht ein Pflichtfach. Allerdings besteht aufgrund der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit (Art. 4 GG) die Möglichkeit der Abmeldung vom Religionsunterricht (Art. 7 Abs. 2 GG).

Als Organisator des Religionsunterrichts hat der Staat eine Dienstleistungspflicht,[8] dem Religionsunterricht einen festen Platz im Lehrplan, in der zeitlichen Unterrichtsordnung und in der gesamten Schulorganisation einzuräumen, wie dies mit allen schulischen Unterrichtsfächern geschieht.[9] Der Staat muss die Rahmenbedingungen schaffen, damit der Religionsunterricht den Bildungs- und Erziehungszielen der Schule[10] ebenso wie den wissenschaftlichen,[11] pädagogischen und fachlichen Standards gerecht werden kann[12]. Hierzu gehören auch staatlich genehmigte Lehrpläne und vor allem Lehrkräfte, die diese umsetzen können. Der Staat hat für eine adäquate Ausbildung der Religionslehrer zu sorgen[13] und hierfür entsprechende wissenschaftliche Ausbildungsstätten an Hochschulen zu schaffen.[14] Insgesamt muss er den Religionsunterricht in sachlicher, organisatorischer, personeller und finanzieller Hinsicht sichern.[15]

8 Vgl. *Christoph Link:* Religionsunterricht, in: *Joseph Listl/Dietrich Pirson* (Hg.): HdbStKirchR II, Berlin ²1995, 459.

9 Vgl. *Peter Badura,* Art. 7, s. Anm. 5, Rdnr. 75*; Axel Freiherr von Campenhausen/ Heinrich de Wall,* Staatskirchenrecht, s. Anm. 5, 213.

10 Vgl. *Christoph Link:* Rechtliche Regelungen, s. Anm. 7, 414; *Christoph Link:* HdbSt KirchR II, s. Anm. 8, 459; *Stefan Mückl:* Staatskirchenrechtliche Regelungen zum Religionsunterricht, in: AöR 122 (1997), Heft 4, 518.

11 Vgl. BVerwGE 42,346 (350); *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 463 f; *Joseph Listl:* Zur Frage, ob einer Öffnung des bisher nach Konfessionen getrennt erteilten Religionsunterrichts für Schüler eines anderen Bekenntnisses in der Sek. II des Landes Baden-Württemberg rechtliche Bedenken entgegenstehen, in: *Ders.: Der Religionsunterricht* als bekenntnisgebundenes Lehrfach, 1983, 74.

12 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 461; *Jörg Ennuschat:* Religionsunterricht in Deutschland. Rechtslage, in: *Norbert Mette/Folkert Rickers* (Hg.): LexRP, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 1782; *Myrian Dietrich,* Islamischer Religionsunterricht, s. Anm. 3, 24 f.

13 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 502.

14 Vgl. *Peter Badura,* Art. 8, s. Anm. 5, Rdnr. 75; G*erhard Robbers:* Kommentar zum Grundgesetz, s. Anm. 7, Art. 7, RdNr. 135; *Wilhelm Rees:* § 70 Der Religionsunterricht, in: *Joseph Listl/Heribert Schmitz* (Hg.): HdbKathKR, Regensburg ²1999, 737; *Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall,* Staatskirchenrecht, s. Anm. 5, Nr. 19.

15 Vgl. *Christoph Link:* Rechtliche Regelungen, s. Anm. 7, 399; *Peter Badura,* Art. 7, s. Anm. 5, Rdnr. 75. Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 469; *Jörg Ennuschat,* LexRP II, s. Anm. 12, Sp. 1782; *Wilhelm Rees,* Rechtsordnung, s. Anm. 7, 255; *Rudolf Wichard:* Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland, in: *Irmie Marga/Gerald G. Sander/Dan Sandu* (Hg.): Religion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft – Religion between Church, State and Society, Hamburg 2007, 66; *Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall,* Staatskirchenrecht, s. Anm. 5, 213.

Das staatliche Aufsichtsrecht erfährt durch die geforderte Übereinstimmung des Religionsunterrichts mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften (Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG) eine Modifikation.[16] Er wird zu einer gemeinsamen Angelegenheit, einer sogenannten res mixta, von Staat und Religionsgemeinschaft.

Die Übereinstimmung des Faches mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft wirkt sich in erster Linie auf den Lehrinhalt aus, der auf dieser Grundlage eindeutig Bekenntnisinhalt ist und Identifikation verlangt.[17] Dabei dient der Religionsunterricht nicht nur der neutralen Wissensvermittlung im Sinne einer Religionskunde, sondern der Vermittlung von Glaubensinhalten, so wie diese in der jeweiligen Religionsgemeinschaft für wahr und richtig gelten.[18] Der Religionsunterricht kann auch im Sinne der Wissenschaftlichkeit vergleichende Hinweise aufnehmen und Schülern die Gelegenheit bieten, grundlegende Lebensfragen zu erörtern.[19] Allerdings darf das Fach nicht in seinem verfassungsrechtlichen Kern verändert werden,[20] da er ansonsten kein Religionsunterricht mehr im Sinne des Grundgesetzes ist.[21]

Das Übereinstimmungsgebot mit den Glaubensgrundsätzen (Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG) wirkt sich durch die Mitwirkung der jeweiligen Religionsgemeinschaft bei der Erstellung von Lehrplänen aus, bei der Erstellung und Bestimmung von Schulbüchern, sowie durch die didaktische und methodische Rückbindung des Religionsunterrichts an ihre Religionsgemeinschaft.[22] Zugleich betrifft es in personeller Hinsicht den Inhalt der Ausbildung und die Auswahl der Religionslehrer.[23] Diese bedürfen einer kirchlichen Bevollmächtigung,[24] die nicht nur die konfessionelle Zugehörigkeit sicherstellt, sondern auch bestätigt, „dass Lehre und Lebenswandel

16 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 488 f.

17 Vgl. BVerfGE 74,244 (252); *Janbernd Oebbecke,* DVBl., s. Anm. 6, 340 f.

18 Vgl. BVerfGE 74,244 (252); *Jörg Ennuschat,* LexRP II, s. Anm. 12, Sp. 1782; *Gerhard Robbers:* Kommentar zum Grundgesetz, s. Anm. 7, Art. 8, RdNr. 126 f; *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 491; *Myrian Dietrich,* Islamischer Religionsunterricht, s. Anm. 3, 25 f, m. w. N.

19 Vgl. BVerfGE 74, 244 (253).

20 Vgl. BVerfGE 74, 244 (252 f).

21 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 491.

22 Vgl. *Myrian Dietrich,* Islamischer Religionsunterricht, s. Anm. 3, 29; *M. W. Ramb,* Wiedervereinigung, 1998, 93; *Wilhelm Rees,* Rechtsordnung, s. Anm. 7, 288–293; *Wilhelm Rees,* in: HdbKathKR, s. Anm. 14, 738.

23 Vgl. *Christoph Link:* Rechtliche Regelungen, s. Anm. 7, 400; *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 491.

24 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 491; *Gerhard Robbers:* Kommentar zum Grundgesetz, s. Anm. 7, Art. 7, RdNr. 156; *Myrian Dietrich,* Islamischer Religionsunterricht, s. Anm. 3, 30.

[…] mit den kirchlichen Anforderungen übereinstimmen".[25] Zur Prüfung der Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen haben die Religionsgemeinschaften sogar das Recht zur Einsichtnahme in den Religionsunterricht.[26] Schließlich sollen die Schüler grundsätzlich in den Bekenntnisinhalt ihrer eigenen Religion bzw. Konfession eingeführt werden.[27]

Für die Homogenität der Schülerschaft gibt es keine verfassungsrechtliche Garantie. Allerdings ist unstrittig, dass die personelle Zusammensetzung Auswirkungen auf den Unterrichtsverlauf hat und den konfessionellen Charakter des Religionsunterrichts so verändern kann, dass er nicht mehr in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft erteilt werden kann.[28] Damit gehört die Entscheidung über die Zulassung konfessionsfremder oder konfessionsloser Schüler ebenfalls zu den Grundsätzen[29] und liegt in der Kompetenz der betreffenden Religionsgemeinschaft.[30] Sofern beide Religionsgemeinschaften zustimmen, ist eine begrenzte personelle Öffnung zulässig.[31]

Die im Grundgesetz festgelegte Aufsicht des Staates über das Schulwesen (Art. 7 Abs. 1 GG) wird kraft ihrer Kulturhoheit durch die Bundesländer ausgeführt (Art. 30 GG). In der Regel enthalten die Landesverfassungen und Schulgesetze der Länder detailliertere Regelungen, die dem im Grundgesetz garantierten Religionsunterricht entsprechen.[32] Manchmal sehen sie einen Ersatzunterricht für diejenigen Schüler vor, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen.[33] Für vergleichsweise kleine Religionsge-

25 32. Sitzung des Grundsatzausschusses des Parlamentarischen Rates vom 11. Januar 1949, in: Der Parlamentarische Rat 1948–49, Akten und Protokolle, hg. v. Deutschen Bundestag und vom Bundesarchiv, Bd. 5/II, Boppard am Rhein 1993, 938.

26 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 499.

27 Vgl. *Rudolf Wichard:* Religionsunterricht, s. Anm. 15, 68.

28 Vgl. *Rudolf Wichard:* Religionsunterricht, a. a. O., 68.

29 So die herrschende Meinung. Eine andere Ansicht will dieses Homogenitätsprinzip hingegen bereits dem Verfassungsbegriff entnehmen. Vgl. dazu *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 493.

30 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 493; *Wilhelm Rees,* Rechtsordnung, s. Anm. 7, 286. Vgl. *Claudia Maria Corlazzoli:* Religionsunterricht von kleineren Religionsgemeinschaften an öffentlichen Schulen in Deutschland (Schriften zum Staatskirchenrecht 43), Frankfurt a. M. 2009, 55 f; A*xel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall,* Staatskirchenrecht, s. Anm. 5, 215 f; *Stefan Mückl:* AöR, s. Anm. 10, 532; Vgl. *Peter Badura,* Art. 7, s. Anm. 5, Rdnr. 72; *Gerhard Robbers:* Kommentar zum Grundgesetz, s. Anm. 7, Art. 7, RdNr. 111, 127.

31 Vgl. BVerfG 74, 244 (255).

32 Eine grundgesetzliche Einschränkung erfährt der Religionsunterricht durch Art. 141 GG, der sogenannten „Bremer Klausel". Nach Art. 141 GG findet Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG, der den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach gewährleistet, keine Anwendung in denjenigen Bundesländern, in denen am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand. Vgl. dazu *Wilhelm Rees,* Rechtsordnung, s. Anm. 7, 1986, 229.

meinschaften, wie die Orthodoxe Kirche, sind außerdem Erlasse und Verordnungen, kultusministerielle Schreiben und Bescheide von Bedeutung, die die Einrichtung und Ausgestaltung des konkreten konfessionellen Religionsunterrichts betreffen.[34]

Geschichte des orthodoxen Religionsunterrichts in Deutschland

Die Einrichtung eines orthodoxen Religionsunterrichts ist mit der Präsenz und der Geschichte orthodoxer Christen in Deutschland verbunden, mit der Entwicklung ihrer kirchlichen Strukturen vor Ort und in entscheidendem Maße mit dem Bedarf eines solchen Unterrichts für orthodoxe Schüler. Die Anfänge eines orthodoxen Religionsunterrichts in Deutschland liegen in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs waren unzählige orthodoxe Christen unter den etwa 7 bis 10 Millionen Zwangsarbeitern, die aus Ost- und Südosteuropa, aber auch aus westeuropäischen Ländern nach Deutschland kamen.[35] Dies gilt auch für die Kriegsgefangenen[36] und zahllosen Flüchtlinge, die nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in die alliierten Besatzungszonen strömten. Während ein Großteil dieser sogenannten Displaced Persons[37] kurze Zeit nach Kriegsende im Zuge von Massenrepatriierungen in ihre Heimat zurückkehrte[38] oder in ein anderes Land emigrierte,[39] wurden schwer oder nicht Repatriierbare in Lagern zusammengefasst.[40]

33 Vgl. *Christoph Link:* Rechtliche Regelungen, s. Anm. 7, 2004, 398, mit weiteren Hinweisen zur verfassungsrechtlichen Zulässigkeit des Ethikunterrichts; *Wilhelm Rees,* Rechtsordnung, s. Anm. 7, 270 f; *Gerhard Robbers:* Kommentar zum Grundgesetz, s. Anm. 7, Art. 7, RdNr. 137–139.

34 Vgl. *Claudia Maria Corlazzoli:* Kleinere Religionsgemeinschaften, s. Anm. 30, 47.

35 Vgl. *Constantin Miron:* Der Spaziergang im Park – einige Anmerkungen zu den innerorthodoxen Beziehungen in Deutschland, in: US 63 (2008), 179; *Gerhard Feige:* Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, in: OFo 10 (1996), 213; *Käte Gaede:* Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Köln 1985, 138.

36 Vgl. *Gerhard Feige:* A. a. O, 213.

37 Vgl. dazu *Anne Kuhlmann-Smirnov:* „Stiller als Wasser, tiefer als Gras". Zur Migrationsgeschichte der russischen Displaced Persons in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Forschungsstelle Osteuropa, Arbeitspapiere und Materialien, Nr. 68, Bremen, Juli 2005, www.forschungsstelle.uni-bremen.de/UserFiles/file/06-Publikationen/Arbeitspapiere/fsoAP68.pdf (1.12.2013), 1.

38 *Winfried Müller:* Schulpolitik in Bayern im Spannungsfeld von Kultusbürokratie und Besatzungsmacht 1945–1949 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 36), München–Wien 1995, 101.

39 *Winfried Müller:* Schulpolitik, s. Anm. 38, 100 f.

40 *Winfried Müller:* A. a. O., 101.

Im Dezember 1945 lebten in den drei westlichen Besatzungszonen ca. 1,2 Millionen Displaced Persons.[41] Aufgrund der großen Zahl orthodoxer Christen und Geistlichen verschiedener Nationalitäten[42] kam es in kurzer Zeit zu orthodoxen Gemeindegründungen in den Lagern. Daraus ergab sich auch die Einrichtung von Schulen mit nichtdeutscher Unterrichtssprache mit dem Ziel, den Kindern die Fortsetzung ihrer durch die Emigration unterbrochenen schulischen Ausbildung zu ermöglichen.[43] Die Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, die gerade ihren Sitz von Berlin nach München verlegt hatte, leistete damals einen wesentlichen Beitrag zur Organisation von russischsprachigen Schulen.[44] Bis Mitte der 1950er Jahre gab es allein in München drei russischsprachige weiterführende und kirchliche Gemeindeschulen, in denen auch orthodoxer Religionsunterricht erteilt wurde. Der durch die Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland verantwortete Religionsunterricht wurde im Jahr 1956 mit kultusministeriellem Schreiben als ordentliches Lehrfach in Bayern anerkannt. Denn für die staatlichen Stellen hatte die Förderung religiöser Freiheit Priorität, die ja zugleich die Abgrenzung von jeder totalitären Ideologie dieser Zeit bedeutete, auch wenn sich die Zahl der orthodoxen Schüler in der Folgezeit verringerte.

Eine nachhaltigere Wirkung hatten die Anwerbeabkommen der Bundesrepublik Deutschland mit Griechenland (1960) und dem ehemaligen Jugoslawien (1968). Ein Großteil der Arbeitsmigranten war orthodoxen Glaubens, so dass in dieser Zeit die bislang größte Zahl orthodoxer Christen nach Deutschland kam. Obwohl zunächst nur an einen zeitlich begrenzten Aufenthalt der griechischen und jugoslawischen Arbeitnehmer gedacht war, stabilisierte sich trotz des Anwerbestopps 1973 ihre Präsenz in Deutschland.[45] Viele von ihnen hatten ihre Familien nachkommen lassen oder in Deutschland eine Familie gegründet, so dass inzwischen eine große Zahl schulpflichtiger Kinder aus den Anwerbeländern öffentliche Schulen in Deutschland besuchten. Man ging aber zunächst in der deutschen Bildungspolitik von einem nur vorübergehenden Aufenthalt und einer Remigration der betreffenden Schüler in ihre Herkunftsländer aus. In den 1980er Jahren stellte sich diese Prognose allerdings als falsch heraus

41 *Winfried Müller:* ebd., m. w. N.

42 Allein zur Russischen Orthodoxen Auslandskirche gehörten zeitweise 16 Bischöfe und mehr als 300 Priester. So *Georg Seide:* Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese, München 2001, 122 f.

43 Vgl. *Georg Seide:* A. a. O., 133.

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. *Constantin Miron:* Spaziergang, s. Anm. 35, 179.

und nun wurde die Frage nach Bildungsmaßnahmen für ihren bleibenden Aufenthalt in Deutschland aktuell.[46] In verschiedenen Bundesländern wurde zudem zunehmend die Frage nach einer schulischen religiösen Erziehung orthodoxer Schüler laut. Zum einen galt es den orthodoxen Kindern und Jugendlichen die im deutschen Schulsystem liegenden Bildungschancen zugänglich zu machen,[47] zum anderen wurde im orthodoxen Religionsunterricht eine identitätsstiftende und integrationsfördernde Kraft gesehen.[48]

Entsprechend wurden Anfang der 1980er Jahre in Nordrhein-Westfalen, Bayern, Hessen und Niedersachsen Gespräche zur Einführung des orthodoxen Religionsunterrichts aufgenommen. Der kirchliche Kooperationspartner für staatliche Stellen im Sinne des Grundgesetzes war die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland als größere orthodoxe Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland.[49] Bis 1994 war in allen vier genannten Bundesländern der Religionsunterricht der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland mit kultusministeriellem Erlass oder Schreiben als ordentliches Lehrfach eingeführt. Die Bezeichnung ihres Religionsunterrichts als „griechisch-orthodox" ist allerdings nicht im nationalen, sondern im kulturellen Sinne zu verstehen.[50] Ähnlich wird auch der Terminus „römisch-katholisch" als kultureller und nicht als geographischer Begriff verstanden.

Besonders nach der politischen Wende gab es in den 1990er Jahren einen erneuten Zustrom orthodoxer Christen aus diversen Ländern nach Deutschland, so dass auch die Zusammensetzung der orthodoxen Schüler eine erweiterte kulturelle Vielfalt erfuhr. Heute haben orthodoxe Schüler etwa einen griechischen, arabischen, russischen, ukrainischen, serbischen, rumänischen, bulgarischen, georgischen und zuweilen auch einen deutschen Hintergrund. Ihre schulische religiöse Bildung und Erziehung war

46 Vgl. dazu *Christine Langenfeld:* Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten. Eine Untersuchung am Beispiel des allgemeinbildenden Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen 2001, 28, m. w. N.

47 Vgl. *Christine Langenfeld:* A. a. O., 34, m. w. N.

48 Vgl. hierzu den Abschnitt Zielsetzungen und inhaltliche Orientierung des Religionsunterrichts.

49 Ausführlicher dazu *Nikolaus Thon:* Orthodoxer Religionsunterricht in Deutschland. Perspektiven und Realitäten, in: *Evmenios Tamiolakis/Athanasios Basdekis/Nikolaus Thon* (Hg.): Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festschrift für Anastasios Kallis, Frankfurt a. M. 1999, 404.

50 Vgl. *Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen* (Hg.): Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule in Nordrhein-Westfalen. Griechisch-orthodoxe Religionslehre, Frechen 1994, 21.

ein gemeinsames Anliegen der kanonischen orthodoxen Diözesen. Im Jahr 1994 hatten sich die kanonischen orthodoxen Diözesen in der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland“ (KOKiD) zu einem Verband zusammengeschlossen. Die KOKiD wurde in den verschiedenen Bundesländern zum gemeinsamen kirchlichen Kooperationspartner für staatliche Stellen. Nicht nur dem Selbstverständnis nach, sondern auch formal stand der griechisch-orthodoxe Religionsunterricht allen orthodoxen Schülern offen und konnte auch von Lehrkräften jeder kanonischen orthodoxen Diözese erteilt werden. Nach der Aufnahme der kanonischen Gemeinschaft mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland wurde fortan auch hier das Anliegen des orthodoxen Religionsunterrichts gemeinsam getragen. Die Kompetenzen der KOKiD wurden 2010 von der als Nachfolgeorganisation gegründeten „Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland“ (OBKD) übernommen.

Staatlich anerkannte Ausbildung der Lehrkräfte für den orthodoxen Religionsunterricht

Der eingerichtete Religionsunterricht bedarf auch geeigneter Lehrkräfte, die diesen erteilen. Zunächst wurde der orthodoxe Religionsunterricht durch kirchliche Lehrkräfte erteilt oder in Nordrhein-Westfalen durch Lehrkräfte für den muttersprachlichen Ergänzungsunterricht, die eine Qualifikation bzw. eine kirchliche Lehrerlaubnis hierzu hatten. Da es sich hierbei um eine vorübergehende Lösung handelte, wurde an der Universität München 1995 ein Diplomstudiengang für Orthodoxe Theologie eingerichtet. Bis heute handelt es sich um die einzige Möglichkeit, in Deutschland einen staatlich anerkannten Abschluss eines vollwertigen Studiums in orthodoxer Theologie zu erwerben. Unter Beteiligung der evangelischen und katholischen Fakultät sowie der „Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie“ besteht seit 2001 ein Zentrum für ökumenische Forschung an der Universität München.

Im Jahr 2003 wurde an der Universität Münster der bestehende Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie in das „Centrum für Religiöse Studien“ integriert. An der Universität Münster fällt in diese Zeit auch die Einrichtung eines Lehramtsstudiengangs mit Orthodoxer Theologie als Erweiterungsfach, d. h. als drittes Fach neben zwei weiteren Hauptfächern. Der Bedarf für den Orthodoxen Religionsunterricht in ganz Deutschland kann damit nicht abgedeckt werden. Es wäre deshalb sinnvoll, auch den Studiengang für Orthodoxe Theologie in München auszubauen und einen Lehramtsstudiengang anzubieten, um nicht nur fachliche Grundlagen, sondern auch

pädagogische Fertigkeiten zu vermitteln.

Zielsetzungen und inhaltliche Orientierung des orthodoxen Religionsunterrichts

Die Zielsetzungen und die Inhalte des orthodoxen Religionsunterrichts werden in den hierfür vorgesehenen Lehrplänen der verschiedenen Bundesländer formuliert. Allgemein orientieren sich die Aufgaben des orthodoxen Religionsunterrichts an dessen Beitrag als ordentliches Lehrfach zum schulischen Erziehungs- und Bildungsauftrag, am Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche und ihren theologischen Prinzipien sowie der Lebenswirklichkeit der orthodoxen Schüler in Deutschland.[51]

Auf das Kürzeste zusammengefasst wird der schulische Erziehungs- und Bildungsauftrag als Aufgabe des Staates verstanden, ein leistungsfähiges und chancengerechtes Schulsystem zu gewährleisten, „das allen jungen Bürgern gemäß ihren Fähigkeiten die dem heutigen gesellschaftlichen Leben entsprechende Bildungsmöglichkeiten eröffnet".[52] Es handelt sich um jene Fähigkeiten des Menschen, „die Freiheit und die Freiheiten zu verwirklichen, die ihm die Verfassung gewährt und auferlegt"[53]. Im Einzelnen geht es hauptsächlich um das Recht des Kindes und Jugendlichen auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG) und den Erhalt der freiheitlich-demokratischen Sozialordnung.[54] Letzteres gewinnt unter dem Aspekt des Pluralismus besondere Bedeutung.

Freilich dürfen die Inhalte des Religionsunterrichts weder verfälscht noch für die Indoktrination einer bestimmten politischen, ideologischen

51 Vgl. Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule in Nordrhein-Westfalen. Griechisch-orthodoxe Religionslehre, s. Anm. 50, 5, 21; Lehrplan für Orthodoxe Religionslehre in der Oberstufe des Gymnasiums [in Bayern 1999], 2; Lehrplan für das Gymnasium in Bayern. Orthodoxe Religionslehre [2009], www.isb-gym8-lehrplan.de/contentserv/3.1.neu/g8.de/index.php?StoryID=27514&PHPSESSID=0375a97c1df646f88d29a06413796d10 (01.12.2009); *Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen* (Hg.): Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre, Frechen 2012, 8 f.

52 BVerfGE 34,165/182; Vgl. auch *Peter Badura:* Art. 7, s. Anm. 5, Rdnr. 52; *Lutz R. Reuter:* Erziehungs- und Bildungsziele aus rechtlicher Sicht, in: *Hans-Peter Füssel/Peter M. Roder:* Recht – Erziehung – Staat. Zur Genese einer Problemkonstellation und zur Programmatik einer künftigen Entwicklung, in: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 47, Weinheim 2003, 29; *Thomas Oppermann:* Schule und berufliche Ausbildung. Kommentar zu § 135, in: HStR, Bd. VI, hg. von *Josef Isensee/Paul Kirchhof,* Heidelberg 1989, Rdnr. 12, m. w. N.

53 *Deutscher Bildungsrat:* Empfehlungen der Bildungskommission. Strukturplan für das Bildungswesen vom 13. Februar 1970, Bonn 1970, 29.

54 Vgl. *Thomas Oppermann:* A. a. O., Rdnr. 9, m.w.N.

55 Vgl. *Lutz R. Reuter:* Erziehungs- und Bildungsziele, s. Anm. 52, 30.

oder weltanschaulichen Richtung instrumentalisiert werden.[55] Vielmehr leistet der Religionsunterricht als solcher einen elementaren Beitrag zu den genannten Bildungszielen, in welchem junge Menschen auf dem Weg zur Entwicklung ihrer Persönlichkeit begleitet werden und Antworten auf elementare Lebensfragen finden.[56] Nicht auf der Grundlage einer Ideologie oder Theorie, sondern aus der gelebten Glaubenserfahrung heraus, werden Perspektiven für das eigene Leben aufgezeigt. Dies entspricht auch dem Selbstverständnis des orthodoxen Glaubens, als „eine den Menschen umfassende aktive Lebensweise, die eine Lobpreisung Gottes darstellt"[57]. Der Bezug zum Glauben und die Ermöglichung von Glauben gehören zu den Spezifika des Religionsunterrichts.[58] Aus diesem Glauben heraus soll, nach Hans Schwier, dem ehemaligen Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, der orthodoxe Religionsunterricht den Schülern Hilfen geben, die eigene Lebenswirklichkeit zu erfassen, zu deuten und durch Handeln zu bewältigen.[59]

Die Lebenswirklichkeit der orthodoxen Schüler in Deutschland ist im Hinblick auf ihren eigenen soziokulturellen und religiösen Hintergrund zu betrachten, sowie auf die Umwelt und die Gesellschaft, in der sie leben. Sie unterscheiden sich von der Mehrheitsgesellschaft nicht nur häufig in ihrem kulturellen Hintergrund, sondern in erster Linie in ihrer religiösen Bindung. In diesem Sinne kann man ihre Situation als Diasporasituation[60] bezeichnen, ohne unbedingt eine Rückkehr in das ursprüngliche Herkunftsland zu implizieren. Der orthodoxe Religionsunterricht wahrt dabei den ganzheitlichen Zugang in aller Welt und entfaltet ihn unter den konkreten Gegebenheiten in Deutschland.[61] Er hat die Aufgabe, den Schülern zu sinnvollen Erfahrungen mit den Inhalten und Traditionen ihres Glaubens zu verhelfen,[62] sie in Fragen, Zweifeln und Bedürfnissen in ihrem

56 Vgl. *Rudolf Wichard:* Religionsunterricht, s. Anm. 15, 71 f.

57 Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre, s. Anm. 51, 9.

58 Vgl. Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre: A. a. O., 11.

59 Vgl. Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule in Nordrhein-Westfalen. Griechisch-orthodoxe Religionslehre, s. Anm. 50, 5.

60 Diaspora (griech. διασπορά) bedeutet wörtlich „Zerstreuung" und „bezeichnet eine religiöse (auch nationale) Minderheit, sowie deren Situation". So in: Meyers Großes Taschenlexikon, Mannheim 1992, Bd. 5, 208.

61 Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre, s. Anm. 51, 9.

62 Vgl. Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre, s. Anm. 51, 9.

63 Vgl. Lehrplan für Orthodoxe Religionslehre in der Oberstufe des Gymnasiums [in Bayern 1999], 2.

Glaubensleben zu begleiten,[63] sie zur Ausbildung ihrer eigenen religiösen Identität zu ermutigen und zu befähigen[64] sowie „ihnen eine auf Mitgestaltung ausgerichtete Teilnahme am politischen, kulturellen und religiösen Leben der demokratischen Gesellschaft in Deutschland zu ermöglichen".[65]

In der pluralen und säkularen Gesellschaft wird die Befähigung, sich als freier Mensch in den Dialog zu begeben, immer wichtiger. Der Dialog bedarf allerdings einer festen Grundlage. Vor allem junge Heranwachsende „können und sollen Überlieferungen und religiöse Praxis auch reflexiv durchdringen und sich ihres eigenen Glaubens in Auseinandersetzung mit anderen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen ausdrücklich bewusst werden".[66] Unter der Beibehaltung der Konfessionalität des Faches wird eine Chance der besonderen Zusammenarbeit zwischen den Fächern orthodoxe Religionslehre und dem Religionsunterricht anderer christlicher Konfessionen gesehen, die Begegnung, Austausch und Auseinandersetzung fordert.[67] Der Gewinn einer solchen Zusammenarbeit liegt in der Förderung von Dialogbereitschaft und Erfahrungsaustausch, in der sachgemäßen Würdigung der anderen Positionen und dem wechselseitigen Verstehen sowie der bewussten Identifikation mit der eigenen konfessionellen Tradition.[68] Außerdem können aus dieser Form der Kooperation der Konfessionen religiöse Impulse für Gestaltung und Öffnung der Schule gesetzt werden, was ein Gewinn für die ganze Schule sein kann.[69]

Der orthodoxe Religionsunterricht in der Praxis

Die rechtlichen Rahmenbedingungen für den verfassungsrechtlich garantierten Religionsunterricht gelten in gleicher Weise für jeden konfessionellen Religionsunterricht, sofern er als ordentliches Lehrfach im jeweiligen Bundesland eingeführt ist. Damit gelten sie auch für den in Bayern,

64 Vgl. Lehrplan für Orthodoxe Religionslehre in der Oberstufe des Gymnasiums [in Bayern 1999], 2.

65 Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre, a. a. O., 9.

66 Lehrplan für Orthodoxe Religionslehre in der Oberstufe des Gymnasiums [in Bayern 1999], 2. In der Sek. I in Nordrhein-Westfalen ist ein eigenes Inhaltsfeld „Dialog mit anderen christlichen Konfessionen sowie anderen Religionen und Weltanschauungen" vorgesehen. Vgl. dazu Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre: A. a. O., 21, 28 f.

67 Vgl. Kernlehrplan für die Sek. I in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre: A. a. O., 11.

68 Vgl. ebd.

69 Vgl. ebd.

Hessen, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen eingeführten orthodoxen Religionsunterricht. Grundsätzlich bestätigen diese landesrechtlichen Regelungen den im Grundgesetz verankerten Religionsunterricht und sehen zugleich detailliertere Bestimmungen vor. Für den orthodoxen Religionsunterricht in der Praxis ist diesbezüglich vor allem die Festlegung einer Mindestzahl von teilnehmenden Schülern von Bedeutung, die je nach Land zwischen fünf und zwölf Schülern variiert.[70]

Zwar ist die Zahl der orthodoxen Schüler in Ballungsgebieten höher als in ländlichen Gebieten, doch auch dort ist die vorgeschriebene Mindestzahl nicht automatisch in jeder Klasse, Jahrgangsstufe oder Schule gegeben. Um den orthodoxen Religionsunterricht überhaupt zu realisieren, wird er in der Regel klassen-, schul- und schulformübergreifend am Nachmittag organisiert. Dies erfordert Maßnahmen, die für alle Beteiligten eine Mehrbelastung darstellen. Dabei müssen Schulleitungen Eltern und Schüler über die Einrichtung des Unterrichts informieren, Eltern und Schüler einen (weiteren) Nachmittagsunterricht anstelle von Freizeit in Kauf nehmen, Schulen reguläre Unterrichtsräume außerhalb des regulären Unterrichtsprogramms zur Verfügung stellen, sowie Lehrkräfte unter außergewöhnlichen Bedingungen unterrichten.

In der Praxis wird dieser Mehraufwand für den Religionsunterricht außerhalb der regulären Unterrichtszeiten häufig nicht betrieben. Die Konsequenz ist, dass ein Teil der orthodoxen Schüler nicht über die Einrichtung eines orthodoxen Religionsunterrichts informiert wird, für den sie sich anmelden könnten (wenn auch eine Anmeldung dem Status eines ordentlichen Lehrfachs widerspricht. Vielmehr ist die Teilnahme an einem [Wahl]-Pflichtfach gegeben, sofern keine Abmeldung vorliegt!). Auch bei gezielter Nachfrage und reger Interessensbekundung von seiten der Eltern erfolgt – entgegen der erwarteten Reaktion – keine Teilnahme der Schüler; ausschlaggebend sind meist die ungünstigen zeitlichen und örtlichen Bedingungen. Häufig werden auch keine regulären Unterrichtsräume zur Verfügung gestellt, was die didaktisch-methodische Gestaltung des Unterrichts erheblich einschränkt. Unter diesen erschwerten Bedingungen steht der persönliche Einsatz der Religionslehrer an erster Stelle, weil er sich für die Sache und für die Schüler lohnt.

Eine Herausforderung für die Unterrichtsgestaltung besteht vor allem in der wenig homogenen Zusammensetzung der Unterrichtsgruppen. Die Gruppendynamik unterscheidet sich vom regulären Klassenverband stärker als bei der Zusammenlegung von Parallelklassen. Die altersmäßige Ent-

70 Vgl. *Christoph Link:* HdbStKirchR II, s. Anm. 8, 484; *Gerhard Robbers:* Kommentar zum Grundgesetz, s. Anm. 7, Art. 7, RdNr. 144 f.

wicklung und die Interessen der Schüler können aufgrund der jahrgangsübergreifenden Form weit auseinanderliegen. Die religiöse Sozialisierung kann je nach familiärem, sozialem und herkunftsmäßigem Hintergrund sehr unterschiedlich sein. Eine weitere Herausforderung bildet die allgemeine Wahrnehmung. Wird z. B. der Religionsunterricht als schulisches Freizeitangebot oder als ordentliches Lehrfach gesehen? Dies gilt für Eltern und Schüler, noch mehr aber für Schulleitung und Lehrerkollegium, in das orthodoxe Religionslehrer aufgrund ihrer divergierenden Arbeitszeiten oft nicht integriert oder häufig gänzlich unbekannt sind. Entsprechend groß ist die Unkenntnis von- und übereinander und multilaterale Zusammenarbeit zwischen den Fachlehrern kaum möglich.

Eine besondere Schulform erlaubt es allerdings, den orthodoxen Religionsunterricht in den regulären Schulunterricht zu integrieren. Dabei handelt es sich häufig um Schulen mit einem erweiterten fremd- oder muttersprachlichen Angebot bzw. um bilinguale Schulen, meist mit einem griechisch-deutschen Zweig. Hier haben etwa Schüler griechischer Herkunft die Möglichkeit, eine deutsche Schule zu besuchen und gleichzeitig Bildung in griechischer Sprache zu erhalten. Griechische Schüler sind in der Regel orthodoxen Glaubens, so dass allein durch sie die erforderliche Schülerzahl für die Einrichtung eines orthodoxen Religionsunterrichts bereits gegeben ist. Somit ist dieser im regulären Unterrichtsrahmen möglich und nicht nur für die griechischen Kinder, sondern für alle orthodoxen Schüler zugänglich. Die Rahmenbedingungen sind in diesem Fall günstiger und entsprechen einem ordentlichen Lehrfach.

Allerdings sind auch Einzelfälle bekannt, in denen orthodoxe Schüler kurzzeitig aus dem Unterricht ihres Bekenntnisses genommen werden, weil in der Wahrnehmung von Fachkollegen der zu ihren Fächern parallel laufende orthodoxe Religionsunterricht kein ordentliches Lehrfach ist, und ihrer Meinung nach nicht existieren kann, oder der orthodoxe Schüler seinen Glauben im Religionsunterricht einer anderen christlichen Konfession als „fremde Religion“ (!) vorstellen soll.

Faktisch besucht ein minimaler Prozentsatz orthodoxer Schüler den Religionsunterricht ihres Bekenntnisses, während der Großteil entweder aus Unkenntnis über das Angebot oder aufgrund der sich daraus ergebenden Mehrbelastung eher an einem Ersatzunterricht oder am Religionsunterricht anderer Bekenntnisse im Rahmen des regulären Unterrichtsprogramms teilnimmt. Besuchen sie doch den orthodoxen Religionsunterricht, so steht in der Regel ihre eigene besondere Motivation oder jene ihrer Eltern dahinter. In diesem Fall wird er als ordentliches Lehrfach geschätzt und regelmäßig von Schülern der gymnasialen Oberstufe als Abiturfach gewählt, um sich für die Hochschulreife zu qualifizieren. Meistens geht der

Besuch des orthodoxen Religionsunterrichts in der Sekundarstufe I voraus, der in der Regel auf Initiative ihrer Eltern besucht wird. Diese betrachten den orthodoxen Religionsunterricht als wichtigen Beitrag für die Bildung und Persönlichkeitsentfaltung ihrer Kinder. Doch auch junge Heranwachsende entwickeln Interesse an den Inhalten des orthodoxen Religionsunterrichts, die ihnen ein Ersatzunterricht nicht vermitteln oder ersetzen kann.

Perspektiven

Der orthodoxe Religionsunterricht ist in verschiedenen deutschen Bundesländern ein ordentliches Lehrfach. In der Praxis wirkt er allerdings häufig wie ein außerordentliches Unterrichtsfach, zum einen durch seinen Seltenheitswert, zum anderen aufgrund der ungewöhnlichen Unterrichtsbedingungen außerhalb der regulären Ordnung der Schule und des Schulprogramms. Aus organisatorischen Gründen ist es aus staatlicher Sicht zulässig, Mindestzahlen festzusetzen und den Religionsunterricht jahrgangsstufen- und schulübergreifend am Nachmittag anzubieten, da er sonst gar nicht realisierbar wäre. Zugleich ist es aus staatlicher Sicht jedoch geboten, alles zu tun, um den Religionsunterricht in den Rahmen des regulären Schulprogramms zu integrieren. In der Tat gibt es in dieser Hinsicht Möglichkeiten, die nicht ausgeschöpft werden. Sämtliche Vorgaben bedürfen nämlich der Menschen, die sie umsetzen. Fällt die Umsetzung geeigneter organisatorischer Maßnahmen aus, so scheitern die hohen Ziele bevor sie überhaupt in Angriff genommen werden.

Diese hohen Ziele sind aber unentbehrlich für den Religionsunterricht, auch wenn es keine Garantie für eine erfolgreiche Umsetzung gibt. Sie gehören zu seinem Wesen, so wie die Förderung der religiösen Freiheit zum Wesen des demokratischen Staates gehört. Für die Zukunft heißt es, an diesen Zielsetzungen festzuhalten und an den richtigen Stellen Engagement zu zeigen. Wo immer es möglich ist, muss dieses Engagement gezeigt werden, sei es bei Gesprächen zwischen kirchlichen und staatlichen Stellen, der innerkirchlichen Informierung der orthodoxen Diözesen, Gemeindepfarrer und Gemeinden, bei persönlichen Begegnungen von Lehrern und Eltern an Elternabenden und nicht zuletzt in erstrebenswerten Begegnungen mit den Fachkollegen.

„Weißt Du, wer ich bin?“ lautet der Titel eines interreligiösen Projekts unter Mitwirkung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Die Frage ließe sich auch in Bezug auf die orthodoxe Religionslehre allein im innerchristlichen Kontext stellen, an die Fachkollegen

und an viele Schüler. Über die Antworten gibt es keine Statistik. Die erlebten Erfahrungen sagen allerdings viel aus. Doch es reicht nicht, sich damit zu begnügen. Wünschenswert wäre, Unwissen zu beseitigen und religiöse Sensibilität an den Tag zu legen, sowohl im Umgang mit Kollegen als auch mit orthodoxen Schülern und bei einer inhaltlichen Auseinandersetzung. Dies kann nur schwer geschehen, wenn keine adäquate Fort- oder Ausbildung vorausgeht, die durch persönliche ökumenische Begegnungen ganz elementare Kenntnisse und gegenseitige Wertschätzung vermittelt. Dies gilt freilich für die Ausbildung der Religionslehrer aller Konfessionen. Es bleibt zu wünschen, dass aus dem Einsatz für ihr jeweiliges Fach ein Gespräch auf Augenhöhe entsteht, das nicht nur für den Einzelnen, sondern für das Schulleben und für die Gesellschaft, in der wir leben, ein Gewinn ist.

Überlegungen zum islamischen Religionsunterricht in Deutschland



Hamideh Mohagheghi[1]

Seit über zwanzig Jahren wird in Deutschland über den islamischen Religionsunterricht gesprochen und verhandelt. Über 700.000 muslimische Schülerinnen und Schüler besuchen bundesweit die deutschen Schulen. Verfassungsrechtlich steht ihnen auch ein Religionsunterricht zu, wenn der rechtliche Rahmen für die Erteilung des islamischen Religionsunterrichts gegeben ist. Dafür sind institutionelle Strukturen erforderlich. Solange es an diesen Voraussetzungen mangelt, steht es bisher den muslimischen Schülerinnen und Schülern frei zu entscheiden, ob sie an dem evangelischen bzw. katholischen Religionsunterricht teilnehmen oder das Fach „Ethik/Werte und Normen" besuchen, wenn dies angeboten wird, oder sich eine Freistunde nehmen, während ihre Mitschülerinnen und Mitschüler Religionsunterricht haben. Seit einigen Jahren werden nun in Deutschland verschiedene Modelle erprobt, um einen verfassungskonformen islamischen Religionsunterricht anbieten zu können, der von Muslimen verantwortet wird. Das Staatskirchenrecht in Deutschland gewährt bisher den Kirchen, die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt sind und gemäß deutscher Verfassung mit dem Staat für das Erteilen des Religionsunterrichts kooperieren, die Inhalte des Religionsunterrichts festzulegen, Religionslehrkräfte auszubilden sowie ihnen die Erlaubnis zum Unterricht zu erteilen. Diese Form von Kooperation kann nicht ohne weiteres auf die Muslime übertragen werden, weil sie nicht als Kirchen bzw. kirchenähnlich organisiert sind.

[1] Hamideh Mohagheghi ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Islamische Theologie im Zentrum für komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn.

ÖR 63 (1/2014), S. 54–65

Trotz offener Fragen bezüglich der rechtlichen Voraussetzungen sind nun aber erste Erfolge in der Umsetzung der Überlegungen zum islamischen Religionsunterricht in einigen Bundesländern zu verzeichnen, auch wenn sie sich – am eigentlichen Sinn des Verfassungsrechts gemessen – noch immer in einer rechtlichen Grauzone bewegen.

Das föderale System in Deutschland gewährt den Bundesländern die Autonomie in ihrer Bildungspolitik. Die Bildungsmodelle werden von den jeweiligen Bundesländern konzipiert und durchgeführt. Die Bundesländer haben eigene Länderverfassungen und Schulgesetze, die nicht die Grundrechte antasten, bei der Umsetzung jedoch eigene Konzepte entwickeln können. Der Religionsunterricht ist das einzige Schulfach, das in der Verfassung explizit als ordentliches Lehrfach benannt wird und den anderen Fächern gleich gestellt ist. Der Staat, der sich zum Neutralitätsprinzip bekennt, gewährt seinen Bürgerinnen und Bürgern, in den öffentlichen Schulen ihre Religion zu lehren und zu lernen. Religionsunterricht ist demnach ein ordentliches Fach, welches unter der Aufsicht des Staates steht, und zugleich hält sich der Staat von der Festlegung der Inhalte fern und überlässt diese in der Regel der Religionsgemeinschaft (Art. 7, Abs 3 Grundgesetz). Er kooperiert mit der Religionsgemeinschaft und stellt die Erfüllung der sachlichen und personellen Voraussetzung für den Unterricht sicher.[2]

Die Religion ist ein wichtiger Aspekt der Sozialisation und Identitätsfindung. Die in der Erklärung der Menschenrechte verankerte Religionsfreiheit ist ein schutzwürdiges Gut, und der Staat verpflichtet sich, dieses zu garantieren. Durch den Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes gewährt der Staat der Religionsgemeinschaft eine „institutionelle Garantie", die ausschließlich ihr zuspricht, die Grundelemente der jeweiligen Religion festzulegen, zu definieren und zu deuten. Für einen regulären Religionsunterricht bedarf der Staat eines Ansprechpartners, der über institutionelle und rechtliche Strukturen verfügt. Die muslimischen Organisationen sind auf dem Weg der strukturellen Institutionalisierung, die noch einiger organisatorischer und theologischer Klärungen bedarf.

Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen auf dem Prüfstand

In den Debatten um den islamischen Religionsunterricht steht der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen als Ganzer auf dem Prüfstand.

[2] Vgl. *Janbernd Oebbecke:* Das Grundgesetz und der Religionsunterricht, in: *Bülent Ucar/Martina Blasberg-Kuhnke/Arnulf von Scheliha* (Hg.): Religionen in der Schule und die Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts, Göttingen 2010, 56.

Die Gegner meinen, dass der konfessionelle Religionsunterricht nicht mehr zeitgemäß sei. Anstatt dessen sollte Ethik oder Philosophie eingeführt werden, um die Fragen der Schülerinnen und Schüler nach Sein, Sinn des
Lebens und ähnliche Fragen zu erörtern. Die Begründung liegt unter anderem auch in der Pluralität der Lebenswege, Religionen und Weltanschauungen in den deutschen Schulen. Die Befürworter des Religionsunterrichts jedoch sind der Meinung, dass gerade in einer religiös pluralen Gesellschaft die Schule einen reflektierten Religionsunterricht anbieten muss. In Bezug auf islamischen Religionsunterricht wird auch der Aspekt von Prävention gegen Extremismus und Fanatismus angesprochen. Dadurch, dass die muslimischen Jugendlichen zunehmend in Gefahr stehen, von derartigen Kräften rekrutiert zu werden, ist es notwendig, dass sie den eigenen Glauben betreffend über fundiertes Wissen verfügen.

Im Mittelpunkt der Debatten steht die religiöse Neutralität des Staates. Dieses Prinzip wird von den Befürwortern der Laizität als Basis verstanden, die Religion zur Privatsache zu erklären. Demnach hat die Religion in den öffentlichen Schulen nichts zu suchen. Nach ihrer Meinung gewährt Religionsunterricht im Einvernehmen mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften ihnen eine privilegierte Stellung in der Schule, die eine staatlich neutrale Einrichtung ist. Insbesondere wird mit dem islamischen Religionsunterricht die Einflussnahme des Islam und der Muslime in den deutschen Schulen erheblich erweitert, was mit großer Sorge zu betrachten ist.

„Religion ist Privatsache" wird zum Schlagwort, um die Neutralität des säkularen Staates zu schützen mit der Absicht, das Religiöse aus der staatlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit in die Privatsphäre zurückzudrängen. Demnach hat die Religiosität nur Daseinsrecht, wenn sie privat geglaubt und gelebt wird. Dass die Privatperson aus ihrer – auch religiösen – Überzeugung in der Gesellschaft lebt und handelt, ist wohl plausibel. Sie soll aber nicht den Anspruch auf öffentliche Anerkennung in Form von Pflege und Ausübung ihrer Religion erheben. Diese Auffassung steht jedoch eindeutig im Widerspruch zum Grundgesetz, in dem nicht nur die Freiheit des Glaubens sowie des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses als Grundrecht gilt, sondern auch die „ungestörte Religionsausübung" (Art. 4. GG). Der Satz „Religion ist Privatsache" wäre hier konkret also in dem Sinne zu verstehen, dass jeder Mensch frei und ohne Zwang seine Religion und Weltanschauung wählen und im Rahmen der bestehenden Gesetze auch öffentlich leben kann. Gerade der säkulare Staat, der sich zu keiner Religion bekennt, muss diese umfassende Form von Religionsfreiheit garantieren.

Die Debatte in Deutschland wurde in diesem Zusammenhang fokus-

siert auf die religiösen „Symbole“ – vor allem das Kopftuch der muslimischen Frauen und das Kruzifix in den Schulklassen – geführt. Infolge der Kopftuchdebatte wurden in einigen Bundesländern Gesetze erlassen, die sich jetzt als ein großer Stolperstein auf dem Weg der Etablierung des islamischen Religionsunterrichts erweisen, was die Einstellung der geeigneten Lehrkräfte betrifft. Das Verbot als Lehrkraft – also als Bedienstete des Staates – in der Schule ein Kopftuch zu tragen, lässt muslimische qualifizierte Lehrerinnen vor der Schule stehen: Sie dürfen zwar mit dem Kopftuch islamischen Religionsunterricht erteilen, dürfen aber mit ihrem Kopftuch das Schulgebäude nicht betreten!

Islamischer Religionsunterricht: Chancen und Hindernisse

Wenn auch zunächst „mit Sorge“ so wird der islamische Religionsunterricht von der Politik mittlerweile als richtiger Schritt in die richtige Richtung betrachtet. Die evangelische und katholische Kirche unterstützen seit jeher die Einführung des islamischen Religionsunterrichts; nicht zuletzt sehen sie darin auch die Stärkung der Stimmen für den konfessionellen Unterricht. Die evangelischen Kirchen in Deutschland sowie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben sich diesbezüglich mit Interviews und Stellungnahmen mehrfach geäußert. Mittlerweile gibt es sogar vereinzelt Vereinbarungen für die Aus- und Weiterbildung der Lehrkräfte zwischen Kirchen und muslimischen Organisationen.

In der Erklärung „Islamischer Religionsunterricht als Chance für Integration und Dialog“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im Jahr 2008 wird der islamische Religionsunterricht als „ein Schlüssel zur Integration der Muslime in Deutschland“ bezeichnet, der zuerst ein Ausdruck der Religionsfreiheit ist. Weiter heißt es, dass „Islamischer Religionsunterricht in Entsprechung zu evangelischem, katholischem oder jüdischem Religionsunterricht ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur Gleichbehandlung der Muslime und insofern auch ein Beitrag zur Integration ist“.[3]

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) veröffentlichte Mitte 1999 eine Stellungnahme zum islamischen Religionsunterricht, in der sie „einen Religionsunterricht für muslimische Schülerinnen und Schüler“ befürwortete. In dieser Erklärung wird betont, dass für die Erteilung von Religionsunterricht in Deutschland der Art. 7 GG konstitutiv sei und dass der

[3] Siehe: www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/Islamischer-Religionsunterricht-als-Chance-fuer-Integration-und-Dialog-176j/ (24.10.2013).

Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft erteilt werden muss, „wobei sich der Begriff ‚Religionsgemeinschaften' nicht nur auf die evangelische und die katholische Kirche bezieht".[4]

Die Definition der Religionsgemeinschaft und die Frage der repräsentativen Ansprechpartner für das Erstellen von Curricula und Lehrmaterialien waren hauptsächlich die Ursachen für langsames Vorankommen und zeitweilige Stagnation in der Einführung des islamischen Religionsunterrichts. Wie entsetzlich die Ereignisse am 11. September 2001 und ihre Folgen für die Weltpolitik auch waren, man muss sagen, sie haben in Deutschland für ein Umdenken gesorgt. Der sich dadurch verändernde politische Wille – wenn gleich zuerst mit der durch den islamistischen Terror offensichtlich gewordenen Sicherheitsfrage verbunden – ermöglichte es, unterschiedliche Wege auszuprobieren, auch wenn diese verfassungsrechtlich nicht kongruent sind.

Mit Blick auf die erforderlichen Abstimmungen und Kooperationen für den islamischen Religionsunterricht entsteht zwischen den Muslimen und staatlichen Instanzen in den Bundesländern langsam aber kontinuierlich eine Kommunikation, die aber weiterhin von wechselseitigem Misstrauen geprägt ist.

Eine besondere Herausforderung in diesem Zusammenhang war zuerst die Frage, mit welcher muslimischen Religionsgemeinschaft der Staat denn kooperieren kann. Der Begriff der Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes ist weitestgehend ungeklärt. Welche rechtlichen Kriterien gibt es, die ermöglichen, dass eine Religionsgemeinschaft in diesem Sinne anerkannt wird? Wie können bzw. müssen die Muslime organisiert sein, damit sie den Status einer Religionsgemeinschaft erlangen, und würden derartige Organisationen nach islamisch-theologischer Auffassung überhaupt für Muslime in Frage kommen? Für den Religionsunterricht bedarf die Religionsgemeinschaft der Ausbildung der Lehrkräfte, die mit Kosten verbunden ist, die eine Religionsgemeinschaft in der Regel nicht alleine tragen kann. Die staatliche finanzielle Unterstützung kann nur die Organisation beanspruchen, die den Status Körperschaft des öffentlichen Rechts inne hat. Auch diese Frage muss geklärt werden: Wie können die Muslime eine Körperschaft des öffentlichen Rechts werden? Bzw. gibt es finanzielle Unterstützung für den Religionsunterricht, wenn sie diesen Status nicht erlangen können?

Dadurch, dass der Islam eine kirchenähnliche Organisation nicht

4 Siehe: www.irh-info.de/index.php?kon=projekte&zeige=iru/iru_news05 (24.10.2013).

kennt und nicht in dieser Form organisiert ist, haben die Muslime rechtlich keine Möglichkeit, in diesen Bereichen autonom für sich zu sprechen. Die Bemühungen, eine Form der Organisation zu finden, die die Vielfalt der in Deutschland lebenden Muslime berücksichtigt und zugleich nach außen mit einer Stimme spricht, können bis jetzt keinen zufriedenstellenden Erfolg nachweisen.

Wie alle anderen Religionen gibt es auch im Islam unterschiedliche Richtungen, die sich jeweils im kulturellen Kontext entwickelt haben, in dem sie über Jahrhunderte leben. Die muslimischen Moscheegemeinden und Organisationen in Deutschland sind daher bis jetzt immer noch sehr stark von den Riten und Sprachen des Herkunftslandes beeinflusst. Die Moscheen sind zwar offen für alle Muslime, die ihre Gebete verrichten wollen, die sprachliche und kulturelle Besonderheit bleibt jedoch gewahrt. Erst seit einigen Jahren versuchen manche Gemeinden, ihre Predigten beim Freitagsgebet in Deutsch zu halten, und dies ist ein Versuch, eine gemeinsame religiöse Sprache zu entwickeln, vor allem weil die junge Generation die deutsche Sprache besser versteht als die Sprache der Eltern und Großeltern.

Muslimische Organisationen in Deutschland

In Deutschland gibt es neben den kleinen muslimischen Organisationen und Moscheegemeinden einige bundesweit organisierte Gruppierungen, die sich seit einigen Jahren als Koordinationsrat der Muslime zusammengeschlossen haben. Der Koordinationsrat besteht aus vier muslimischen Verbänden: dem Zentralrat der Muslime, der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB), dem Verband der Islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ) und dem Islamrat.

Der Zentralrat ist seit langem bemüht, als Ansprechpartner in allen islamischen Angelegenheiten anerkannt zu werden. Laut Präambel sieht der Zentralrat seine Aufgabe darin, „den islamischen Gemeinschaften in Deutschland zu dienen, den kulturellen und interreligiösen Dialog zu pflegen und sich für eine konstruktive Kooperation zum Wohle der islamischen Gemeinschaft und der ganzen Gesellschaft einzusetzen“.[5] Die Grundlagen für den Zentralrat sind Qur’an und Tradition des Propheten Muhammad (*sunna*) im Rahmen des Grundgesetzes in Deutschland. Der Zentralrat ist

[5] *Ayyub A. Köhler:* Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD), in: Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht, Frankfurt a. M. 2003, 75.

ein Dachverband, der einzelne Vereine und Verbände als Mitglieder hat. Diese Art der Mitgliedschaft erweist sich als Hindernis, wenn es um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts geht, weil sie aus einer Gemeinschaft natürlicher Personen bestehen müsste, die sich aufgrund gemeinsamer religiöser Überzeugung dauerhaft zusammengeschlossen haben. Der Zentralrat ist ein Dachverband mit 24 Gemeinden als Mitglieder.[6]

Eine weitere große muslimische Organisation ist DITIB, eine türkische Organisation, die seit 1984 besteht und von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion in der Türkei unterstützt wird. DITIB vertritt den offiziellen staatlichen Islam der Türkei. Daher wird ihr vorgeworfen, eine Organisation unter Einfluss der Anstalt für Religion in der Türkei zu sein. Aus diesem Grund wird sie als eine vom Ausland gesteuerte Organisation gesehen, die nicht nur die Interessen ihrer Mitglieder in Deutschland vertreten kann. So sind die Imame, die im Allgemeinen für vier Jahre nach Deutschland geschickt werden, bis heute Angestellte des türkischen Staates. DITIB ist aber seit einigen Jahren bemüht, ihre Strukturen zu ändern; sie versteht sich als in Deutschland eigetragener Verein nach deutschem Recht und betont ihre Unabhängigkeit vom türkischen Staat. So kooperiert sie in zahlreichen Dialogprojekten und auch Ausbildungsangeboten für muslimische Seelsorgerinnen und Seesorger.

Der Islamrat wurde im Jahre 1986 als bundesweite Koordinierungsinstanz und gemeinsames Beschlussorgan islamischer Religionsgemeinschaften in Berlin gegründet[7] und versteht sich als eine autonome islamische Glaubensgemeinschaft im Sinne der Verfassung und der Gesetze der Bundesrepublik Deutschland.[8] Ihm wird vorgeworfen, dass sich unter seinen Mitgliedern Personen befinden, die der Milli Görüs angehören, eine Gemeinschaft, die in Deutschland unter der Beobachtung des Verfassungsschutzes steht. Aus diesem Grund ist der Islamrat kein unumstrittener Ansprechpartner für die staatlichen Stellen. Als Mitglied des Koordinationsrats ist er jedoch bei den Verhandlungen um Anerkennung als Religionsgemeinschaft und Körperschaft des öffentlichen Rechts beteiligt.

Schließlich ist der Verband islamischer Kulturvereine (VIKZ) zu benennen, der einen Weg mit mystischen Tendenzen verfolgt. Der Verein wurde 1973 in Köln gegründet und versteht sich als eine Vereinigung, die ursprünglich auf die Aktivitäten von „Gastarbeitern" aus der Türkei zurückgeht, die sowohl ihre eigene kulturelle Identität pflegen als auch ihre Wert-

6 Siehe: www.zentralrat.de/16660.php (27.10.2013).

7 Siehe: www.islamrat.de/index.php?option=com_content&view=article&id=45&Itemid=54 (27.10.2013).

8 Ebd.

maßstäbe und ihren Glauben an die jüngere Generation weitergeben wollten.[9] Die Mitglieder sahen ihren Aufenthalt in Deutschland zuerst als zeitlich begrenzt. Zunächst übernahmen Imame aus der Türkei, ausgebildet an privaten und staatlichen Predigerschulen, die Leitung der jungen Gemeinden. Heute sind in den Gemeinden des VIKZ überwiegend solche islamischen Gelehrte angestellt, die als Angehörige der sogenannten zweiten Generation nicht nur in Deutschland ihre religiöse Ausbildung absolviert, sondern hier auch ihre Sozialisation erfahren haben und daher vor allem aufgrund der mühelosen Beherrschung der deutschen Sprache den Herausforderungen begegnen können, die sich dem Islam in Deutschland stellen. Der Verein vertritt nach eigenem Bekunden weder eine bestimmte parteipolitische Linie noch erhält er finanzielle Zuwendungen von anderen Organisationen, sondern finanziert sich durch monatliche Beiträge der Gemeindemitglieder und durch Spenden.

Der Koordinationsrat, der aus den oben genannten Organisationen besteht, bekommt auf Bundesebene immer mehr Anerkennung während für die Landesangelegenheiten wie islamischer Religionsunterricht auf Landesebene in einigen Bundesländern sich die muslimischen Vereine zu einem Landesverband (*Schura-Verband*) zusammengeschlossen haben. Die Schuren sind zwar rechtlich noch nicht als offizieller Ansprechpartner anerkannt, sie gelten aber praktisch gemeinsam mit DITIB für die Entscheidungen über die Belange der Muslime – insbesondere für die schulpolitischen Entscheidungen – als Kooperationsgremien.

Einige Modelle des islamischen Religionsunterrichts

Die religiöse Unterweisung der muslimischen Kinder fand seit über zwanzig Jahren im Rahmen des muttersprachlichen Unterrichts statt, wo diese in der Muttersprache der Kinder – hauptsächlich türkisch und arabisch – angeboten wurde. Seit 2001 ist die Debatte darüber entfacht, dass die muslimischen Kinder eines Religionsunterrichts bedürfen, der in der deutschen Sprache erteilt wird, an dem alle muslimischen Kinder ohne Einschränkung aufgrund der Sprache teilnehmen sollten. Dadurch sollte dann aber der muttersprachliche Unterricht, wie er z. B. in Niedersachsen angeboten wird, im Umfang reduziert werden. Dies führte anfänglich zu Widerständen, die jedoch zu Gunsten des Religionsunterrichts in deutscher Sprache beigelegt wurden. Denn man war sich darin einig, dass die

[9] Vgl. Selbstdarstellung des VIKZ unter www.vikz.de/index1.html (27.10.2013).

muslimischen Kinder religiöse Mündigkeit in deutscher Sprache erlangen müssen, damit sie ihre Überzeugung und Religion verständlich in der Gesellschaft darlegen können. Die Frage der Umsetzung jedoch beschäftigt die Bundesländer bis heute. An dieser Stelle sind einige Beispiele zu benennen.

Islamischer Religionsunterricht in Niedersachsen

Im Jahr 2001 hat sich die Landesregierung mit der Berufung „Runder Tisch islamischer Religionsunterricht" auf den Weg zu einem verfassungsrechtlichen islamischen Religionsunterricht gemacht. Dadurch, dass die organisatorischen Anforderungen des Art. 7, Abs. 3 GG nicht mit bestehenden muslimischen Strukturen möglich waren, sollte der Beginn mit einem Modellversuch gestartet werden. „Mit dem Modellversuch hat Niedersachsen den Sprung von der abstrakten Ebene der Debatte um den Islamunterricht auf die handelnde Ebene des Unterrichts gewagt."[10] Der Schulversuch startete 2003 mit acht Schulen und ca. 300 Schülerinnen und Schülern, 2012 waren über 20 Schulen und ca. 3.000 muslimische Schülerinnen und Schüler am islamischen Religionsunterricht beteiligt.

Eine Fortbildungsmaßnahme bereitete die muttersprachlichen Lehrkräfte für den islamischen Religionsunterricht vor, da es noch keine in Deutschland ausgebildeten Lehrkräfte für den islamischen Religionsunterricht gab. Trotz der schwierigen Aufgabe, sich didaktisch-methodisch Wissen anzueignen, um in Deutsch den Islam zu unterrichten, waren die Lehrkräfte motiviert und engagiert und haben dazu beigetragen, dass der Modellversuch ab Schuljahr 2013/2014 für die Grundschule und ab Schuljahr 2014/2015 für die Sekundarstufe I flächendeckend in Niedersachsen als *ordentliches Schulfach* angeboten wird. 49.000 muslimische Schülerinnen und Schüler werden in Niedersachsen einen bekenntnisorientierten Religionsunterricht erhalten. Für die fehlenden organisatorischen Strukturen tritt ein Beirat bestehend aus Vertretern der Schura Niedersachsen und des DITIB Landesverbands Niedersachsen-Bremen als Ansprechpartner ein. Die Erfahrungen aus dem Modellversuch sind wertvolle Vorarbeit für die Durchführung des islamischen Religionsunterrichts.[11]

[10] *Heidemarie Ballasch:* Islamischer Religionsunterricht – Praxisbericht im Schulversuch in Niedersachsen, in: *Christine Langenfeld/Volker Lipp/Irene Schneider* (Hg.): Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen 2005, 74.

[11] Vgl. www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=1820&article_id=102675&_psmand=8 (28.10.2013).

Islamischer Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen

Eine große Anzahl der Muslime lebt in Nordrhein-Westfalen, und dort wird seit über zwanzig Jahren Islamkunde gelehrt. Mit Beginn des Schuljahrs 2013/2014 führt das Land Nordrhein-Westfalen den Islamischen Religionsunterricht schrittweise als ordentliches Lehrfach ein. Auch hier soll ein Beirat die Rolle der Religionsgemeinschaft übernehmen bis die muslimischen Organisationen sich entsprechend der rechtlichen Voraussetzungen organisiert haben und der politische Wille vorhanden ist, der ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft ermöglicht. Ein Beiratsmodell als Zwischenlösung ist zwar umstritten, ist jedoch momentan der einzige pragmatische Weg, den islamischen Religionsunterricht an den deutschen Schulen zu etablieren. Auch in Nordrhein-Westfalen sorgt die Zusammensetzung des Beirates für Furore, die sicher noch eine Weile andauern wird. Der Beirat ist ein neu geschaffenes Konstrukt, das anstelle der Religionsgemeinschaft agieren muss. Man steht unter Erfolgszwang, denn der Beirat muss den anfänglichen Versuchen und Proben standhalten, damit er als Interesseninstanz der Muslime – sowohl von Muslimen als auch vom Staat – ernst genommen wird. Doch beide, der deutsche Staat und die Muslime, sind zum Teil überfordert damit, diesem Konstrukt einen entsprechenden Status zu verleihen. Dabei ist stets darauf hinzuweisen, dass dieses Konstrukt keine Dauerlösung werden kann und soll. Die Herausforderung an die Muslime bleibt bestehen, sich feste und anerkannte Organisationsstrukturen zu schaffen, damit sie gleichberechtigt wie die Kirchen und anerkannten Religionsgemeinschaften agieren können.

Islamischer Religionsunterricht in weiteren Bundesländern

In einigen weiteren Bundesländern wird der islamische Religionsunterricht erteilt und jedes Bundesland organisiert diesen Unterricht entsprechend der jeweiligen Gegebenheiten und gangbaren Wege.

In der Hansestadt Hamburg gibt es seit über zwanzig Jahren intensive Gespräche zwischen den Anhänger der Religionen bezüglich der pädagogischen und didaktischen Überlegungen zum Erteilen des Religionsunterrichts. Durch diese Zusammenarbeit ist in Hamburg die Idee für einen „Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung und ökumenischer Offenheit“ – also einen interreligiös strukturierten Unterricht – ent-

[12] Vgl. den Beitrag von Wolfram Weiße in diesem Heft, 66–80.

standen.[12] In Hamburg leben ca. 106 Religionsgemeinschaften und angesichts der Vielfalt der Lebenswelten der Schülerinnen und Schüler sollte der Religionsunterricht ein gemeinsamer Lernort für alle sein. An den öffentlichen Schulen besuchen die Schülerinnen und Schüler, ungeachtet ihrer jeweiligen religiösen und weltanschaulichen Überzeugung, gemeinsam das Lehrfach Religion für alle. Die Kritik an diesem Modell bestand darin, dass der Unterricht ausschließlich den theologischen und pädagogischen Grundsätzen der evangelischen Kirchen in Hamburg entspricht. Die anderen Religionen, die auch Gegenstand des Unterrichts sind, haben selbst keinen Einfluss darauf. Der „Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht in Hamburg (GIR)" ist nun bemüht, den Unterricht intensiver durch die Beteiligung der Religionen selbst zu gestalten. Buddhistische, jüdische, muslimische und alevitische Lehrkräfte sind zum Teil aktiv bei der Planung und Erteilung des Unterrichts. Für die Muslime ist Schura Hamburg der anerkannte und engagierte Ansprechpartner für diese Angelegenheiten.

Baden-Württemberg begann im Schuljahr 2006/2007 an zwölf ausgewählten Standorten mit dem Schulversuch islamischer Religionsunterricht; bereits im Jahr 2013 konnte die Zahl der Schulen auf 25 Grundschulen und fünf Hauptschulen erhöht werden. Dadurch, dass die alevitische Gemeinschaft inzwischen eine Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, wird darüber hinaus der alevitische Unterricht in 32 Schulen in Baden-Württemberg erteilt. Der „Runde Tisch Islam", der sich im Jahr 2011 konstituiert hat, ist bemüht, auch in Baden-Württemberg den islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach einzuführen.

Ferner gibt es in Bayern seit 2009 an fast 300 Schulen einen fünfjährigen Modellversuch „islamischer Unterricht", der von den Lehrkräften für türkischsprachlichen Ergänzungsunterricht erteilt wird. Mit dem Land Bayern werden Gespräche geführt, wie dieser in ein Regelangebot überführt werden kann.

Diese Beispiele zeigen, dass in Deutschland ernsthaft darüber nachgedacht wird, wie ein islamischer Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen dauerhaft als Regelfach eingeführt werden kann, und dieses Nachdenken auch zu konkretem Handeln führt. Damit ist auch die Frage der Ausbildung der Lehrkräfte für dieses Fach von großer Bedeutung. Im Januar 2010 veröffentlichte der Deutsche Wissenschaftsrat Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an den deutschen Hochschulen. Im Abschnitt A.V.3. wird auch von universitären Ausbildungsstellen für „Islamische Religionspädagogik und Islamische Religionslehre" gesprochen, sowohl für die Imam-Ausbil-

dung als auch für die Ausbildung von Lehrkräften für das Fach islamische Religionslehre.[13] Mit diesen Empfehlungen hatte der Wissenschaftsrat wiederum die organisatorische Zwischenlösung eines „Beirats“ als rechtlichen Kooperationspartner des deutschen Staates auch für diese Einrichtungen ins Spiel gebracht, solange keine anerkannte muslimische Gemeinschaft zur Kooperation mit dem Staat zur Verfügung steht.

Fazit

Es ist höchste Zeit, den über 700.000 muslimischen Schülerinnen und Schülern an den öffentlichen Schulen in Deutschland zu ermöglichen, einen geeigneten Religionsunterricht entsprechend ihrer Lebenswelt zu erhalten. Dies ist ein wichtiger Schritt für die Anerkennung der Muslime als Teil der deutschen Gesellschaft, in der sie dauerhaft leben werden. Er dient dem integrativen Prozess in einer Gesellschaft, die von Pluralität und Vielfalt der Religionen und Kulturen geprägt ist.

Der Religionsunterricht ist unabdingbar für eine werteorientierte Selbstverantwortung, ethisches Verhalten und Identitätsbildung. In dem kulturell und religiös pluralen Kontext unserer Gesellschaft ist die religiöse Beheimatung eine fundamentale Basis für persönlichen Halt und Festigkeit. Ein reflexions- und dialogfähiger Religionsunterricht an den Schulen ist ein Meilenstein für ein friedliches Zusammenleben und Zusammenwirken.

In unserer säkularisierten und pluralistischen Welt gibt es neue Voraussetzungen und Herausforderungen, die Religion ist ein wichtiger Aspekt des Entstehens und Werdens einer Gesellschaft. Sie kann und darf nicht in die Abgeschiedenheit der Privatsphäre verdrängt werden, auch aus diesem Grund gehört der Religionsunterricht in die Schule, in der die Menschen der Zukunft heranwachsen.

13 Siehe: www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf (28.10.2013).

Der Hamburger Weg eines dialogischen „Religionsunterrichts für alle“

Religionspädagogische Konzeption, theologische Fundierung, Weiterentwicklung und Einordnung in Europa



Wolfram Weiße[1]

1. Einleitung

Fragen religiöser Pluralisierung in Gesellschaft und im Bildungssystem spielen in Deutschland, Europa und weltweit eine zunehmend wichtige Rolle. Religion und Religiosität werden keineswegs – wie lange in Westeuropa angenommen – durch eine zunehmende Säkularisierung marginalisiert und aus dem öffentlichen Leben verbannt. Das Gegenteil ist der Fall. Es ist zu beobachten, dass Religionen eine zunehmende Rolle im Kontext europäischer Gesellschaften spielen, und zwar sowohl für den Austausch und die Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Auffassungen als auch für soziale Konflikte und Spannungen. Nicht Säkularisierung, sondern Pluralisierung im religiösen Feld bildet die zentrale Herausforderung im öffentlichen, schulischen und akademischen Bereich.[2]

Im Folgenden wird ein Einblick in einen Teilbereich gegeben, der für die Möglichkeiten von religiösem und interreligiösem Lernen aufschlussreich ist, nämlich den Hamburger Weg des dialogischen „Religionsunterrichts für alle“. Sein Ansatz wird skizziert, der Rückbezug auf theologische Prioritäten offengelegt, Hinweise auf wissenschaftliche Studien und auf die Weiterentwicklung des Hamburger „Religionsunterrichts für alle“ gegeben, eine Einordnung in den Horizont Europas vorgenommen und schließlich ein Ausblick geboten.

[1] Wolfram Weiße ist Professor für Erziehungswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Religionspädagogik und für ökumenische Theologie an der Universität Hamburg und seit 2010 Direktor der Akademie der Weltreligionen.

[2] Vgl. *Peter L. Berger/Wolfram Weiße:* Im Gespräch: religiöse Pluralität und gesellschaftlicher Zusammenhalt, in: *Wolfram Weiße/Hans-Martin Gutmann* (Hg.): Religiöse Diffe-

„Der gemeinsame Religionsunterricht für alle trägt – besser als ein nach Konfessionen und Religionen getrennt erteilter Religionsunterricht – zu Dialog und Verständigung in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft bei. … Eine Spaltung des Religionsunterrichts nach Konfessionen oder Religionen lehnen wir aus religionspädagogischen und integrationspolitischen Gesichtspunkten ab.“[3]

In diesem Zitat aus einer Grundsatzerklärung von Expertinnen und Experten aus sieben Religionsgemeinschaften sowie aus dem religionspädagogischen Feld in Hamburg spiegelt sich wie in einem Brennglas das Selbstverständnis des Hamburger Religionsunterrichts. Im Vergleich der bundesdeutschen Länder bildet Hamburg einen Ausnahmefall – allerdings nicht im größeren Rahmen Europas. Während in so gut wie allen Bundesländern Deutschlands der Religionsunterricht getrennt für katholische, evangelische und immer mehr auch muslimische Kinder erteilt wird, hat sich in Hamburg seit ca. 25 Jahren eine andere Praxis herausgebildet: Hier wird im Religionsunterricht nicht nach evangelischen, katholischen oder atheistischen Schülerinnen und Schülern getrennt, sondern es gibt *einen* Religionsunterricht, an dem alle Schülerinnen und Schüler ungeachtet ihrer jeweiligen religiösen und kulturellen Hintergründe gemeinsam im Klassenverband teilnehmen.

Dialogischer Religionsunterricht: Wir bezeichnen diesen Religionsunterricht als einen dialogischen Religionsunterricht. Hiermit ist eine Orientierung verbunden, die religiöse Absolutheitsansprüche oder fundamentalistische, auf Abgrenzung gerichtete Grundhaltungen übersteigt. Der Hamburger „Religionsunterricht für alle“ weist eine dialogische Grundstruktur auf, deren erziehungs- und bildungswissenschaftliche Grundlegung bereits an anderer Stelle ausführlich erläutert und diskutiert worden ist, worauf hier verwiesen werden kann.[4]

renz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven, Münster 2010, 17–26, bes. 19.

3 Vgl. „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg. Resolution des Gesprächskreises Interreligiöser Religionsunterricht (GIR) und des Expertenkreises am interdisziplinären Zentrum „Weltreligionen im Dialog“ an der Universität Hamburg, Dezember 2006, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas, Münster 2008, 234–236, Zitat 234 f.

4 Vgl. u. a. *Wolfram Weiße:* Vom Monolog zum Dialog. Ansätze einer dialogischen Religionspädagogik, 2. bearb. und erw. Auflage, Münster 1999. *Thorsten Knauth:* Religionsunterricht und Dialog. Empirische Untersuchungen, systematische Überlegungen und didaktische Perspektiven eines Religionsunterrichts im Horizont religiöser und kultureller

Nachbarreligionen: Im Zentrum des Hamburger schulischen Religionsunterrichts steht die Begegnung mit „Nachbarreligionen", mit der gelebten Religion der Nachbarn im Klassenzimmer, in der Stadt und Gesellschaft.[5] Das Kennenlernen der Religion der „Anderen" erfolgt dabei nicht im Rahmen eines religionskundig neutralen Ansatzes, sondern geschieht dialogisch und positionell. Somit geht es dem Hamburger Ansatz auch um den Erwerb von religiöser Dialogkompetenz.[6]

Positionen, Themen und wechselseitiger Respekt: Schülerinnen und Schüler bringen sich im Hamburger Religionsunterricht für alle mit ihren unterschiedlichen und unterschiedlich stark ausgeprägten religiösen und weltanschaulichen Hintergründen ein und können auch eigene Positionen entwickeln. Fragen nach dem Sinn des Lebens und Sterbens, nach den letztlich Tragenden, nach dem Heiligen und Göttlichen prägen diesen Unterricht ebenso wie sozialethische Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung. In diesem Spektrum gibt es viele Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Konfessionen und Religionen. Dialog im Unterricht ist aber auch darauf ausgerichtet, Unterschiede in ihren jeweiligen Verankerungen zur Geltung kommen zu lassen: Eigene Positionen sollen nicht in Vermischung mit anderen erahnt, sondern im Angesicht anderer Positionen gefunden werden. Religionsunterricht in Hamburg soll – ungeachtet der Wahrnehmung und Respektierung von Differenz – einen Dialog im Klassenzimmer ermöglichen, in den unterschiedliche religiöse Positionen eingetragen werden können, aber religiöse Bindungen nicht Voraussetzung zur Teilnahme am Unterricht bilden. Der Dialog im Klassenzimmer fördert den Respekt vor den religiösen Überzeugungen Anderer

Pluralisierung, Münster 1996. *Wolfram Weisse:* Difference without discrimination: religious education as a field of learning for social understanding?, in: *Robert Jackson* (Hg.): International Perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity, London 2003, 191–208.

5 Vgl. hierzu *Wolfram Weiße:* Das Forschungsprojekt REDCo. Religion im Bildungswesen: Ein Beitrag zum Dialog oder ein Konfliktfaktor in sich verändernden Gesellschaften europäischer Staaten, in: *Dan-Paul Jozsa/Thorsten Knauth/Wolfram Weiße* (Hg.): Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas, Münster 2009, 11–25, bes. 14.

6 Eine didaktische, auf die konkrete Ebene der Unterrichtsplanung bezogene Operationalisierung des Begriffs Dialogkompetenz wurde in den jüngst überarbeiteten Hamburger Bildungsplänen Religion vorgenommen. Dabei werden mehrere Teilkompetenzen unterschieden, u. a. das Wissen um Gemeinsamkeiten und Unterschiede von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und die Fähigkeit, religiöser und weltanschaulicher Vielfalt sensibel, vorurteilsfrei, respektvoll und wertschätzend zu begegnen; vgl. die Bildungspläne für das Fach Religion in den unterschiedlichen Schulformen auf www.hamburg.de/bildungsplaene (aufgerufen am 30.10.2013).

und verweist auf die Relevanz einer möglichen Vergewisserung und Ausbildung
eigener Religiosität bei gleichzeitiger kritischer Infragestellung. Ein solcher Religionsunterricht ist im Rahmen eines schulpädagogischen Ansatzes zu verstehen, der angesichts zunehmender kultureller Heterogenität und sozialer Spaltung der Bevölkerung nicht die Aufgabe hat, Trennungen zu spiegeln oder gar zu vertiefen, sondern zu wechselseitigem Verständnis beizutragen.

Religionspädagogik in Schule und religiöse Sozialisation in Gemeinde und Elternhaus: Ein solcher Religionsunterricht kann nicht auf das Hineinführen in eine Religion ausgerichtet sein, und das soll er ausdrücklich auch nicht. Religionspädagogisch wird in Hamburg davon ausgegangen, dass eine Erziehung in eine bestimmte Religion hinein Aufgabe von Elternhaus und Gemeinde ist, dass die öffentliche Schule aber eine andere Aufgabe hat, nämlich: In religiöse Themen so einzuführen, dass damit eine Verbindung zwischen Traditionen verschiedener Religionen und der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern möglich wird. Das Ziel besteht also nicht darin, in eine Religion hineinzuführen, sondern in unterschiedliche Religionen einzuführen: In die gelebten Religionen unserer Gesellschaft, in die „Nachbarreligionen": Die Religionen der Nachbarn im Klassenzimmer, in der Schule, im Stadtteil, in der Gesellschaft insgesamt.[7]

Rechtliche Stellung und Religionsgemeinschaften: Der Hamburger Ansatz ist, wie der Religionsunterricht in anderen Bundesländern auch, gebunden an Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes, wonach der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt werden soll. Das bedeutet, dass der „Religionsunterricht für alle" von der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, bzw. ab 2012 der Nordkirche „in evangelischer Verantwortung und ökumenischer Offenheit" getragen wird und diese anwaltschaftlich die Anliegen der anderen Religionsgemeinschaften aufnimmt. In die inhaltliche Entwicklung des Religionsunterrichts sind von Anfang an die verschiedenen Hamburger Religionsgemeinschaften dialogisch mit einbezogen worden. Die Rahmen- bzw. Bildungspläne für das Fach Religion wurden und werden – in Koope-

[7] Wir sehen es umgekehrt als wichtig an, dass sich die Gemeindepädagogik – sowohl die christliche wie die muslimische – durch entsprechende theologische wie pädagogische Fachkompetenz weiter profiliert, damit Kindern und Jugendlichen ein attraktives Angebot der Glaubenseinübung gemacht werden kann, so sie dieses möchten. Hier müssten Gemeinden noch mehr Innovationspotential entwickeln und auf neue Modelle, wie z. B. integrierte Angebote im Rahmen des offenen Nachmittagsangebots an Ganztagsschulen, zugehen.

ration mit der Behörde für Schule und Berufsbildung – auch vom Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht (GIR) miterarbeitet und mitgetragen.[8] Seit mehr als15 Jahren gibt es auf Seiten der großen Hamburger Religionsgemeinschaften eine ausgeprägte Kooperationsbereitschaft und eine starke Zustimmung zum dialogischen „Religionsunterricht für alle".

Der „Weg" und nicht das „Modell" des Hamburger Religionsunterrichts: Gegenwärtig wird die Zusammenarbeit unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in Hamburg gestärkt, um aus der Perspektive und mit Beteiligung unterschiedlicher Religionen einen „Religionsunterricht für alle" weiterzuentwickeln. Dass wir bei dem Hamburger religionspädagogischen Ansatz nicht von einem „Modell" sprechen, sondern bewusst den Terminus „Hamburger Weg" benutzen, soll deutlich machen, dass es sich um einen zukunftsoffenen Ansatz handelt, den es immer wieder neu auszutarieren und weiterzuentwickeln gilt. Auch gegenwärtig steht der Hamburger Weg vor einigen neuen und wichtigen Herausforderungen, die im übernächsten Abschnitt skizziert werden.

3. Theologische Basis für einen interreligiösen Dialog

Im Zuge zunehmender religiöser Pluralisierung in Schule und Gesellschaft ist die Frage zentral, wie Religionen in ihrer Vielfalt eine Ressource für menschliches Zusammenleben darstellen können und nicht Ursache für starre Abgrenzung bilden. Hierfür reicht es nicht aus, sich mit einem gesellschaftlichen Nebeneinander von Menschen unterschiedlicher sprachlicher, kultureller und religiöser Zugehörigkeiten zu bescheiden. Vielmehr ist es mehr denn je notwendig, auf die Anerkennung der Anderen zuzugehen. Dies ist eine wichtige Aufgabe, der sich schulischer Religionsunterricht nicht verschließen kann. Die Ausrichtung des Hamburger Religionsunterrichts geht in diese Richtung, ist allerdings nicht nur sozialethisch geprägt, sondern basiert auf theologischen Begründungen, die im Folgenden skizziert seien.

Ich beziehe mich auf drei Ansätze: den des katholischen Theologen und Erziehungswissenschaftlers Helmut Peukert, den des evangelischen Theologen Hans Jochen Margull und den des islamischen Theologen Ab-

[8] Vgl. *Birgit Kuhlmann:* Auf dem Weg zu einem Religionsunterricht für alle in gemeinsamer Verantwortung, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Europäische Perspektiven und Prioritäten für die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts in Hamburg. Dokumentation der Fachtagung an der Universität am 18.–19.11.2010, Universität Hamburg 2011, 49–53, bes. 50.

doldjavad Falaturi.

Alle drei weisen – bei aller Unterschiedlichkeit – Ähnlichkeiten im Blick auf ihre Überlegungen zu Dialog und Identität auf.

a) Helmut Peukert liefert zur Frage der für das Subjekt notwendigen Anerkennung der Anderen einen bemerkenswerten Beitrag. Er mahnt, dass „der Versuch, verzweifelt man selbst sein zu wollen, zu dem Versuch werden [kann], sich zur eigenen Macht zu entschließen und angesichts eigener Ohnmacht nichts sein zu wollen als Wille zur Macht und zu ihrer Steigerung, und dies gegenüber aller Wirklichkeit und damit auch gegenüber den anderen".[9] Einer solchen Auffassung von machtförmiger Identität stellt Peukert die der christlichen Tradition entgegen. Hier gehe es um die Erinnerung an die Erfahrung von Vernichtung und Rettung im Tod des Jesus von Nazareth. Damit wird ein Bezug hergestellt, bei dem Identität als das „hoffende Zugehen auf Gott als den, der sich selbst erweist als der, der sich seiner Schöpfung unbedingt zuwendet und ‚die Toten lebendig macht'. Identität in einer solchen Existenzform ist nicht das Behaupten einer schon erreichten Ganzheit, sondern hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin auch für sich selbst."[10]

b) Hans-Jochen Margull – Professor für ökumenische Theologie – geht von drei Voraussetzungen in seinem theologischen Ansatz aus: Die erste besteht darin, dass er Religionen als geschichtlich vermittelt und auf Zukunft hin offen ansieht. Damit wendet er sich gegen ein Grundverständnis von Religion, das von fixierten Formen und Vorstellungen des Glaubens ausgeht.[11] Die zweite Voraussetzung betrifft die Einschätzung religiöser Absolutheitsansprüche im Spannungsfeld zwischen Universalität und Partikularität. Margull ging davon aus, dass in dem unteilbaren Wahrheitsanspruch jeder Religion ein Absolutheitsanspruch enthalten sei, den er auf der Ebene subjektiver Heilsgewissheit zu Recht verankert sah. Objektive Absolutheitsansprüche sah er hingegen als unangemessen an, zumal sich diese im Rahmen der Absolutheitsansprüche verschiedener Religionen als

9 Vgl. *Helmut Peukert:* Art. Identität, in: *Peter Eicher* (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 2005, 184–192, Zitat 190.

10 A. a. O., 191.

11 Vgl. *Hans Jochen Margull:* Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften mit Einführungen von *Theodor Ahrens, Lothar Engel, Erhard Kamphausen, Ingo Lembke, Werner Ustorf, Wolfram Weiße* und *Joachim Wietzke:* Perspektiven der Weltmission, Bd. 13, Ammersbek bei Hamburg 1992, 270.

12 A. a. O., 303.

partikular erwiesen hätten.[12] Die dritte Voraussetzung markierte Margull mit dem Terminus der „Verwundbarkeit". Im Dialog tritt die Einsicht, dass das Christentum – so wie alle Weltreligionen – eine partikulare Einheit ist, als Kränkung des eigenen Selbstbewusstseins zutage. Der Schmerz über die christliche Partikularität ist aber nichts anderes als der Schmerz, den auch die anderen Religionen zu erleiden hätten. Vor diesem Hintergrund ergaben sich für Margull Prioritäten für den Dialog, von denen zwei an dieser Stelle herausgegriffen seien. 1. Margull wies die Vorstellung einer exklusiven christlichen Identität unter Ausblendung von Welt und Weltreligionen als „Rundturm des Monologs" zurück. Menschen anderer Traditionen sollten „von Anfang an in unseren theologischen Überlegungen mitwirken".[13] Begegnung und Dialog mit Menschen anderen Glaubens sind damit nicht ein mehr oder minder notwendiger Zusatz oder gar lediglich eine Gefahr für die „eigene" christliche Identitätsfindung, sondern gehören schon im Kern zu christlicher Theologie hinzu. 2. Nach Margull ist es nicht möglich, christliche Identität allein oder auch nur vorwiegend mit Bezug auf die Kirche zu bilden. Ökumenische Theologie, wie sie von Margull vertreten wird, geht davon aus, dass die Zusagen Gottes sich an alle Menschen, ungeachtet ihres Glaubens, richten. Eine Wahrung des Christentums oder anderer Religionen durch den Rückgriff auf Wahrheit in Form einer zeitlosen Lehre bildet auf diesem Hintergrund keinen gangbaren Weg. Vielmehr steht in diesem Ansatz Dialog für einen unabdingbaren Prozess, in dem sich die eigene Identität nicht unter Ausgrenzung anderer Menschen und ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen herausbildet, sondern in Begegnung mit ihnen.

c) Abdoldjavad Falaturi ging in seinen Überlegungen zum Dialog von zwei Voraussetzungen aus: Zum einen sollte sich jeder bemühen, „den anderen annähernd so zu verstehen und zu begreifen, wie jener sich selbst versteht und seine eigene Religiosität empfindet".[14] Zum anderen solle jeder Dialogpartner versuchen, den anderen in die Lage zu versetzen, „von dem anderen so verstanden und nachempfunden zu werden, wie er sich in seinem eigenen religiösen Be-

13 A. a. O., 323–327.

14 Vgl. *Abdoldjavad Falaturi:* Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht, in: *ders.:* Der Islam im Dialog. Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi. 5. erw. Aufl., Hamburg 1996,156–172, Zitat 156.

15 A. a. O., 157.

wußtsein begreift“.[15] Falaturi führt eine Reihe von Prioritäten für den Dialog auf, von denen hier zwei genannt seien: 1. Wichtigste Bedingung für einen interreligiösen Dialog sei es, „sich von dem Beharren auf den Besitz einer exklusiven Wahrheit zu distanzieren“. Wer sich selber im Besitz der Wahrheit dünkt und den anderen nur auf dem Irrweg sieht, entziehe dem Dialog von vorneherein seine Basis: „Die Vorstellung von alleiniger Seligkeit für die Anhänger seines eigenen Glaubens und von Verdammnis für alle anderen ist nichts als eine einäugige Einengung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit und eine egozentrische Bevormundung Gottes; Himmel bzw. Paradies und Hölle unter den Menschengruppen zu verteilen, bzw. sich als Pförtner von Himmel und Hölle aufzuspielen, zeugt von einer naiven Vorstellung der Mensch-Gott-Beziehung.“[16] 2. Für den Dialog zwischen Christentum und Islam hat – nach Falaturi – die Religionsphänomenologie nur wenig zum wechselseitigen Verständnis beitragen können. Falaturi plädiert deswegen: „Eins könnte höchstwahrscheinlich hilfreich sein: Die Gründung einer neuen Theologie auf beiden Seiten auf der Grundlage eines gegenseitigen Verständnisses für das Selbstverständnis des Gegenüber. Langfristig kommen weder die Christen noch die Muslime darum herum, wenn sie es mit dem Dialog – im genannten Sinne – ernst meinen.“[17]

In den genannten Voten steckt eine Sprengkraft, die eine Simplifizierung im Verständnis des Eigenen im Sinne einer von Besitzvorstellungen geprägten „Eigentümlichkeit“ aufbricht. Die Impulse der skizzierten Ansätze bergen weitreichende Konsequenzen für den persönlichen und gesellschaftlichen Bereich. In diesem Rahmen gewinnt auch die Beachtung religiöser Vielfalt an Bedeutung. Wenn die Anerkennung und das Erkennen des Anderen ein notwendiger Pol für die Erkenntnis des Subjekts und das Anerkanntsein im sozialen Leben ist, dann bildet die Pluralität religiöser Positionen eine Chance, wechselseitige Anerkennung einzuüben.

Entscheidend ist, dass Angehörige aus unterschiedlichen Weltreligionen von den jeweils anderen nicht „fremd“ gemacht werden mit all den Stereotypen und Abgrenzungen, die damit verbunden sind, sondern dass sie als Menschen, als Nachbarn, als Nächste angesehen werden. Es erscheint als unabdingbar, einen grundlegenden Perspektivenwechsel vorzunehmen: Von den Fremdreligionen über die Weltreligionen hin zu den Nachbarreligionen – den Nachbarn und Nächsten mit ihren jeweiligen religiösen und kulturellen Orientierungen, die man kennen lernen und re-

16 Ebd.
17 A. a. O., 171.

spektieren muss, die aber nicht als Ausgangspunkt für Trennungen und Diskriminierung dienen dürfen. In den skizzierten Ansätzen wird unterstrichen, dass eine machtförmige Durchsetzung eigener Standpunkte und Absolutheitsansprüche, die sich gegen andere Religionen abgrenzen, theologisch nicht haltbar sind. Anerkennung der Anderen und Dialog im Kern von Theologie erweisen sich mit Rekurs auf Helmut Peukert, Hans Jochen Margull und Abdoldjavad Falaturi als unabdingbar. Diese theologischen Ansätze lassen sich nicht einfach auf den schulischen Religionsunterricht herunterbrechen, bieten aber doch einen wichtigen Rahmen mit einer theologischen Begründung des auf Dialog gerichteten Religionsunterrichtes in Hamburg.

4. Vergewisserung und Weiterentwicklung

Zum Hamburger Religionsunterricht sind in größerem Umfang als für andere Bundesländer empirische Analysen durchgeführt worden, so dass wir über seine Akzeptanz in der Lehrerschaft, bei den Schülerinnen und Schülern sowie über Austauschprozesse – Dialog – im Klassenzimmer viele wissenschaftlich abgesicherte Erkenntnisse haben. Hierauf kann in diesem Zusammenhang nur grob verwiesen werden:

Der Hamburger Religionsunterricht wurde seit Mitte der 1990er Jahre in einer Reihe von Studien umfassend empirisch erforscht.[18] Eine im Rahmen des europäischen Forschungsprojekts „Religion in Education" (REDCo) von 2006–2009 durchgeführte Studie hat die hohe Wertschätzung aufzeigen können, die die Hamburger Schülerinnen und Schüler dem

[18] Vgl. z. B. *Thorsten Knauth/Fred-Ole Sandt/Wolfram Weiße:* Interkultureller Religionsunterricht in Hamburg – Erste empirische Erhebungen, in: *Wolfram Weiße/Ingrid Lohmann* (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen: Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster 1994, 217–232; *Thorsten Knauth/Sibylla Leutner-Ramme/Wolfram Weiße:* Religionsunterricht aus Schülerperspektive (Jugend – Religion – Unterricht, 5), Münster 2000; *Silke Jessen:* „Man redet viel über Gott und so …" Schülermitbeteiligung im Religionsunterricht der Grundschule aus allgemein- und religionsdidaktischer Sicht, Münster 1996.

[19] Auch wenn im größeren Rahmen der Forschung festgestellt wurde, dass Schülerinnen und Schüler dazu tendieren, das Modell von Religionsunterricht wertzuschätzen, das sie kennen, sind Zahl und Argumente für eine Befürwortung des dialogischen Religionsunterrichts in Hamburg doch beachtlich, vgl. *Dan-Paul Jozsa/Thorsten Knauth/Wolfram Weiße:* Religion in der Schule. Eine Vergleichsstudie zwischen Hamburg und Nordrhein-Westfalen, in: *dies.* (Hg.): Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas, Münster 2009, 199–240, bes. 229 f.

gemeinsamen „Religionsunterricht für alle“ entgegenbringen.[19] Darüber hinaus weisen diese Forschungsergebnisse auf die Relevanz eines kritischen, dialogisch orientierten Religionsunterrichts: Es zeigt sich, dass die Schülerinnen und Schüler auf der einen Seite ein klares Bewusstsein für die faktische religiöse Pluralität der Gesellschaft besitzen und es als notwendige Bildungsaufgabe ansehen, mit dieser Vielfalt umgehen zu lernen, dass auf der anderen Seite aber auch eine Reihe von Vorurteilen gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen bestehen. Diese müssen im Religionsunterricht aufgegriffen und verarbeitet werden. Empirische Studien des REDCo-Projektes zeigen zudem, dass es für die befragten Jugendlichen außerhalb des schulischen Religionsunterrichts keinen Ort gibt, an dem sie sich über unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Orientierungen austauschen und mit dem damit möglicherweise verbundenen Konfliktpotential umgehen lernen können.[20]

Es gibt beim Hamburger „Weg“ des Religionsunterrichts allerdings auch eine Reihe von Punkten, an denen weitergearbeitet werden muss. Ich nenne hier die drei wichtigsten:

1. Eine gegenwärtig zentrale Aufgabe besteht in einer Pluralisierung der Lehrerbildung an Universitäten: Bisher können nur Lehrerinnen evangelischen Bekenntnisses den „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg offiziell unterrichten. Es ist notwendig, in der Lehramtsausbildung eine religiöse Pluralisierung in die Wege zu leiten, um perspektivisch auch Studierende muslimischen, jüdischen oder anderen Bekenntnisses zu Religionslehrern für den „Religionsunterricht für alle“ auszubilden.[21] Durch die im Juli 2010 an der Hamburger Universität neu gegründete Akademie der Weltreligionen sind wir hier einen wichtigen Schritt weitergegangen. An der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg werden dialogorientierte theologische Ansätze der Weltreligionen – außer dem Christentum zumindest in den Bereichen Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und Alevitentum – hermeneutisch-kritisch erforscht und gelehrt, und zwar von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die die jeweiligen

20 Vgl. *Dan-Paul Jozsa/Thorsten Knauth/Wolfram Weiße* (Hg.): Religionsunterricht, Dialog und Konflikt. Analysen im Kontext Europas, Münster 2009.

21 Wir gehen in Hamburg davon aus, dass es zwar einen großen Fortschritt darstellt, für eine entsprechende Lehrerbildung im Bereich Islam zu sorgen, dass dies aber in einer Situation religiöser Pluralität nicht hinreichend ist.

22 Vgl. *Wolfram Weiße* (Hg.): Eröffnung der Akademie der Weltreligionen. Dokumentation der Veranstaltung an der Universität Hamburg am 23. Juni 2010, Universität Hamburg 2010 (download unter www.awr.uni-hamburg.de, aufgerufen am 17.11.2013); *Wolfram Weiße* (Hg.): Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung, Münster 2009.

Religionen aus der Innenperspektive vertreten.[22]

Von zentraler Bedeutung ist, durch gemeinsame Aus- und Fortbildungsstandards zu sichern, dass jede Lehrkraft künftig Bürgin für die dialogische Grundstruktur des Religionsunterrichts für alle ist. Mit der Pluralisierung der Lehrerbildung ist zudem eine Reihe konkreter unterrichtsorganisatorischer Fragestellungen verbunden, etwa danach, wie sichergestellt werden kann, dass alle Schülerinnen und Schüler im Laufe ihrer Schulzeit auch tatsächlich von Lehrerinnen und Lehrern unterschiedlicher religiöser Hintergründe unterrichtet werden, um auch von Lehrerseite die dialogische Grundstruktur des Hamburger Ansatzes zu erfahren. Dieses Vorhaben hat einen kräftigen Schub durch den Abschluss von Staatsverträgen erhalten, womit wir beim zweiten Punkt sind.

2. Die Staatsverträge, die im Jahr 2012 erarbeitet und im Juni 2013 von der Hamburger Bürgerschaft mit großer Mehrheit befürwortet worden sind, bilden einen „Meilenstein" für die Weiterentwicklung des „Hamburger Religionsunterrichts für alle". Die Vereinbarungen zwischen dem Hamburger Senat und den Muslimen sowie Aleviten sehen eine auf fünf Jahre angelegte Pilotphase vor, in der der „Religionsunterricht für alle" in der Verantwortung der genannten Religionsgemeinschaften weiterentwickelt wird (nur die katholische Kirche konzentriert sich auf den eigenen konfessionellen Religionsunterricht, der vorwiegend in katholischen Privatschulen erteilt wird). Dieses Vorhaben bietet die große Chance, dass der Religionsunterricht in Hamburg künftig nicht nur für alle Schülerinnen und Schüler, sondern auch von Lehrerinnen und Lehrern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit erteilt wird. Das wirft große Fragen im Gebiet der Didaktik, der Organisation, der Abstimmung der Verantwortlichen in Schule, Religionsgemeinschaften, Schulbehörde und Hochschule auf. Es wird davon ausgegangen, dass durch eine Reinterpretation der rechtlichen Grundlagen eine weitergehende Interpretation von Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes möglich ist, so dass der „Religionsunterricht für alle" künftig nicht nur in evangelischer, sondern auch in muslimischer, alevitischer, jüdischer,

[23] Vgl. *Birgit Kuhlmann:* Auf dem Weg zu einem Religionsunterricht für alle in gemeinsamer Verantwortung, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Europäische Perspektiven und Prioritäten für die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts in Hamburg. Dokumentation der Fachtagung an der Universität am 18.–19.11.2010, Universität Hamburg 2011, 49–53. Martin Stock: Religiöse Vielfalt und pädagogische Eigenverantwortung – Konzepte und Chancen eines anderen Weges, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas, Münster 2008, 61–73.

buddhistischer und hinduistischer Verantwortung erteilt werden kann.[23]

3. Schließlich besteht ein Weiterentwicklungsbedarf hinsichtlich der konkreten Unterrichtspraxis des „Religionsunterrichts für alle“: Dies betrifft die Entwicklung von Unterrichtsmaterial. Als ein kleines Bundesland verfügt Hamburg bislang nicht über eigene Schulbücher für den „Religionsunterricht für alle“, sondern die Lehrerinnen und Lehrer stellen ihre Materialien weitgehend selbst zusammen. Erstmals soll nun ab dem Jahr 2014 eine eigene Unterrichtsmaterialreihe publiziert werden, die in Kooperation zwischen Vertretern der Weltreligionen, Religionsdidaktikern/innen aus dem Bereich der Lehreraus- und -fortbildung und Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg erarbeitet und in der zentrale Themen des Rahmenplans mehr perspektivisch aufgenommen werden.[24] Damit wird eine neue Qualität von Unterrichtsmaterial erreicht, das interreligiös und interdisziplinär verantwortet ist und das den Lehrerinnen und Lehrern künftig eine Basisausstattung bereitstellt, die dann je nach Kontext um unterschiedliche Elemente von Binnendifferenzierung bzw. individualisiertem Lernen ergänzt werden kann.

5. Hamburger Religionsunterricht im Horizont Europas

Während der Hamburger Weg eines dialogischen „Religionsunterrichts für alle“ in der deutschen religionspädagogischen Landschaft als ungewöhnlich empfunden und gelegentlich mit Skepsis betrachtet wird, ist er in der religionspädagogischen Landschaft Europas vielseitig anerkannt. Ein gemeinsamer Unterricht für alle Schülerinnen und Schüler ungeachtet ihres religiösen Hintergrunds wird von vielen wissenschaftlichen Expertinnen und Experten in Europa favorisiert. So wird von norwegischer und englischer Seite auf den wichtigen Beitrag eines „Religionsunterrichts für alle“ zur sogenannten „citizenship-education“ verwiesen.[25] In den Niederlanden zielen die Bemühungen auf die Überwindung des bisherigen „ver-

[24] Diese Reihe wird ab 2014 in zehn interreligiös verantworteten Materialheften im Kösel-Verlag erscheinen.

[25] Vgl. *Geir Skeie:* Dialog und Identität. Einige Gedanken zum Hamburger Modell aus norwegischer Sicht, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas, Münster 2008, 213–216. *Robert Jackson:* Internationale Trends und lokale Vorgehensweisen in der Religionspädagogik. Entwicklungen in England und in Hamburg, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas, Münster 2008, 189–199.

säulten“ Schulsystems, in dem zahleiche nach Religionen und Konfessionen getrennten Schulen nebeneinander existieren, und auf die Schaffung gemeinsamer Lernmöglichkeiten, für die der Hamburger Religionsunterricht wichtige Impulse liefert.[26] Und auch von französischer Seite, wo zurzeit diskutiert wird, wie im Rahmen einer „laicité d’intelligence“ Religion in das öffentliche Schulwesen einzubeziehen sei, wird dafür plädiert, dass sich die religiöse Pluralität der Gesellschaft auch im Unterricht widerspiegeln müsse.[27]

Diese Positionen entsprechen einer Gesamtentwicklung in Europa. So wird z. B. im Council of Europe (Europarat) zunehmend Wert darauf gelegt, theoretische und praktische Impulse für interreligiöses und interkulturelles Lernen miteinander zu verbinden: Im “White Paper on Intercultural Dialogue” haben die Regierungen der 47 Mitgliedsstaaten des Europarats im Mai 2008 die große Relevanz von interkulturellem und interreligiösem Dialog unterstrichen. Hier heißt es z. B.: „Interreligiöser Dialog kann auch zu einem stärkeren Konsens in einer Gesellschaft über die Lösung sozialer Probleme beitragen.“[28]

Interreligiöser Dialog ist wichtig für Schülerinnen und Schüler, deren Positionen sich in einem noch unabgeschlossenen Entwicklungsprozess befinden. Für diese ist die Begegnung mit anderen religiösen und kulturellen Standpunkten wichtig, um

- andere Standpunkte auch dann zu respektieren, wenn sie nicht den eigenen entsprechen,
- Religionen und Kulturen nicht als monolithisch anzusehen, sondern als bestimmt durch die tägliche Praxis von vielen Menschen und als veränderbar,
- Barrieren gegen den ideologischen Missbrauch von Religion und gegen die Instrumentalisierung für politische Konflikte aufzurichten.

[26] *Ina ter Avest/Siebren Miedema/Cok Bakker:* Getrennt und zusammen leben in den Niederlanden, oder: Die Bedeutung des interreligiösen Lernens, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas, Münster 2008, 179–188.

[27] *Jean-Paul Willaime:* Bemerkungen zum „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg. Eine französische Sicht, in: *Wolfram Weiße* (Hg.): Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas, Münster 2008,175–177.

[28] *Council of Europe:* White Paper on Intercultural Dialogue “Living Together as Equals in Dignity”, launched by the Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118th Ministerial Session, Strasbourg, 7 May 2008, 23.

6. Fazit

Interreligiöser Dialog ist gesellschaftlich und akademisch ohne Alternative. Der Rückzug auf die eigene Position unter Ausklammerung oder mit Bekämpfung anderer kultureller und religiöser Standpunkte kann als verlockende Alternative in einer zunehmend unübersichtlichen Welt erscheinen, bildet aber keine angemessene Antwort auf die Komplexität moderner Gesellschaften.

Zur Anerkennung religiöser Vielfalt in Schule und Gesellschaft gehören unabdingbar die Benennung und Beseitigung strukturell-institutioneller Ungleichheiten und Benachteiligungen. Die Institutionalisierung islamischer Religionspädagogik und perspektivisch auch islamischer Theologie sowie die Pluralisierung der Religionslehrerausbildung an deutschen Universitäten bedeuten hier ohne Zweifel einen großen Schritt in Richtung Gleichberechtigung.

Aber: Davon getrennt zu betrachten ist unseres Erachtens die Frage nach der organisatorischen Struktur des schulischen Religionsunterrichts. Gleichheit sollte hier nicht bedeuten, das Modell der christlich-konfessionellen Religionspädagogik vorschnell übernehmen zu wollen, sondern danach zu fragen, was denn aus pädagogischer Perspektive das Beste für die Schülerinnen und Schüler sei. Es sollte – wie es der islamische Religionspädagoge Harry Harun Behr formuliert – das Anliegen jeglicher Religionspädagogik sein, einen guten Religionsunterricht für Schüler jedweder Religionszugehörigkeit zu erteilen. Dazu könnte die islamische Religionspädagogik in der Tat die Impulse liefern, die – so Behr – „nicht spurlos am evangelischen und katholischen Religionsunterricht vorbeigehen“.[29]

Wie oben skizziert, sehen wir einen dialogischen Religionsunterricht für alle, theologisch gestützt durch Helmut Peukert, Hans Jochen Margull und Abdoldjavad Falaturi:

Die Möglichkeiten des Dialoges sind, wie wir gesehen haben, an folgende Voraussetzungen gebunden: Abschied vom Absolutheitsanspruch, Respekt vor dem anderen, Gleichberechtigung, Offenheit, vom anderen zu lernen und ihn so weit wie möglich nach seinem Selbstverständnis zu verstehen, nicht mit Unterstellungen zu arbeiten, keine Vollkommenheit zu erwarten, auf den Prozess der Weiterentwicklung von Theologie zu setzen,

[29] *Harry Harun Behr:* Islamische Religionspädagogik und Didaktik: Eine zwischenzeitliche Standortbestimmung, in: *Mizrap Polat/Cemal Tosum* (Hg.): Islamische Theologie und Religionspädagogik. Islamische Bildung als Erziehung und Entfaltung des Selbst, Frankfurt a. M. 2010, 131–143, Zitat 143.

die den Menschen und dem Frieden insgesamt dient.

Derartige Grundideen sind nicht nur für kleine Expertenkreise, sondern auch für dialogorientiertes Lernen in der Schule von Bedeutung. Der Dialog „von oben“ und der Dialog „von unten“ weisen dabei unterschiedliche Qualitäten und Möglichkeiten auf. Während der erstere davon ausgeht, dass die Dialogpartner einen religiösen Standpunkt schon gefunden haben (aber inwiefern dies stimmt, wäre erst noch zu thematisieren), geht der letztere davon aus, dass der Dialog den Rahmen darstellen kann für Lern- und Kommunikationsprozesse, bei denen sich eine religiöse und weltanschauliche Orientierung erst im Wachsen befindet.

Interreligiöser Dialog in Gesellschaft, Schule und Hochschule leisten einen Beitrag dazu, sich von einer angstbesetzten oder überlegenheitsorientierten Abgrenzung gegenüber dem „Fremden“, der „fremden“ Religion, freizumachen und in Wahrnehmung der Unterschiede wie der Gemeinsamkeiten den Blick auf die Nachbarn in der Stadt und im Land zu richten, der über alle religiösen, kulturellen und ethnischen Zuordnungen das Antlitz des Nächsten wahrnimmt. In dieser Perspektive kann der dialogische Religionsunterricht für alle in Hamburg einen wertvollen Beitrag für eine theologisch fundierte Sozialethik liefern, die mit allen Unterschieden von Religionen und Konfessionen einen Beitrag für das wechselseitige Verstehen von Menschen im religiösen Feld sowie einen Baustein für ein menschenwürdiges und friedliches Zusammenleben in Schule und Gesellschaft bildet.

Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde in Brandenburg

Ein Fach für das postkonfessionelle Zeitalter





Johann Ev. Hafner[1]
Petra Lenz[2]

I. Entwicklung und Charakteristik des Faches[3]

1. Eine lange Geburt

Über zehn Jahre hat die Entstehung des Faches LER in seiner heutigen Gestalt gedauert. Bereits in den 1980er Jahren haben Bildungsinitiativen in der DDR ein Fach gefordert, das jenseits von ideologischer Belehrung für die Lebens- und Wertfragen der Schülerinnen und Schüler Raum lässt. Bald nach der Wende wurde 1992 in Brandenburg ein Modellversuch in mehreren Schulen gestartet: Das Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" wurde in einer Integrationsphase von allen Schülerinnen und Schülern besucht, danach wurde es in der sog. Differenzierungsphase konfessionell getrennt unterrichtet. Man konnte dabei auf den religionsverfassungsrechtlichen Sonderstatus des Landes Brandenburg zurückgreifen, wonach die drei Stadtstaaten und Brandenburg Art. 7 GG (Religion ist ordentliches Lehrfach) landesrechtlich anders organisieren können als die übrigen Bundesländer. Unter Berücksichtigung einiger Kritiken durch begleitende Wissenschaftler beschloss der Landtag 1996, das Fach „Lebens-

[1] Johann Ev. Hafner ist Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Christentum an der Universität Potsdam.

[2] Petra Lenz ist Dozentin am Institut für Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde der Universität Potsdam.

[3] Abschnitt I wurde von Johann Hafner, Abschnitt II von Petra Lenz verfasst.

gestaltung – Ethik – Religionskunde“ einzuführen. Obwohl man die Möglichkeit der Abwahl eingeräumt hatte (Schülerinnen und Schüler sollten statt in LER in den Religionsunterricht gehen dürfen) und obwohl mit der Namensänderung „Religionskunde“ der Unterschied zum konfessionellen Religionsunterricht (RU) deutlich gemacht wurde, entzündete sich scharfe Kritik. Eltern, Kirchen und Parteien stellten einen Normenkontrollantrag beim Bundesverfassungsgericht, der 2001 mit einem Vergleich entschieden wurde und der die Situation im Wesentlichen bestätigte. Faktisch wurde nur die Stellung des RU an den Schulen verbessert. Die Zielbestimmung des Faches lautet im derzeitigen Rahmenlehrplan: „Es macht auf die vielfältigen Aspekte und deren Verknüpfungen miteinander aufmerksam und leistet einen wichtigen Beitrag zum grundlegenden Auf- und Ausbau einer gezielten und systematischen Wahrnehmung, Erschließung und Bewältigung von Welt und Wirklichkeit. Die Fragen und Probleme werden bewusst gemacht und kontrovers, aber diskursiv bearbeitet, wobei der Unterricht auf Beförderung einer überlegten eigenen Überzeugung zielt. Damit trägt das Fach LER in unverwechselbarer und nicht ersetzbarer Weise seinen Teil zur Teilhabe an der Gesellschaft, zur reflektierten Mitbestimmung, zum Selbstverständnis und zur Stärkung der eigenen Person und zur Anbahnung eines mehr perspektivisch geprägten und auf Verantwortung zielenden Weltverständnisses bei.“[4]

2. Heutiger Stand

Im Jahr 2013 haben sich die Wogen geglättet: LER wird mittlerweile flächendeckend an den Brandenburger Schulen unterrichtet,[5] und zwar an Grundschulen in den Klassen 5–6 und an Gesamtschulen bis zur Klasse 10, sowie an Gymnasien überwiegend bis Klasse 9 (zur frühen Beendigung des Faches s. u.). Die Nachfrage zum LER-Studium ist konstant hoch: Die Zahl der jährlichen Studienplätze wurde von 50 auf 64 erhöht; die Immatrikulationen stiegen in den letzten zehn Jahren von ca. 50 auf derzeit 70; die Master-Jahrgänge haben sich in den letzten Jahren auf ca. 60 Anfänger aufgefüllt. Von allen Instituten der Philosophischen Fakultät weist LER die höchste Studierendenzufriedenheit auf.

Durchschnittlich 10 % der Schülerinnen und Schüler melden sich von LER ab und wählen RU (in Oberschulen 2,3 %, in manchen Gymnasien

4 Rahmenlehrplan LER für die Sek 1, hg. v. *MBJS des Landes Brandenburg,* 2008, 12.

5 Vgl. Antwort des Ministeriums für Bildung, Jugend und Sport MBJS auf eine Kleine Anfrage des Landtages vom 11.5.2012.

20 %). Das ist nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass 20 % der Schülerschaft aus konfessionellen Elternhäusern kommen. Nicht immer gelingt es den Kirchen, an einer Schule 12 Schülerinnen und Schüler zu finden, um eine RU-Klasse einrichten zu können. Wo es aber gelingt, entsteht eine Konkurrenzsituation, vor allem dann, wenn gut ausgebildete Religionslehrer einen attraktiven Unterricht anbieten. Die frühere weltanschauliche Konkurrenz, als noch in LER die (privat angebotenen) Jugendweihen vorbesprochen wurden, hat sich gelegt, vor allem auch deshalb, weil sich herum gesprochen hat, dass das LER-Studium v. a. den abrahamitischen Religionen viel Platz einräumt.[6]

3. Offene Fragen

Eine vom Fachlehrerverband und der Universität immer wieder kritisierte Praxis ist der Einsatz fachfremder Lehrer: an den Grundschulen 55 %, an den Gymnasien 25 %. Ohne solide Ausbildung wird eine Lehrkraft das anspruchsvolle Konzept, ein Thema dreidimensional zu unterrichten, nicht verwirklichen. Die Schulpraxis zeigt, dass Lehrerinnen und Lehrer ein Thema oft nur als moralisches *oder* als religiöses *oder* als anthropologischen Gegenstand behandeln. Nur wer gelernt hat, (wo er/sie nachschlagen kann,) was Philosophen und Religionen zum Thema Tod oder Ehe sagen, wird dieses Wissen auch anwenden. Ansonsten besteht die Gefahr der disziplinären Engführung: Bei Problemen des Lebens konsultiere ich Ethiker, bei Problemen des Gestorbenseins konsultiere ich Religionen.

Ein großes Manko von LER ist die Tatsache, dass das Fach mit Klasse 9 (Gymnasien) bzw. 10 (Ober-/Gesamtschulen) endet, weil die Stunden aus Klasse 9 und 10 komprimiert wurden und weil LER in der Stundentafel für Sek II nicht vorgesehen ist. Damit wird die Chance vertan, Jugendlichen ein Forum für metaphysische Fragen zu geben, welche gerade in diesem Alter anspruchsvoller und prinzipieller werden. Derzeit bemüht sich das Institut LER beim Land, das Fach in der gymnasialen Oberstufe einzuführen.

Die bleibende Frage, welche zunehmend auch den konfessionellen Religionsunterricht erreicht, ist das Verhältnis von deskriptiver und normativer Darstellung. LER soll laut Schulgesetz „bekenntnisfrei, religiös und

[6] Religionskunde ist ebenso umfangreich wie Ethik. Drei der insgesamt sieben Module werden von der Religionswissenschaft bestritten; mit den Anteilen in weiteren gemeinsamen Veranstaltungen summieren sich religionsbezogene Veranstaltungen auf ca. 30 % des Gesamtstudiums.

weltanschaulich neutral“ unterrichtet werden. Das bedeutet nicht, dass das Fach wertneutral unterrichtet wird: Böte man sozialdarwinistische gleichrangig neben nihilistischen und diskurstheoretischen Positionen an, wäre der Lernerfolg Relativismus und nicht die erwartete Orientierung für die Lebensgestaltung. Die Schülerinnen und Schüler sollten nicht nur wahrnehmen und unterscheiden können, sie sollen auch fähig werden zu gewichten und zu entscheiden. Ethik ist mehr als die Kenntnis verschiedener Argumentationsmodelle, denn das Ethische versteht sich gerade nicht als Meinung unter anderen. Denn wo Überzeugungen als austauschbare Meinungen kommuniziert werden, lassen sie sich leichter missachten. Positiv gewendet: Nur wo jemand weiß, was eine Überzeugung ist und warum sie für wertvoll zu halten ist, wird er/sie die anderer achten.

Auf Religion übertragen bedeutet das: LER soll religiös neutral, aber nicht indifferent unterrichtet werden. Wie aber sind Religionen und die darin vorkommenden religiösen Praktiken – inklusive Armenfürsorge, Bußriten, Tieropfer, lebenslanges Schweigen, Theokratie – darzustellen, so dass sie nicht nur positivistisch nebeneinander zu liegen kommen als eine Art historisches und aktuelles Kuriositätenkabinett? Darf man Werturteile, die in der E- und L-Dimension geradezu verlangt sind, auch in der R-Dimension fordern? Das hieße, von einer nicht-religiösen Warte aus, z. B. auf der Grundlage der Aufklärung, einer Gerechtigkeitstheorie oder der Werte der deutschen Verfassung, moralisch „gute“ bzw. „schlechte“ oder lebensdienliche vs. lebensabträgliche Religion zu identifizieren. Auch das kann nicht das Ziel von LER-Studium und LER-Unterricht sein, wenn damit der Versuch unterbleibt, die oft sperrigen Eigenlogiken von Religionen erst einmal nachzuvollziehen. Die Beschäftigung mit Religion darf nicht zur Konfliktprävention reduziert werden. Sie erfüllt diese Funktion nur dann, wenn man z. B. versucht, auch religionsinterne Verhaltensweisen, wie die Ehrfurcht vor etwas Heiligem oder die Gelassenheit vor dem Unveränderlichen oder die Demut vor Gott, zu verstehen. Diesen Tugenden entsprechen Gegenwerte wie Schande vor dem Heiligen, Fanatismus statt Gelassenheit und Hochmut statt Demut.[7] Sie befinden sich meist im Schatten von Diskursen, die auf argumentative Universalisierbarkeit vertrauen, und sind dennoch gesellschaftlich einflussreich. Will man die „Werte“ der Religionen einbeziehen und kritisieren, dann geschieht das m. E. nicht über allgemeine Wertbegriffe, sondern

[7] In der Gegensätzlichkeit von unberührbaren Heiligen einerseits und der unbedingten Pflicht, es zu schützen, andererseits sieht Derrida den Konflikt in jeder Religion. Vgl. *Jacques Derrida:* Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: *Jacques Derrida/Gianni Vattimo* (Hg.): Die Religion, Frankfurt a. M. 2001, 9–107, hier 81–104. Damit ist auch eine Vergleichbarkeit über alle Religionen hinweg gegeben, wie sie diesen Konflikt ausgestalten.

nur über die Verbindung mit anderen Religionen und deren Eigenlogiken. Dann sehen Schülerinnen und Schüler, dass andere nicht nur an andere Götter glauben, sondern anders glauben oder gar nicht glauben oder nur rituell handeln oder schweigen. Sie sehen, dass auf die Kürze des menschlichen Lebens ganz verschieden geantwortet wird: sei es über das Versprechen eines Paradieses oder über Abwertung des Materiellen oder Geduld gegenüber dem Leiden oder Erwartung von Wiederkehr. Im besten Fall lernen Schülerinnen und Schüler, den religiösen Ernst unterschiedlicher Gläubiger zu schätzen und lernen gleichzeitig, dass ähnliche Probleme in anderen Religionen anders entfaltet und gelöst werden. Mit dem Verständnis, warum Religionen sich gegenseitig widersprechen, wächst die Einsicht, dass sie gerade dadurch untereinander vergleichbar sind. *Faire Vergleiche ziehen zu können* ist aber eine wichtige Fähigkeit in einer Gesellschaft, die nicht mehr nur christlich und nicht-christlich kennt, sondern in der eine Vielfalt von Religionen auf nicht-religiöse Zeitgenossen trifft. Der Vergleich der Religionen ist schon ihre Kritik.

4. Ein Fach für die postchristliche Situation

In den letzten Jahren hat sich an verschiedenen Stellen gezeigt, dass der Klärungsbedarf in der Beziehung von Religion und Gesellschaft zunimmt. Wie in den Debatten um Kruzifixe, Kopftücher und Theologie an staatlichen Universitäten wird auch in der Debatte um LER deutlich, dass unsere Gesellschaft weder klar religiös noch eindeutig religionsfern ist. Jugendliche sollen lernen, sich in diesem Spannungsfeld zu bewegen. Im Land Brandenburg gehören nur 23 % der Bevölkerung einer christlichen Konfession an: 3 % der katholischen, 20 % der protestantischen Kirche. Bevor man voreilig vermutet, dass sich unter den anderen 77 % der Nichtkirchlichen viele frei flottierende Religiöse befinden, muss man einen Blick auf die religiöse Selbsteinschätzung der ostdeutschen Bevölkerung werfen: 66 % der Ostdeutschen geben an, nie zu beten (in Westdeutschland 25 %); 72 % schätzen sich als „wenig/gar nicht religiös“ ein, 77 % als „wenig/gar nicht spirituell“. Zwar haben die Religiösen in Ostdeutschland in den letzten fünf Jahren leicht zugenommen,[8] für die nächsten Jahrzehnte ist jedoch mit einer weiteren Abnahme der Gesamtreligiosität zu rechnen, weil die derzeit 16–25-Jährigen nur noch zu ca. 12 % religiös sozialisiert sind, wo-

[8] Vermutlich liegt das an einem gesteigerten Interesse vor allem der jüngeren Generationen an alternativen religiösen Formen. Die Beschäftigung mit diesen Formen führt aber nicht zwangsläufig zu religiöser Selbstbindung.

hingegen 45 % der über 66-Jährigen eine religiöse Sozialisation erfahren haben.[9] Die oft vermutete Renaissance des Religiösen wird nicht nur ausbleiben, sondern im Osten werden immer mehr Kinder aufwachsen, die weder religiöse Erfahrungen gemacht haben noch religiöses Wissen vermittelt bekommen. Alle Zahlen deuten darauf hin, dass mit Zeitverzögerung dies auch in Westdeutschland so kommen wird. Das wird drastische Folgen haben: Mit der Religiosität wird die Konfessionszugehörigkeit abnehmen und in Konsequenz auch der Anteil der Kinder im konfessionellen Religionsunterricht. Wenn man nicht will, dass das Thema „Religiosität/Religionen" in den Schulen nur von den konfessionell Gebundenen behandelt wird, wenn man will, dass Religiöse und Religionslose sich zusammen mit Areligiösität und Religion auseinandersetzen, braucht es Fächer wie LER. Die Ethik- und Wertefächer der meisten Bundesländer werden dies nicht leisten können, wurden sie doch als Alternativen zum konfessionellen Religionsunterricht entwickelt, so dass darin zwar philosophische und ethische Themen vorkommen, kaum aber religiöse.[10]

5. Die Dreidimensionalität

Die Ausbildung zum LER-Lehrer ist durchweg von der gegenseitigen Durchdringung der drei Dimensionen L, E und R geprägt. Sie sind nicht gleichrangig, sondern gestaffelt: In der L-Dimension werden die biographischen Anlässe für weltanschauliche Fragen herausgearbeitet, welche in der E-Dimension auf moralische Argumentationen und in der R-Dimension auf religiöse Traditionen bezogen werden. Das könnte den Vorwurf provozieren, hier würden Ethik und Religion auf Adoleszenzprobleme reduziert. Dieser Vorwurf mag in den ersten Jahren von LER noch berechtigt gewesen sein, heute trifft er kaum mehr zu, denn im Studium lernt man die großen Positionen der Ethik und die sperrigen Lehren der Religionen. Sie beantworten nicht einfach vorhandene Fragen, sie erzeugen erst das Gespür dafür, was an

9 Alle Zahlen vgl. *Detlef Pollack/Olaf Müller:* Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, hg. v. Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2013, 11–16.

10 Ein junges Beispiel hierfür bildet „Ethik" in Berlin, das 2006 als Pflichtfach für alle Schülerinnen und Schüler eingeführt wurde. Zwar schreibt das Schulgesetz vor, „Kenntnisse der Philosophie sowie weltanschaulicher und religiöser Ethik sowie über verschiedene Kulturen, Lebensweisen, die großen Weltreligionen und zu Fragen der Lebensgestaltung" eventuell „in Kooperation mit Trägern des Religions- und Weltanschauungsunterrichts" (Schulgesetz für das Land Berlin 2010, § 12, Abs.6) zu vermitteln, in den universitären Studiengängen sind jedoch nur ca. 15 % der Leistungspunkte für religionsbezogene Veranstaltungen vorgesehen.

der eigenen Existenz fraglich sein kann. Wenn Lebensgestaltung den gemeinsamen Fokus von LER bildet, dann stehen E und R für die beiden großen Alternativen bei der Gestaltung des eigenen Lebens: Entweder man orientiert sich im Selbstbezug auf ein Diesseits oder in Beziehung auf ein (wie auch immer geartetes) Jenseits. Die Basis für LER bildet die Überzeugung, dass ein sinnvolles, integres Leben im Rahmen beider Alternativen möglich ist.

Damit das Fach nicht in seine Bezugswissenschaften Soziologie/Psychologie (für L), Philosophie (für E) und Religionswissenschaft (für R) zerfällt, werden im Studiengang mehrere Veranstaltungsformen aufgenommen, bei denen Dozenten möglichst aller Fächer mitwirken (interdisziplinäres Propädeutikum, ein interdisziplinäres Projekt, themenzentriertes Grundmodul). Leider ist diese Integration nicht in derselben Weise im Rahmenlehrplan gelungen, wo die „Weltreligionen" als Exkurse eingefügt sind. Zum Beispiel soll „Islam" im Themenfeld „Das Zusammenleben in Familien – Bedeutung für den Einzelnen und für die Gesellschaft" zur Sprache kommen; das „Christentum" wird bei „‚Kulturraum' Europa – Wurzeln, Eigenarten und Aufgaben" platziert.[11] Dahinter steht das berechtigte Interesse, die Religionen wenigstens an einer Stelle in ihrer Gesamtgestalt zu behandeln, aber das darf nicht dazu führen, dass man die R-Dimension damit abgearbeitet zu haben glaubt und bei anderen Fragen auslässt.

II. Fachdidaktische Perspektiven

1. Die Lernziele und Dimensionen in LER

Ein Fach, dessen Gegenstand die Fragen und Probleme gegenwärtiger und zukünftiger Lebensgestaltung junger Menschen bildet, sieht sich schnell dem Vorwurf der Strukturlosigkeit ausgesetzt. Vor den Mitgliedern des Wissenschaftlichen Beirats um Wolfgang Edelstein stand vor 20 Jahren die Aufgabe, dem Lernen an jugendrelevanten Schlüsselproblemen, die als aktuelle oder existenzielle Probleme in die Welt treten können (bspw. als Identitätsprobleme, Konflikte im Zusammenleben mit Anderen, Entscheidungen bei Fragen der Organspende oder Sterbehilfe oder die ökologischen und ökonomischen Herausforderungen einer globalisierten, vernetzten Welt), eine Struktur zu verleihen. In konsequenter Problem- und Schülerorientierung bestimmten die wissenschaftlichen Mütter und Väter des Fa-

[11] Vgl. Rahmenlehrplan LER für die Sekundarstufe I, hg. v. *MBJS des Landes Brandenburg* 2008, 22.

ches jugendrelevante Ereignisse oder Problem aus deren Lebenswelt als Ausgangspunkt jeglichen Lernens in LER, quasi als „Türöffner des LER-Unterrichts".

Die mehrperspektivische Analyse und Rekonstruktion dieser lebensweltlichen und jugendrelevanten Ereignisse ist das Charakteristikum des LER-Unterrichts. Die Perspektiven werden durch die Dimensionen Lebensgestaltung, Ethik und Religionskunde vorgegeben. Während sich naturwissenschaftlich stark strukturierte Unterrichtsfächer auf *eine* Wissenschaft beziehen (bspw. das Schulfach Mathematik auf die Disziplin Mathematik), liegen dem Fach LER drei verschiedene Wissenschaftsdisziplinen zugrunde. Aus lernpsychologischen und wissenschaftstheoretischen Begründungen sowie den intendierten Zielen des Faches musste eine Struktur geschaffen werden, welche die Wissensbestände, Fähigkeiten und Fertigkeiten, die es zu erwerben gilt, ordnet und in einen Zusammenhang stellt. Zu diesem Zweck wurden in didaktischer Absicht Basisstrukturen als Abbildung der „innersten, einfachsten Sachstruktur" der Bereiche des Faches, beschreibbar durch ein „eigenartiges, stets wiederkehrendes Netz von je drei verschiedenen Typen von Elementen (Knoten) und ihren Verbindungen (Relationen), die ein Ganzes bilden und je anders konstruiert sind"[12], entworfen. Als „plausible Netze von grundlegenden Inhalten bzw. Handlungsweisen, die einen Wissensbereich bestimmen"[13], geben sie eine ordnende Struktur für das Lernen im Fach LER vor.

Im Mittelpunkt der L-Dimension steht der Spannungsbogen zwischen einer gelingenden Sinnkonstruktion im Leben und deren Scheitern. Der Aufbau einer tragfähigen Identität wird als Gelingen einer Sinnkonstruktion in der Adoleszenz beschrieben. Soziologische, psychologische und anthropologische Theorien, Wissensbestände und Methoden bilden das Instrumentarium in der L-Dimension. Im Kern der E-Dimension steht das Spannungsfeld der „persönlichen und gesellschaftlichen Erhaltung eines moralischen Regelsystems und dem konträren Pol der Anomie"[14]. Das „Lernen von Moral" steht im Fokus der E-Dimension, die durch die Psychologie der Moral und die philosophische Ethik fundiert wird. Die Religionswissenschaft bildet die wissenschaftliche Basis für die R-Dimension, deren Zentrum sich in der Spannung von „Aufgeschlossenheit und Interesse für Religion und Religiosität" versus „Gleichgültigkeit bzw. Abscheu gegen alles

12 *Wolfgang Edelstein* u. a.: Inhalt und Struktur des Faches LER, in: *Wolfgang Edelstein* u. a. (Hg.): Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde (LER). Zur Grundlegung eines neuen Schulfachs. Analysen und Empfehlungen, Weinheim/Basel 2001, 76 f.

13 A. a. O., 77.

14 A. a. O., 85.

Religiöse“ entfaltet. Unter der jeweiligen Verwendung der Begriffe, Theorien und Modelle in der Sprache der jeweiligen Basisstruktur und ihrer Bezugsdisziplin(en) erscheint der Gegenstand des Unterrichts unter einem jeweils anderen Blickwinkel. In jeder Dimension gibt es somit jeweils etwas anderes zu lernen. Bevor das, was es zu lernen gibt, jedoch näher erläutert wird, sind Probleme zu benennen, die sich aus der Struktur ergeben.

2. Probleme zwischen Theorie und Praxis: Die L-Dimension

Obwohl das Fach LER von Beginn an kompetenzorientiert angelegt ist, stellt die für alle Fächer geltende Orientierung an Standards und Kompetenzen eine konzeptionelle und unterrichtspraktische Herausforderung für das dreidimensional strukturierte Fach dar. Besonders die sozialwissenschaftlich-anthropologisch strukturierte L-Dimension stellt die Lehrenden vor Herausforderungen, weist sie nicht nur die „vermutlich am wenigsten klare fachliche Umrisse“[15] auf, sondern ist auch in einer zweifachen Weise lesbar: Als Bereich, der die konkrete gesellschaftliche und individuelle sowie biographisch bestimmte Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler enthält, ist sie Ausgangspunkt jeglichen Lernens im LER-Unterricht. Zugleich ist sie eine spezifisch sozialwissenschaftlich-anthropologische Zugangsweise zur Analyse und Rekonstruktion der lebensweltlichen Erfahrungen und Probleme Jugendlicher als Gegenstand des Faches. Diese Differenz zwischen Ausgangspunkt und Zugangsweise in der L-Dimension führt in der unterrichtspraktischen Umsetzung zu Irritationen. Auch der derzeit gültige Rahmenlehrplan von 2008 klärt die Differenz nicht. Vielmehr verwischen die beiden kategorial verschiedenen Bedeutungen, wenn der Rahmenlehrplan die „Entwicklung einer Lebensgestaltungskompetenz im weiten Sinne“[16] als Ziel des LER-Unterrichts bestimmt, in den folgenden Formulierungen aber den Begriff der „lebensgestalterischen Kompetenz“ benutzt, ohne diesen zu präzisieren.[17]

Der theoretischen Unbestimmtheit des Begriffs der Lebensgestaltungskompetenz darf es u. a. geschuldet sein, dass das, was es in LER zu lernen

15 A. a. O., 92.

16 *Ministerium für Jugend, Bildung und Sport* (Hg.): Rahmenlehrplan für die Sekundarstufe I, Jahrgangsstufen 7–10, Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde, 1, 2008, 12.

17 „Darunter ist die Fähigkeit der Schülerinnen und Schüler zu verstehen, ihr Leben auf der Grundlage moralischer Urteilskompetenz verantwortungsbewusst und reflexiv in einer pluralistischen Gesellschaft zu gestalten. Das erfordert die Ausprägung allgemeiner lebensgestalterischer Kompetenzen und beruht auf einem für die Lebensbewältigung in Gegenwart und Zukunft relevanten Orientierungswissen.“ Ebd.

gibt, im Unterricht zu oft nicht gelernt wird und anstelle von Kompetenzen „träges Wissen“ erworben wird, welches für die Schülerinnen und Schüler die Tauglichkeit, eine Hilfestellung zur Lösung der lebensweltlichen Probleme zu sein, vermissen lässt. So ist das Fach LER bei den Schülerinnen und Schülern zwar sehr beliebt, seine Wichtigkeit im Fächerkanon wird jedoch als eher gering eingeschätzt.[18] Diese Einschätzung der Schülerschaft deckt sich mit Aussagen von Lehrkräften des Faches, die eine mangelnde Akzeptanz des Faches in Lehrerkollegien und bei Schulleitungen beklagen. Auch wenn diesen Einschätzungen durchaus positive Rückmeldungen aus Schulen gegenüberstehen, so ist trotzdem konzeptioneller Handlungsbedarf auszumachen.

3. Weiterentwicklung des Faches

Insbesondere mit Beginn des grundständigen Studiums des Faches LER an der Universität Potsdam wurden wichtige Voraussetzungen für eine konzeptionelle Fortentwicklung des Faches geschaffen. So versteht die Studienordnung LER die E-Dimension schwerpunktmäßig als Bereich der philosophischen Ethik und setzt damit einen anderen Akzent als der Bericht des Wissenschaftlichen Beirats aus dem Jahre 2001, der die E-Dimension als einen Bereich des Lernens von Moral beschreibt. Durch die für alle Fächer geltende Orientierung an Standards und Kompetenzen ist auch das Fach LER gefordert, die Kompetenzen zu bestimmen, die es im Fach zu erwerben gilt. Das hier zur Diskussion gestellte Kompetenzmodell bildet den derzeitigen Stand der Überlegungen zum Kompetenzerwerb im Fach LER ab. Es bildet die Diskussionsgrundlage bei der derzeitigen Neufassung des Rahmenlehrplans und dient als Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

Das Lernen im Fach LER zielt entsprechend dem hier vorgeschlagenen Kompetenzmodell auf den Erwerb einer weitgefassten Partizipationskompetenz, verstanden als Fähigkeit, Handlungsmöglichkeiten aufgrund erworbenen Orientierungswissens zu erkennen und umzusetzen. Unter der Voraussetzung, dass Partizipation in gesellschaftlichen Diskursen oft als der legitime Anspruch auf eine Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen verstanden wird, ist dafür sowohl eine Orientierungs- als auch eine Handlungskompetenz nötig. Eine erworbene Orientierungskompetenz kann auch dazu führen, dass sich junge Menschen gegen Partizipa-

[18] Vgl. *Sabine Gruehn/Frauke Thebis:* Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde. Eine empirische Untersuchung zum Entwicklungsstand und zu den Perspektiven eines neuen Unterrichtsfachs, hg. v. *MBJS des Landes Brandenburg* 2002.

tion entscheiden. Somit bahnt die angestrebte Partizipationskompetenz selbstbestimmte Entscheidungen und Handlungen der Schülerinnen und Schüler für die eigene Lebensgestaltung an. Die so verstandene Partizipationskompetenz ersetzt im vorgestellten Modell den weiten Begriff der Lebensgestaltungskompetenz. Entsprechend der Dreidimensionalität des Faches ruht diese weitgefasste Partizipationskompetenz auf dimensionsspezifischen Konkretionen, welche wiederum in Kompetenzbereiche gegliedert sind. So ist auch eine Unterscheidung des lebensweltlichen Zugangs im Fach LER von der in der L-Dimension angestrebten lebensweltlichen Partizipationskompetenz deutlich (siehe Tabelle). Die Kompetenzbereiche sind nicht willkürlich gewählt. Ihnen liegen didaktische Forschungsergebnisse zur Kompetenzentwicklung im Ethik- und Philosophieunterricht, Überlegungen zur Entwicklung einer religiösen bzw. interreligiösen Kompetenz im Religions- und religionskundlichen Unterricht sowie ein umfangreicher Katalog von Kompetenzen der Lebensgestaltung aus den Bereichen Soziologie und Psychologie ebenso zugrunde wie pädagogische Diskurse zur Kompetenzentwicklung. Das Orientierungswissen als „Kern" der jeweiligen Kompetenz orientiert sich an den Grundlegungen des Faches LER im Bericht des Wissenschaftlichen Beirats aus dem Jahre 2001.[19]

[19] Das Kompetenzmodell wurde auf der Tagung anlässlich des 10-jährigen Bestehens des Studiengangs LER an der Universität Potsdam am 25. Oktober 2013 vorgestellt. Es basiert auf zahlreichen Diskussionen innerhalb der Fachdidaktik LER an der Universität Potsdam in den letzten Jahren. Daran beteiligt waren Lilli-Marie Lauschus, Thomas Schäfer und Petra Lenz sowie die Fachseminarleiterin für LER am Studienseminar Potsdam *Christina Gruhne.* Weitere Anregungen gehen zurück auf: *Eva-Maria Kenngott/Lothar Kuld:* Religion verstehen lernen. Neuorientierungen religiöser Bildung, Münster 2011, *Anita Rösch:* Kompetenzorientierung im Philosophie- und Ethikunterricht. Entwicklung eines Kompetenzmodells für die Fächergruppe Philosophie, Praktische Philosophie, Ethik, Werte und Normen, LER, Berlin 2009, *Joachim Willems:* Interreligiöse Kompetenz, VS Verlag für Sozialwissenschaft,Wiesbaden 2011. Die Masterarbeiten von Pauline Kummetat zum Thema: Was heißt Kompetenzbildung im Bereich Lebensgestaltung? (2012) unter der Betreuung von Petra Lenz und Dr. Irene Becci sowie von *Kathleen Valeske:* Zur Leistungsbewertung im kompetenzorientierten LER-Unterricht am Beispiel der religionskundlichen Dimension (2013) unter der Betreuung von Lilli-Marie Lauschus und Dr. Hans Michael Haußig lieferten wichtige Vorarbeiten für das vorliegende Modell. So basiert die Idee, den Begriff der Partizipationskompetenz als „Leitkompetenz" nutzbar zu machen, auf einer Überlegung von Kathleen Valeske. Die Konstruktion der religionskundlichen Partizipationskompetenz im vorgelegten Modell nimmt Aspekte des Modells der interkulturellen Kompetenz von Joachim Willems auf. Von ihm stammt der hier benutzte Begriff der „interreligiösen Überschneidungssituation" (vgl. *Willems,* Kap. 2.4). Deren Legitimation als einer denkbaren „Anfangssituation" für einen kompetenzorientierten LER-Unterricht ergibt sich aus dem lebensweltlichen Ansatz des LER-Unterrichts, der konsequent in der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler beginnt. Das Modell stellt eine theoriebasierte Modellierung kompetenzorientierten Lehrens und Lernens im LER-Unterricht dar und bildet den gegenwärtigen Diskussionsstand ab. Eine empirische Absicherung ist weiteren Forschungen vorbehalten.

Kompetenzmodell für das Fach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde

Partizipationskompetenz

verstanden als die Fähigkeit, Handlungsmöglichkeiten aufgrund erworbenen Orientierungswissens zu erkennen und umzusetzen

Kompetenzbereiche	**Lebensgestalterische Partizipationskompetenz** verstanden als die Fähigkeit, Handlungsmöglichkeiten zur selbstbestimmten Gestaltung des eigenen Lebens zu finden, zu prüfen und umzusetzen.	**Ethische Partizipationskompetenz,** verstanden als die Fähigkeit, sich aktiv an der Diskussion ethisch-moralischer Fragestellungen beteiligen zu können und in Konfliktsituationen Entscheidungs- und Handlungsoptionen zu erkennen, zu prüfen und anzuwenden.	**Religionskundliche Partizipationskompetenz,** verstanden als die Fähigkeit, auf der Basis reflexiver Selbstvergewisserung zu religiösen Fragen und Problemen v.a. mit Angehörigen von Religionen und Weltanschauungen zu kommunizieren und in problemhaften „interkulturellen Überschneidungssituationen" Handlungsmöglichkeiten zu erkennen, zu prüfen und auszuführen.
Wahrnehmen und Beschreiben	*Diese zeigt sich darin, dass die Schülerinnen und Schüler …* – Phänomene der Lebenswelt, das eigene Ich sowie eigene und fremde Emotionen und Gefühle wahrnehmen, erkennen und beschreiben können.	*Diese zeigt sich darin, dass die Schülerinnen und Schüler …* – problemhafte, persönlich und gesellschaftlich relevante ethisch-moralische Situationen anhand des wahrgenommenen kognitiven und affektiven Ausdruckverhaltens identifizieren und beschreiben können.	*Diese zeigt sich darin, dass die Schülerinnen und Schüler …* – religiöse Phänomene, „interreligiöse Überschneidungssituationen" und mögliche Ursachen von interkulturellen/ interreligiösen Missverständnissen und Konflikten erkennen und beschreiben können
Deuten	– die Bedeutung eigener und fremder Lebensentwürfe und Sinnkonstruktionen, von Handlungen, Emotionen und Gefühlen deuten, interpretieren und erschließen können.	– den ethisch-moralischen Gehalt von Handlungen, Situationen und Szenarien interpretieren, hinterfragen und einer subjektiven Bewertung unterziehen können.	– die Bedeutung und Funktion religiöser Motive in Bildern, Texten, Symbolen usw. in ihrer spezifisch konfessionellen Hermeneutik sowie unter religionswissenschaftlicher Betrachtung der Quellen formulieren, erklären und hinterfragen können.

Argumentieren und Urteilen	– reflektierte Haltungen zu Lebensentwürfen einnehmen und vertreten, lebensgestalterische Handlungsoptionen und Entscheidungen beurteilen, eigene Lebensentwürfe einer Selbstreflexion in Bezug auf deren Gelingen und Effektivität, zu Normen und Verpflichtungengegenüber sich und anderen unterziehen können.	– ethisch-moralische Situationen und Szenarien analysieren, zu ihnen einen reflektierten Standpunkt einnehmen und argumentativ, auch aus der Position eines anderen, vertreten (ethisch argumentieren) können.	– (inter)religiöse Fragen und Probleme analysieren und zu ihnen einen reflektierten Stand punkt einnehmen (logisch argumentieren), indem Hypothesen zur Sinngebung und Weltdeutung aus der Perspektive der beteiligten Akteure formuliert und überprüft werden können.
Kommunizieren und Interagieren	– Vorstellungen vom eigenen und kollektiven Leben formulieren, Interaktionsmöglichkeiten kommunizieren und erproben und ihren Lebensvorstellungen und -gefühlen emotional und rational Ausdruck verleihen können.	– ihre Position zu ethisch-moralischen Problemen formulieren und insbesondere in Wertklärungen und Dilemmadiskussionen bewusst und konstruktiv vertreten sowie die Perspektive anderer Diskursteilnehmer einnehmen und artikulieren können.	– mit Angehörigen verschiedener Weltanschauungen und Religionen respektvoll interkulturelle Diskurse führen, sich reflexiv des eigenen Selbst in Hinblick auf weltanschauliche, religiöse bzw. „letzte Sinnfragen“ vergewissern und dabei die Perspektive des Anderen einnehmen sowie weltanschauliche und religiöse Differenzen anerkennen
Orientierungswissen als inhaltlicher Kern der Kompetenz	– Kontingenz des Lebens und Lebenskrisen – Utopien und menschliche Hoffnungen – Emotionen und Gefühle – Konflikte und Konfliktlösungen – Identität u Identitätskonstruktionen – Ich-Stärke – Kultur und Transkulturalität	– Grundbegriffe der Ethik – Modelle der Ethik (bspw. Verantwortungsethik, Tugendethik, Utilitarismus, Deontologie) – Werte, Wertewandel und prozesshafte Veränderung von Werten, Wertehierarchien	– Kultur und Religion – religiöse Lehren – religiöse Bräuche – inneres religiöses Leben, (bspw. religiöse Erfahrung, religiöse Gefühle, religiöses Gewissen usw.) – religiöse Menschen – religiöse Gesetze und religiöses Handeln – Weltanschauungen – Sinnfragen

Katechese oder Kulturunterricht?

Der Streit um den Religionsunterricht in Griechenland als Beispiel der Suche nach der orthodoxen Identität im Kontext europäischer Normen



Athanasios Vletsis[1]

1. Einführung: Weichenstellung für eine neue Wahrnehmung des RU im öffentlichen Diskurs in einem „orthodoxen Land"?

Die Verwirrung, die die Verordnungen des Ministeriums für Erziehung und Religionen in Griechenland (im Folgenden: Erziehungsministerium) in den vergangenen fünf Jahren gestiftet haben, hätte nicht größer sein können. In einer Reihe von aufeinanderfolgenden, größtenteils widerspruchsvollen bzw. gegenseitig sich aufhebenden Rundschreiben[2] an die Adresse der Schulen wurde der Religionsunterricht (im Folgenden RU) im Land fast an den Rand des Kollapses geführt. Über die Zuständigkeiten der Interpretation dieser Verordnungen rätseln seit längerem Schulbehörde, Eltern- und Lehrerverbände und vor allem die Theologen und die Orthodoxe Kirche in Griechenland: Wer darf sich nun von diesem eigentlich obligatorischen (orthodoxen)[3] RU befreien lassen und wer muss diesen Unterricht besuchen? Gibt es im Fall einer Befreiung einen alternativen (Religions- oder Ethik-) Unterricht? Wer hat das Recht, die Inhalte des RU zu gestalten oder gar verbindlich festzulegen, die Kirche oder der Staat oder beide in Kooperation? Zur Klärung dieser mit großer Spannung beladenen und sehr

1 Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik, Ethik und Ökumenische Theologie) und Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission und des Prüfungsausschusses für Orthodoxe Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

2 Die konkrete Auflistung und Kommentierung dieser Rundschreiben aus dem Jahre 2008 siehe unter Kap. 2.

3 Der Religionsunterricht trägt keine konfessionelle Bezeichnung. Das griechische Wort dazu „thiskeftika" kann an sich auch mit „Religionskunde" übersetzt werden, wird aber generell als *Terminus technicus* nur für den angebotenen RU verwendet.

ÖR 63 (1/2014), S. 94-114

emotional diskutierten Fragen[4] will der folgende Aufsatz einen kleinen Beitrag
leisten; dabei ist das eigentliche Ziel unseres Artikels nicht nur die Interpretation der ziemlich diffusen rechtlichen bzw. gesetzlichen Lage um den RU in Griechenland, sondern ich möchte vielmehr die Suche nach der Identität des orthodoxen Glaubens am Beispiel der religiösen Ausbildung in den (öffentlichen) Schulen verfolgen, auch im Rahmen ihrer Anpassung an geltende europäische Normen; weiterhin will ich versuchen, die Identität eines Unterrichts zu beleuchten, der um seine weitere Existenz an den staatlichen Schulen bangen muss. Wie müssten die inhaltlichen Schwerpunkte oder die Orientierungsachsen dieses Faches aussehen, damit es weiterhin als ordentliches, ja als obligatorisches Lehrfach angeboten werden kann? Damit soll dann auch ein gutes Stück der Wahrnehmung des gesellschaftlichen Auftrages der Orthodoxen Kirche in Griechenland exemplarisch erfasst werden. Denn die Diskussionen, die momentan leidenschaftlich geführt werden, sind richtungsweisend und betreffen nicht einfach nur die Zukunft eines Lehrfaches im regulären Schulprogramm, sondern tangieren, unmittelbar sogar, die Identität einer Kirche und damit auch den Stellenwert des christlichen Glaubens in öffentlichen Diskursen in einer Gesellschaft, die sich an der Schwelle einer grundlegenden Transformation bewegt: von einem traditionsbewussten orthodoxen Land hin zu einer offenen multikulturell geprägten Gesellschaft im Kontext der europäischen Integration.

[4] Ein großer Teil der Diskussionen der vergangenen fünf Jahre um die Zukunft des Faches RU in Griechenland kann verfolgt werden in: *S. Giakazoglou/A. Nevrokoplis/G. Striligkas* (Hg.): Der RU in der Schule von heute („Ta thriskeftika sto synchrono scholeio"). Der Dialog und die Kritik für das neue Studienprogramm des RU in der Grundschule und Gymnasium, Athen 2013 (griech.). Dieses Sammelwerk reproduziert jedoch größtenteils die Ansichten der Theologen, die die Arbeit des Pädagogischen Instituts des Erziehungsministeriums wissenschaftlich begleitet haben, sowie des Theologenverbandes „KAIROS" (www.kairosnet.org). Die Ansichten des „Panhellenischen Theologenverbandes" (im folgenden: PETH) werden in der Regel in der Zeitschrift des Verbandes „Koinonia" publiziert. Grundtexte kann man auch auf der Homepage dieses Verbandes lesen, unter: www.peptheol.gr. Einen Vergleich zwischen dem RU und in allen anderen europäischen Staaten liefert der Beitrag von *D. Vogiatzis:* Apologie für den RU. Informationen und Überlegungen zur Stellung des RU in Griechenland und Europa, in: Koinonia, Bd. 44 (2002), 341–362 und Bd. 45 (2003), 41–59 (griech.). Die Theologen in Griechenland sind jedenfalls bestens informiert sowohl über die Lage des RU europaweit als auch über die geltenden Vorschriften in grundlegenden europäischen Entscheidungen. Die meisten von diesen Publikationen kann der interessierte Leser auch online verfolgen.

2. Wer soll den RU besuchen? Kurze Geschichte des Streits um den obligatorischen Charakter des RU in Griechenland

Der Religionsunterricht ist in Griechenland seit der Gründung und Organisation des Staates in der Neuzeit, in der ersten Hälfte des 19. Jh., konkret seit 1833 ein reguläres Pflichtfach.[5] Selbstverständlich handelt es sich dabei um den orthodoxen RU, denn dieser ist der religiösen Homogenität im Land (in der Regel über 90 % orthodox) angemessen. Daher – und damit aus rein pragmatischen Gründen und weil bisher kein anderer Bedarf angemeldet war – steht bis heute kein Unterricht einer anderen religiösen Gemeinschaft oder gar ein Ethik-Unterricht als Alternative zum orthodoxen RU zur Verfügung, jedenfalls nicht flächendeckend, obgleich das Recht auf Abmeldung vom angebotenen RU seit geraumer Zeit gegeben ist. Es gibt nur regionale Ausnahmen: in Regionen nämlich, wo eine zahlreiche Gemeinde von nicht-orthodoxen Bürgern des Staates lebte, wurde die Möglichkeit eingeräumt, den RU entsprechend den Regeln der betroffenen Konfession bzw. Religion anzubieten und zu organisieren.[6] Eine konkrete Bezeichnung des RU als orthodox erübrigte sich demnach. Über die Sinnmäßigkeit des Angebots eines, im Sinne der ausführlichen, ja beinahe ausschließlichen Behandlung einer konkreten Religionsgemeinschaft doch konfessionellen RU wurde in dieser langen Geschichte auch gelegentlich

5 Eine Geschichte dieses Faches seit seiner Einführung hier darzulegen, würde den Rahmen dieses Beitrages ganz sprengen. Vgl. dazu das sehr informative Werk von *G. Tsakalidis:* Der Religionsunterricht in Griechenland. Seine geschichtliche Entwicklung, seine kirchliche, gesellschaftliche und rechtliche Situation, seine theologischen und pädagogischen Konturen, Hamburg 1988. Ferner: *I. Konkules:* Der RU in der Sekundarstufe (1833–1932). Ein Beitrag zur Geschichte der Erziehung in Griechenland, Thessaloniki 1993 (griech.); *ders.:* Der RU in der Sekundarstufe 1932–1982, Thessaloniki 1993 (griech.). Einen zusammenfassenden Überblick, auch bzgl. der neueren Entwicklungen s. *S. Giakazoglou:* Die Physiognomie und der Charakter des RU, in: Synaxis Heft 93 (Jan–März 2005), 39–59 (griech.). Sehr interessant für einen Vergleich zwischen dem orthodoxen und dem evangelischen RU ist das Werk von *A. Stogiannidis:* Leben und Denken. Bildungstheorien zwischen Theosis und Rechtfertigung. Eine Untersuchung zum Verhältnis von evangelischer und orthodoxer Religionspädagogik, Münster [u. a.] 2003.

6 Einen RU für nicht-orthodoxe Schüler hat bereits das Gesetz 4862 von 1931 vorgesehen. Dies wurde z. B. konkret in die Praxis umgesetzt bzgl. der Einrichtung eines Islam-Unterrichts mit einem Abkommen zwischen Griechenland und Türkei aus dem Jahre 1968 für die muslimischen Bürger Griechenlands, die in bestimmten Regionen zahlreiche Gemeinden haben. Ebenso erneuert und konkretisiert wurde dieses Recht für die Errichtung eines nicht-orthodoxen RU mit dem Gesetz 1566 von 1985 (Art. 14, Abs. 17). Demnach wird für die Schüler römisch-katholischen Glaubens wiederum in Regionen, wo zahlreiche Gemeinden existieren, wie dies auf einigen Ägäischen und Ionischen Inseln der Fall ist, der katholische RU eingeführt. Von den vorhandenen Regelungen machen auch die privaten Schulen in Griechenland Gebrauch, die einen kirchlichen Träger

strittig debattiert, insbesondere seit 1910 auf Grund der Einwände des „Ekpaideutikos Omilos“. Diese Debatten haben sogar in den Anfängen der 1960er Jahren zu Überlegungen geführt, den RU abzuschaffen. Solche Versuche waren aber stets zeitbedingt und nicht prinzipieller Natur. Erst ab den 1980er Jahren wird der RU gründlich und systematisch in Frage gestellt. Wie gegenüber dem den Glauben als Ganzem so auch zu Fragen des RU herrscht seitdem in öffentlichen Diskussionen ein rauer Ton und ein generelles Misstrauen. Diese Tendenz, die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit des RU in Frage zu stellen oder auch den RU in öffentlichen Diskursen und vor allem im schulischen Leben zu marginalisieren, kann bereits in den ersten Jahren der Rückkehr zur parlamentarischen Demokratie ab 1974, nach dem Sturz der Militärjunta (1967–1974), beobachtet werden und hat sich allmählich verstärkt. Dies wird gelegentlich als eine Reaktion auf einen inflationären Missbrauch der orthodoxen Tradition durch die Putschisten gedeutet; nicht zuletzt haben in dieser politisch instabilen Zeit gewisse Kreise der Griechisch-Orthodoxen Kirche mit ihrer unkritischen Haltung oder gar mit Bejubeln der Diktatur der Sache des Glaubens und damit auch des RU einen schlechten Dienst erwiesen.[7] Doch die entscheidende und dramatische Zuspitzung der Lage, die die Zukunft des RU einen schlechten Dienst, jedenfalls in seiner heutigen Form, grundlegend in Frage stellt, hat sich erst im letzten Jahrzehnt (nach 2001) und insbesondere in den letzten fünf Jahren (nach 2008) ereignet. Die widersprüchlichen gesetzlichen Regelungen des Erziehungsministeriums vom Sommer 2008 zeugen nun von einer neuen Qualität der kritischen Haltung gegenüber dem (konfessionellen) RU und allgemein dem orthodoxen Glauben: Es zeigt sich jetzt die klare Tendenz der Eingrenzung des religiösen Glaubens in die Sphäre des isolierten Individuums.

Diese neue Konstellation für den RU wurde mitvorbereitet von zwei voneinander vorerst nicht direkt zusammenhängenden Entwicklungen. Zunächst gab es gravierende Änderungen, was die Zusammensetzung der Bevölkerung im heutigen Griechenland betrifft. Der massive Zuzug von Flüchtlingen in den letzten zwei Jahrzehnten hat Griechenland faktisch zu einem Einwanderungsland gemacht. Nach vorsichtigen Schätzungen haben sich in dieser Zeit (1990–2010) über eine Million Einwanderer in Griechenland niedergelassen, eine Tendenz, die sich eigentlich auch in der schlechten Wirtschafts- und Finanzkrise, unter der das Land seit 2009 sehr leidet, nur geringfügig geändert hat. Die große Mehrheit, über 90 % dieser

haben.

7 *S. A. Argyropoulos:* Christen und politisches Engagement in der Zeit der Diktatur

Einwanderer, sind keine orthodoxen Christen, in der Regel handelt es sich dabei um Muslime. Der in einigen Regionen, insbesondere von Großstädten, sehr hohe Anteil von nicht-orthodoxen Schülerinnen und Schülern hat sicherlich dazu beigetragen, dass die Frage nach dem Besuch des angebotenen RU (und v. a. der Anspruch nach einem alternativen RU) mit Intensität neu gestellt wird. Die nicht-orthodoxen Schüler haben in Griechenland zwar das Recht, sich vom RU freistellen zu lassen, die Schule bietet diesen Schülern jedoch keine Alternative an, weder in der Form eines Ethikunterrichts, noch eines anderen konfessionellen Unterrichts.[8] Wenn nun die Zahl von nicht-orthodoxen Christen in einigen öffentlichen Schulen rapide steigt, stellt sich von allein die Frage, was passiert mit den vom RU wegen ihrer Religionszugehörigkeit abgemeldeten Schülern?[9] Warum sollten sie nicht auch das Recht bekommen, den RU zu besuchen, der ihrer Religionszugehörigkeit entspricht, wenn der angebotene RU eine eindeutig andere Glaubensausrichtung darlegt?

Auslöser der heftigen Debatten über die Zukunft des RU im Land, insbesondere in den vergangenen fünf Jahren, war jedoch nicht unmittelbar der Druck von Angehörigen einer anderen Kirche oder religiösen Gemeinschaft. Denn die dringliche Anfrage wurde eindeutig von griechischen Bürgern des Landes angemeldet,[10] für die man wohl annehmen könnte, dass sie selbst orthodox getauft sind. Sie sind zum einen mit der Idee eines obligatorischen (orthodoxen) RU nicht zufrieden, wollen aber zum anderen ihre Haltung zur Religion bzw. zum religiösen Glauben nicht öffentlich Preis geben. Denn nach den geltenden Vorschriften, jedenfalls bis Sommer

1967–1974, Athen 2004 (griech.).

8 Die vom RU abgemeldeten Schüler werden während der Stunde des RU anderen Klassen zugewiesen, um einen anderen Unterricht zu besuchen, was sicherlich keine funktionale Lösung sein kann. Die verschiedenen Rundschreiben der vergangenen Jahre versuchen, in dieser Sache Ordnung zu schaffen, die Lösung wird meistens provisorisch vor Ort in der jeweiligen Schule in Verständigung des Direktors der Schule mit dem Lehrerkollegium gesucht, kann aber unter diesen Umständen keine zufriedenstellende sein.

9 Der PETH-Theologen Verband erwähnt in seinem Bericht an das Erziehungsministerium vom 11.06.2010, dass von den 1.200.000 Schülern in der Primar- und Sekundarstufe im Schuljahr 2008–2009 130.000 Ausländer sind. Die Abmeldungsquote (von der Gesamtzahl) lag unter 1 %, was dieser Verband als Indiz der Akzeptanz des RU auch bei den nicht-orthodoxen Schülern deutet.

10 Dies kann aus den Anfragen des „Rechtsanwalt des Bürgers" geschlussfolgert werden: siehe seine Stellungnahmen vom 14.11.2008 unter www.synigoros.gr/resources/7083_4_thrisk14_11_2008--2.pdf (30.11.2013); Es handelt sich dabei, wie auch um das Amt des Schutzes von individuellen Daten („Hellenic Data Protection Authority": www.dpa.gr), um zwei unabhängige Ämter des Landes, die Beschwerden der Bürger zu Fragen der Einhaltung der Menschenrechte durch die staatliche Verwaltung entgegennehmen und sich unter Berücksichtigung europäischer Entscheidungen und geltender

2008, war für die Abmeldung vom RU[11] beim Antrag zu vermerken, dass der Antragssteller (bei nicht erwachsenen Schülern wird dieser Antrag vom Erziehungsberechtigten gestellt) entweder ohne Religion („athriskos"), oder „Heterodox", nämlich Mitglied einer anderen christlichen Kirche, oder Anhänger einer anderen Religion („Heterothriskos") oder vereinfacht seit 2002, dass er (bzw. sie) kein(e) orthodoxe(r) Christ(in) ist. Das erregte Anstoß, denn diese öffentliche, wenn auch mittelbare Bekanntmachung der Religionszugehörigkeit, nämlich negativ, verstoße aber gegen geltendes europäisches und griechisches Recht, so die wiederholten Einwände der „Hellenic Data Protection Authority"[13] und des „Rechtsanwaltes des Bürgers" im Land.[14] Als Präzedenzfall wurde gerade vom „Rechtsanwalt des Bürgers" die Verurteilung des Griechischen Staates vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte im „Fall Alexandridis" aus dem Jahre 2008[15] angeführt. Hier hatte ein Bürger Griechenlands um das Recht gestritten, seine religiöse Haltung weder negativ, noch positiv bzgl. der vorgesehenen obligatorischen Eid-Ablegung vor den staatlichen Gerichten preiszugeben. Der „Rechtsanwalt des Bürgers" hat massiv eingefordert, dass dies nun auch für den Besuch des RU gelten sollte.

Daraufhin hat das Erziehungsministerium am 10.07.2008, mitten in der Hauptferienzeit für das Land, mit einem Rundschreiben (91109/Γ2/10.07.2008) die früheren Regelungen (von 2002 bzw. von 1995) korrigiert: Von nun an soll sich jeder Schüler, bzw. bei Minderjährigen der Erziehungsberechtigte, mit einem einfachen Antrag ohne Angabe von Gründen bei der Direktion der Schule vom RU abmelden können. Verständlicherweise war das Entsetzen der Kirche und der Theologen groß: Wurde dadurch nicht der RU lediglich zum freien Wahlfach erklärt? Das Rundschreiben des Erziehungsministeriums hat jedenfalls expressis verbis argumentiert, dass diese ihre Regelung die Konformität mit den Stellungsnahmen des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte zum Ziel

Normen um eine rechtliche Klärung bei den zuständigen Ministerien bemühen.

11 Dies regelte das Rundschreiben des Erziehungsministeriums mit Nr. Γ2/8904/29.11.1995.

12 Mit dem Rundschreiben des Erziehungsministerium Nr. 61723/13-6-2002, als Anpassung zu den Entwicklungen nach 2001 für die nicht öffentliche Eintragung der Religionszugehörigkeit. Vgl. dazu auch Anm. 20. (Notiz des Autors: Die Formen weiblich und männlich für die Schüler/Schülerinnen werden in diesem Beitrag vereinfacht alle in der maskulinen Deklination erfasst).

13 Vgl. die Stellungnahme dieses Amtes mit Nr. 77A/25.06.2002.

14 S. Anm. 17 für die Webseite der Dokumente.

15 Affaire Alexandridis c. Grèce (Requête no 19516/06), was in Griechenland am 29.01.2008 verbindlich bekannt gemacht wurde. Die Entscheidung s. unter: hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{%22dmdocnu-ber%22:[%22829214%22],

hatte, was auch den Stellungnahmen von Unabhängigen Ämtern im Lande (Griechenland) entspräche.[16]

Diese Entscheidung, die eine erste Welle der Empörung bei den unmittelbar Betroffenen, der Kirche und den Theologen, ausgelöst hat, wurde durch zwei weitere Rundschreiben in den darauffolgenden Wochen in fraglicher Weise modifiziert: Das Rundschreiben vom 04.08.2008 erwähnte für die Abmeldung bzw. nicht Anmeldung zum RU nun einfach „Gewissensgründe", wobei eine nächste Entscheidung vom 26.08.2008 die Gewissensgründe auf die Angehörigen einer anderen Religions- oder konfessioneller Gemeinschaft beziehend interpretierte.[17] Wer nun mit der Entscheidungsfindung im Land vertraut ist, kann sich das vorprogrammierte Chaos vorstellen: Viele, auch solche die gar nicht einer anderen Religions- oder Konfessionsgemeinschaft angehören, haben sich vom RU abgemeldet, ohne Angabe von Gründen, bzw. nur unter Berufung auf Gewissensgründe. Über das eigentliche Motiv ihrer Entscheidung kann man spekulieren, doch viele Indizien sprechen dafür, dass diese Abmeldung vorrangig die Erleichterung des Stundenwochenplanes der betroffenen Schüler bezweckte.[18] Nichtsdestotrotz, oder gerade wegen dieser „Eigennützlichkeit" von nicht wenigen Schülern, muss jede dieser Abmeldungen von (nominell) orthodoxen Christen als eine Ohrfeige an die Adresse der Orthodoxen Kirche und des (orthodoxen) RU interpretiert werden. Doch statt selbstkritisch zu bedenken, was denn beim bisherigen Angebot evtl. fehlerhaft, unattraktiv oder gar anstößig war, konzentrierte sich die Mobilisierung von Theologen und Kirche nun darauf, jene Argumente zu schärfen, die den obligatorischen Charakter des RU retten wollten.

Die durch die erwähnten widersprüchlichen Rundschreiben aus dem Jahr 2008 – sie besaßen alle drei parallel Gültigkeit – erzeugte diffuse Lage, hat nicht nur zu einer heftigen Debatte bezüglich der Zukunft und v. a. des Inhalts des RU geführt, sondern hat auch tief die eigene Familie der ortho-

%22itemid%22:[%22001-85188%22 (30.11.2013).

16 Zur europäischen Gesetzgebung bzgl. des RU und die Reaktionen Griechenlands siehe die Beiträge von *K. Zorbas:* Das religiöse Phänomen und der RU in der Perspektive der europäischen Zukunft, Volos 2006 (griech.); *S. Giakazoglou:* Der Europarat und die Lehre des RU in der Erziehung. Kommentar zu einer Empfehlung, in: Analogion, 7 (2005), 194–195 (griech.). *A. Marinos:* Die Lehre des RU gemäß der Verfassung. Religiöse Erziehung und moderne Gesellschaft, Athen 2006 (griech.).

17 Alle drei Dokumente des Erziehungsministeriums vom 2008 abzurufen unter: www.synigoros.gr/?i=childrens-rights.el.thriskeutika.23322 (30.11.2013)

18 Diese Vermutung wird auch aus dem Bericht des Metropoliten Anthimos von Alexandroupolis vom 04.05.2012 an die permanente Synode der orthodoxen Kirche Griechenlands bestätigt. Der Bericht ist zu lesen in: Der RU in der Schule von heute (s. Anm. 4),

doxen Theologen und selbst Kreise der Hierarchie der Orthodoxen Kirche Griechenlands gespalten.[19] Auf die Vorschläge für die Erneuerung bzw. Reformierung des angebotenen RU und die Begründung für oder gegen einen obligatorischen RU möchte ich im nächsten Abschnitt konkreter eingehen. Hier will ich das (vorerst) letzte Rundschreiben in dieser, wie es mir scheint, unendlichen Geschichte des RU in Griechenland erwähnen: Am 19.09.2013 (Nr. 133099) hat nun das Erziehungsministerium angeordnet, dass das Recht einer Abmeldung vom RU nur denjenigen Schülern eingeräumt wird, die bestätigen, dass sie entweder einer anderen Religion oder einer anderen Konfession angehören, ohne dass sie diese ihre Religionspräferenz auch konkret benennen müssen (also bis hierher eine Rückkehr zum Rundschreiben von 1995). Es gibt aber jetzt auch eine dritte Alternative der Begründung: die Berufung auf das religiöse Gewissen. Dieses Rundschreiben löst ausdrücklich die vorangegangen drei von 2008 ab und soll nun für klare Verhältnisse in der Schule sorgen.

Dass dies nicht der Schlussakt dieses Dramas sein wird, davon zeugt u. a. die heftige Debatte, die zwischen dem Erziehungsministerium und der stärksten Oppositionspartei zum Thema der Benennung der Religionszugehörigkeit auf den Schulabschlusszeugnissen geführt wird. Die diesbezügliche Gesetzgebung hat sich im letzten Jahrzehnt einige Male geändert, als Anpassung zu geltenden europäischen Normen und vor allem in Entsprechung zum Verbot der Benennung der Religionszugehörigkeit auf den Personalausweisen seit 2001.[20] Der griechische Staat darf die religiöse Zugehörigkeit seiner Bürger in öffentlichen Dokumenten überhaupt nicht erfassen, damit niemand diskriminiert wird oder sich diskriminiert fühlt.[21] Das Ministerium hat in seiner Antwort vom 02.10.2012 (Nr. 118015) an

160.

19 Die Gründung eines zweiten Verbandes von Theologen mit dem Namen KAIROS im Jahr 2010, die nun parallel zum älteren panhellenischen Theologen Verband (PEH) agiert, ist u. a. auf die Spannung zwischen den Verteidigern eines konsequent konfessionellen RU (PETH) und den Befürwortern einer Öffnung des RU für alle Schüler (KAIROS), passend zu der Konstellation einer multikulturellen Gesellschaft, zurückzuführen.

20 Diese Entscheidung von einigen griechischen Ministerien (nicht vom griechischen Parlament) auf Drängen der „Hellenic Data Protection Authority" hat einen tiefen Riss in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat verursacht. Als Reaktion darauf hat die Orthodoxe Kirche Griechenlands in einer spektakulären Aktion über 3.000.000 Unterschriften gesammelt, um durch ein Referendum die freiwillige Eintragung der Religionszugehörigkeit zu erzwingen, der griechische Staat genehmigte jedoch, trotz dieser Unterschriften, die Durchführung des Referendums nicht. S. dazu das Sammelwerk *Apostoliki Diakonia der Kirche Griechenlands* (Hg.): Kirche und Personalausweise, Athen 2005 (griech.).

21 Dies hat v. a. die Entscheidung der „Hellenic Data Protection Authority" mit Nr.

die Adresse der im Parlament anfragenden politischen Partei die bisherige Praxis des Eintrags der Religionszugehörigkeit im Abschlusszeugnis daher als konform mit den geltenden europäischen Vorschriften verteidigt. Das ist m. E. eigentlich die einzige logische Schlussfolgerung, solange der (nach den Vorgaben des Ministeriums konfessionelle) RU ein ordentliches Pflichtfach bleibt, das benotet wird. Das Argument der Oppositionspartei SYRIZA ist nicht stichhaltig, dass mit der Rubrik Religionszugehörigkeit in den Schulabschlusszeugnissen Grundrechte der Bürger verletzt werden, konkret ihre Religionszugehörigkeit preisgegeben werden muss. Denn allein die Tatsache, dass einige Schüler in ihren Abschlusszeugnissen eine Note im Fach RU und andere, wenn auch wenige, keine haben – diejenigen nämlich, die sich aus welchen Gründen und wie auch immer begründet vom RU abgemeldet haben – verrät doch auch einiges über die Religionszugehörigkeit, jedenfalls mittelbar; denn bekanntermaßen dürfen den angebotenen (konfessionellen) RU auch nicht-orthodoxe Schüler besuchen. Die einzige konsequente und in diesem Sinn radikale Alternative wäre, die Note im Abschlusszeugnis gar nicht zu erfassen, oder aber für die abgemeldeten Schüler ein Ethik-Ersatzunterricht bzw. einen RU, der ihrer Religionszugehörigkeit entspricht, als Wahlpflichtfach einzurichten, und dass diese Differenzierung im Schlussabschlusszeugnis nicht direkt erfasst sondern nur einheitlich als „Note in RU“ eingetragen wird. Im ersten Fall würde die Nicht-Eintragung der Note für den besuchten RU bedeuten, den (konfessionellen) RU gänzlich aus dem regulären Programm einer Schule auszuschließen und als frei wählbares Fach zu erklären, also lediglich als ein freies Angebot von religiösen Gemeinschaften, die am Rande des schulischen Lebens ihre Tätigkeiten einer – wie auch immer verstandenen – „Katechese“ betreiben. Im zweiten Fall des alternativen RU hätten die Schüler doch ihre Religionszugehörigkeit zumindest schulintern preiszugeben. In dieser konfusen schulischen und rechtlichen Konstellation wäre eigentlich ein für alle Schüler, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, obligatorischer – also im technischen Sinn des Begriffes nicht konfessioneller – RU eine mögliche (oder die einzige?) Alternative. Doch bei der Frage, welches die tragenden Merkmale eines obligatorischen „Faches Religion“ in öffentlichen Schulen in Griechenland sein sollten, scheiden sich die Geister, und zwar selbst in der Gruppe der Theologen.

Der angebotene RU in Griechenland ist eigentlich, was seinen Inhalt anbetrifft, jedenfalls nach den in Europa geltenden, auch rechtlichen Vorschriften, eindeutig als ein konfessionell orientierter Unterricht einzustufen. Den konfessionellen Unterricht erschließe ich hier in diesem Beitrag rein formell: wenn z. B. mehr als dreiviertel des Stoffes des RU eng von einem konkreten Glauben als Teil der eigenen Identität dargelegt und interpretiert werden, was so nicht dem Glauben bzw. Empfinden von anderen Beteiligten entspricht. So sieht jedenfalls der zuständige Staat (Griechenland) den RU, wenn nach den geltenden Verordnungen des Erziehungsministeriums die Möglichkeit der Abmeldung vom Unterricht vorgesehen wird, und zwar unabhängig davon wie diese Abmeldung im Einzelnen begründet wird (s. oben Kap. 2).[22] Diese Einschätzung für die Einstufung des angebotenen RU als einen konfessionellen Unterricht wird jedoch nicht von allen geteilt; ja, bei einigen orthodoxen Theologen trägt die Bezeichnung „konfessioneller RU" einen Beigeschmack von Fundamentalismus, wohingegen bei anderen wiederum der konfessionelle RU als echte Bezeugung des Glaubens gilt. Sowohl der obligatorische Charakter des RU als auch seine Inhalte werden nun von den beteiligten Akteuren dieses Faches sehr unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert.

77A/25.06.2002 gefordert (s. Anm. 13).

22 Erstaunlich sind aber dann einzelne Stellungnahmen von hochrangigen Vertretern des Staates, die in ihrer Argumentation gelegentlich (aus politischem Kalkül?) die Offenheit des RU für alle bestätigen wollen; ja, der zuständige Erziehungsminister selber behauptet in seiner Antwort von 10.11.2008 an den „Rechtsanwalt des Bürgers" – wohl gemerkt im Namen seines Ministeriums – dass der angebotene RU „keinen konfessionellen (homologiako)-katechetischen Charakter hat", sondern weitere Kenntnisse vermittelt (wörtlich heißt der RU dort „gnosiologiko"), nämlich auch über die anderen Dogmen und Religionen berichtet wird und nicht nur über die „herrschende Religion" (gem. Art. 3 der griech. Verfassung), d. i. die Orthodoxie. Im selben Antwortschreiben wird jedoch weiter vehement der obligatorische Charakter des RU für die orthodoxen Schüler bekräftigt und parallel die Möglichkeit eingeräumt, aus Gewissensgründen sich vom RU abzumelden. Wenn dies nicht eine totale Verwirrung ist, dann haben die Worte ihren Inhalt gänzlich verloren. Die Verwirrung ist dadurch vorprogrammiert, weil bis jetzt nirgendwo in amtlichen Dokumenten eine klare Definition geliefert oder eine Unterscheidung zwischen den Begriffen Katechese und konfessioneller RU getroffen wird; das gleiche kann ich auch bei den theologischen Abhandlungen beobachten, wo man vergebens nach einer klaren systematischen Differenzierung zwischen den Begriffen sucht; selbst bei den Theologen-Mitgliedern von KAIROS vermisst man in der Regel eine Klarstellung, die zwei Begriffe werden parallel verwendet. Vgl. die Stellungnahme (2008) seitens der Verantwortlichen des Pädagogischen Instituts zur Enzyklika des Erziehungsministeriums

Die Differenzen haben sich seit 2010 weiter verschärft. Dies geschah einerseits auf Grund der Vorschläge in den Plänen des Erziehungsministeriums (seit 2010) für eine gründliche Reform der Sekundarstufe II (Klassen 10–12), in denen vorerst für einige Jahrgänge (11 und 12) der RU als Wahlfach vorgesehen war; andererseits auf Grund der bereits seit 2011 laufenden Erprobung von ganz neuen „Curricula" für alle Fächer der Primär- und Sekundarstufe I (Klassen 7–9), die bzgl. des RU die vorhandenen Lehrpläne gründlich geändert haben. Diese neuen „Curricula", die momentan lediglich als ein Pilot-Projekt in einigen dazu ausgewählten Schulen erprobt werden, sind nun zu einem weiteren Zankapfel zwischen den Theologenverbänden geworden (siehe weiter unter 3.4). Welche Alternativen bieten sich für die Zukunft des RU in Griechenland konkret an?

3.1. RU als (orthodoxer) „Kulturunterricht"

Unter dieser Benennung können all jene Vorschläge zusammengefasst werden, die einerseits den engen konfessionellen, ja oft katechetischen Charakter des momentan angebotenen RU überwinden wollen und auf der anderen Seite eine Öffnung des RU für alle Schüler beabsichtigen, der für alle obligatorisch wäre und zwar ohne die Möglichkeit einer Abmeldung vom Unterricht. Als tragende Säule dieses RU soll das Vertrautwerden mit Grundelementen des byzantinisch-orthodoxen Paradigmas gelten, denn dieses Paradigma ist für den Kulturraum Griechenland (und sonst darüber hinaus) die prägende Kraft bis heute geblieben. Diese Kulturgüter werden nicht bloß als Elemente der Kulturgeschichte des Landes erfasst, sondern zugleich als erfahrbare Vorschläge der Sinndeutung des Lebens, konkret fassbar in den verschiedensten Monumenten des Glaubens und des kulturellen Lebens des Landes. Es wird oft auf das Beispiel von anderen Fächern verwiesen: so wie ein Schüler vertraut wird mit der kulturellen Vergangenheit z. B. des alten Hellas (z. B. durch das Erlernen der altgriechischen Sprache, der Geschichte seit Homer bis in die hellenistische Zeit, etc.) sollte er auf die gleiche Weise sich Kenntnisse („gnosis")[23] für diejenigen Elemente des Lebens im Lande aneignen, die nicht nur die kulturelle Ein-

bzgl. der Abmeldung vom RU, in: Der RU in der Schule von heute (s. Anm. 4), 341–350.

23 Sehr oft wird eine Antithese zwischen Erkenntnis („Gnosis") und Erfahrung (bzw. Homologia-Zeugnis) aufgestellt: es wird nun diesem Modell (so wie auch dem Modell 3.4) vorgeworfen, dass es lediglich religiösen Kenntnissen Vorschub leistet, dagegen aber Grundaxiome orthodoxer Wahrnehmung, wie die Erfahrungstheologie vernachlässigt.

heit fortsetzen und unterstreichen, sondern diese Kulturgüter auch als eine wertvolle Orientierung für die Wahrnehmung und Interpretation der heutigen Welt erfassen.

Diese Transformation des RU als Unterricht für die „Elemente orthodoxer Kultur" kann sicherlich den vorhandenen RU erneuern und attraktiver machen, offen und einladend für eine Mehrheit der Schüler. Man sollte sich aber bewusst machen, dass auch dieser RU als Kulturunterricht eigentlich wiederum ein konfessioneller RU ist, denn er baut sehr stark auf die Elemente einer konkreten – expressis verbis auch so benannten – *orthodoxen* Kultur.[24] Ganz unabhängig davon, welche Chancen *einem solchen* RU eingeräumt würden, ob er z. B. obligatorisch, ausnahmslos von allen besucht werden könnte, ist m. E. die eigentliche Frage, die sich für die Theologie und Kirche stellt, eine andere: Kann die Orthodoxie auf eine Art „Heimatkunde" reduziert werden? Es wäre gewiss ein Gewinn, wenn die Schule einen solchen Unterricht für die orthodoxe Kultur so neutral, offen und einladend für alle anbieten würde, es ist aber sehr fraglich, ob dieser Kulturunterricht den RU ersetzen kann und soll. Dies möchte ich zu Bedenken geben, auch wenn zu einigen Grundinhalten dieses Paradigmas eines RU als orthodoxer „Kulturunterricht" die orthodoxe Kirche bereits ihre Unterstützung signalisiert hat. Sie will sich aber vorerst noch nicht an dieses Modell binden, wenn es darum geht, den engen konfessionellen Charakter des RU zu reformieren. „Päpstlicher als der Papst" erweisen sich jedoch einige Theologen-Verbände, die dieses Modell scharf attackieren, v. a. wegen des Verlassens der Theologie als Erfahrungs- und Werte-Unterricht. Diese Ansichten werden nun im nächsten Absatz präsentiert.

Ob diese Alternative weiterführend ist, möchte ich bezweifeln.

24 Der Vorschlag geht zurück auf das Konto von *Nikos Matsoukas:* Theologische Betrachtung der Ziele des RU, in: Synaxis, Heft 1 (1982), 35–41 (griech.). Diesen Vorschlag hat dann u. a. *P. Kalaitzidis* ausführlicher in mehreren Beiträgen dargelegt; siehe seinen Artikel: Der RU als Unterricht zur Kultur (oder als Kulturunterricht), in: Synaxis Heft 74 (April–Juni 2000), 69–83. S. auch die Beiträge aus einem entsprechenden Seminar (15.–17. Mai 2004) in der Orthodoxen Akademie Volos, im Sammelband *Griechisches Parlament* (Hg.): Der RU als Identitäts- und Kulturunterricht, Athen 2005. Den Vorschlag zum RU als ein „Kulturunterricht" hat *S. Zoumpoulakis* sehr stark in seinem beachtlichen Beitrag modifiziert: Der RU als Bibel-Unterricht, in: *Ders.:* Gott in der Stadt, Athen 2002, 107–123. Auch diesen Vorschlag würde ich jedoch in diesem Paradigma des „Kulturunterrichts" einordnen, denn die Bibel wird in diesem Vorschlag nicht bloß als ein („konfessionelles") Buch des Glaubens interpretiert, sondern als ein gemeinsames Kulturgut Europas. Jedenfalls würde im Sinne des Begriffs „konfessionell", wie in diesem Beitrag verwendet, auch dieser Bibel-Unterricht im Rahmen von europäischen Normen als konfessioneller RU eingestuft, und demnach kann dieser nicht als obligatorischer RU

Dieser Vorschlag wird von der PETH und auch von der großen Mehrheit der Bischöfe der Kirche Griechenlands unterstützt, die für eine eindeutige und enge Bindung des RU zum kirchlichen Leben oder zum religiösen Empfinden im Land plädieren. Sie sind offensichtlich nicht gewillt, zwischen einem konfessionellen („omologiako") RU und dem katechetischen Charakter des RU sachlich und systematisch zu unterscheiden.[25] Für sie hat der RU einen eindeutigen Auftrag: Gemäß auch den Verfassungsregelungen[26] soll das religiöse Gewissen der Schüler nach den Werten der orthodoxen Tradition und nach Grundinhalten orthodoxer Theologie kultiviert werden. Parallel zum eindeutigen konfessionellen Charakter unterstreichen diese Kreise ebenso konsequent den freiwilligen Charakter dieses RU, wobei aber diese Freiwilligkeit nur Nicht-Orthodoxen eingeräumt wird. In der Stellungnahme des synodalen Verwaltungsorgans der Orthodoxen Kirche in Griechenland vom 05.11.2012 plädiert die zwölfköpfige „permanente Synode" (Diarkis Iera Synodos) dafür, dass der RU auf die griechisch-orthodoxe Tradition des Landes zentriert werden soll, wie diese in verschiedenen Formen der Kultur, der Kunst und sonstiger Formen des Lebens zum Ausdruck gekommen ist und ein konkretes Lebensvorbild geformt hat.[27] Die Orthodoxe Kirche versucht seit längerem, einen direkten Einfluss auf die Erstellung von Curricula auszuüben, was ihr von den staatlichen Organen aber nicht erlaubt wird.[28] Die Kirche will durch den RU eine Vermittlung des Glaubens beim Kirchenvolk erreichen, wobei sie sich

geltend gemacht werden, wie der Autor (Zoumpoulakis) dies vorschlägt.

25 Der konfessionelle Charakter des RU wird nach dieser Auffassung sehr mit einem apologetischen Charakter des Glaubens vermengt: wenn z. B. als Unterscheidungsmerkmal zwischen einem christlich-konfessionellen RU und einem RU als Religionskunde (immer nach diesen Vertretern) der Offenbarungscharakter des eigenen Glaubens hervorgehoben wird, wobei bei den anderen Religionen dieser Charakter negiert wird.

26 Den Verfassungsauftrag für einen (konfessionellen) obligatorischen RU resultieren die Befürworter dieses RU v. a. aus der Kombination der Art. 16.2 („Kultivierung des religiösen Gewissens") und Art. 3 („die Orthodoxe Kirche ist die herrschende Religion in Griechenland") der griechischen Verfassung und noch in Entsprechung zum Gesetz 1566/1985, Art 1,1a für die Prägung der Schüler von den „echten Elementen der christlich-orthodoxen Tradition". Ebenso werden entsprechende Passagen aus europäischen Normen aufgegriffen, die den Eltern die Freiheit einräumen, ihren Kindern Erziehung gemäß auch ihren theologischen Überzeugungen zu gewähren.

27 Der RU in der Schule von heute (s. Anm. 4), 183. www.pi-schools.gr/content/index.php?lesson_id=2&ep=20 (30.11.2013).

28 In ihrer Stellungnahme vom 05.11.2012 fordert die Orthodoxe Kirche Griechenlands, dass ihr für die Einstellung von Religionslehrern ein analoges Recht der „missio canonica" eingeräumt werden sollte. Das Ministerium ist jedoch nicht einmal bereit, einen

bei der Auswahl der pädagogisch geeigneten Methode relativ offen zeigt. Das entscheidende Problem liegt aber m. E. an einem anderen Punkt: Die Befürworter dieses RU haben bis jetzt noch nicht klar gestellt, was für sie der obligatorische Charakter des RU bedeutet. Welche kirchlichen Konsequenzen hätte z. B. für die Schüler ihre Abmeldung vom (konfessionellen) RU aus „Gewissensgründen", wie es momentan von der vorhandenen Gesetzgebung vorgesehen ist? Würde die Kirche diese Abmeldung gleich als ein Austritt aus der Kirche interpretieren? Ist der Staat dazu befugt, über die Religionszugehörigkeit der Schüler zu entscheiden? Zu diesen kritischen Fragen, die von der Kirche gar nicht beantwortet worden sind, möchte ich im letzten Punkt dieses Beitrages kurz Stellung beziehen.

3.2. RU als „Religionskunde"

Von den allgemeinen Lehrerverbänden (OLME) und von anderen Wissenschaftlern, die keine Theologen sind,[29] wird vorgeschlagen, den RU als Unterricht für Religionskunde anzubieten: Priorität bekäme in diesem Fall, Grund- und auch Fachkenntnisse religionswissenschaftlicher Natur von den anderen Religionen zu erwerben, die wissenschaftlich-neutral angeboten werden, wenn auch die Darstellung des orthodoxen Glaubens einen zentralen Platz hätte beanspruchen können, weil eben dieser Glaube von der Mehrheit der Bevölkerung des Landes getragen wird.

Diesem Vorschlag werden so gut wie keine Erfolgsaussichten eingeräumt, da er von allen Theologen und selbstverständlich von der orthodoxen Kirche abgelehnt wird.[30] Es wird von Theologen und Kirche argumentiert, dass Elemente eines Faches „Religionskunde" seit mehreren Jahren bereits in den vorhandenen Lehrplänen und in den Religionsbüchern gut integriert sind. Sie bilden aber im Augenblick nur einen kleinen Teil des

Repräsentanten der Kirche in der Kommission für die Erstellung von Lehrplänen und Lehrbüchern zu akzeptieren, was die Kirche mit einer erneuten Stellungnahme vom 14.11.2013 vorgeschlagen hat. Dies wird sogar von einigen als ein Zeichen für die nicht konfessionelle Ausrichtung des RU positiv bewertet. Die Rolle der Kirche beim RU erstreckt sich (jedenfalls gesetzlich) in der „Überwachung" von dogmatischen Aussagen, dass sie nicht Grunddogmen der Orthodoxen Kirche widersprechen.

29 Den Vorschlag, den RU als „Religionskunde" anzubieten, hat *G. Sotirelis* bekräftigt: Religion und Erziehung gemäß der (sc. griech.) Verfassung und der Europäischen Konvention (sc. zum Schutze der Menschenrechte). Von Katechismus zur Polyphonie, Athen–Komotini 1993 (griech.).

30 Der Metropolit von Messinia, Chrysostomos, bekräftigt in seinem Bericht vom 05.11.2012 an die Synode: Im Fall eines RU als Religionskunde „würde das Recht der orthodoxen Schüler auf eine orthodox-christliche Ausbildung abgeschafft", in: Der RU in

gesamten Stoffes (s. auch unter 3.4) und v. a. sie sind in den vorhandenen Lehrplänen für die letzten Klassen der Schulausbildung (11. und 12. Klasse) vorgesehen. Ein weiteres Argument gegen die Gestaltung des RU als Religionskunde betrifft die Schüler, und vor allem diejenigen in der Grundschule: Sie sind wohl nicht in der Lage, die Elemente einer Religionskunde angemessen zu verstehen, denn sie besitzen noch keine Kriterien, um zwischen den Religionen zu unterscheiden, mit der Gefahr, nicht nur dem Synkretismus Tür und Tor zu öffnen, sondern auch zur Verwirrung um den eigenen Glauben beizutragen, den die Mehrheit der Schüler von zuhause in traditionellen (orthodoxen) Formen mitbringt. Ein solches Lehrfach wäre lediglich eine Alternative zum (konfessionellen) RU für diejenigen Schüler, die sich aus „Gewissensgründen" vom RU abmelden wollen. Man könnte dann diesen Unterricht mit Elementen einer philosophischen Ethik in Verbindung bringen und damit die Alternative eines Ersatz-Unterrichtes zum RU aufbauen. Wäre dies nun aber eine klare Konkurrenz zum heutigen flächendeckend angebotenen orthodoxen RU?

3.4. Neues „Studienprogramm" zum RU

Das Pilotprojekt eines neuen RU, das im Rahmen einer gründlicheren Reform aller Lehrpläne in griechischen Schulen seit dem Schuljahr 2011/12 initiiert wurde, verspricht in der Tat frischen Wind für den RU und könnte eine echte Alternative zu allen bisherigen Modellen bedeuten. Es geht dabei um eine umfassende neue Konzeption des RU, wobei die alte historisierende Strukturierung, nach einer „Theorie der Branchen", zu Gunsten einer thematischen Aufstellung von 6–7 Grundeinheiten in jedem Jahrgang für die Grundschule und das Gymnasium verlassen wird.[31] Jede

der Schule von heute (s. Anm. 4), 177.

31 Danach wurde bereits seit den 1930er Jahren das Schema entwickelt: 7. Klasse: Altes Testament, 8.: Neues Testament, 9.: Kirchengeschichte, 10.: Grundelemente aus dem liturgischen und kirchlichen Leben, 11.: Dogmatische Grundfragen und Religionskunde, 12.: Ethik (darunter auch Sozialethik). Für die vier Klassen der Grundschule, in denen RU erteilt wird (3–6) wurden in der Vergangenheit die ersten vier Themen von diesen „Branchen" aufgegriffen. Seit der Einführung von neuen Curricula (ab 2002–03) für die Primarstufe wurde eine historisierende Aufstellung des Materials zugunsten von thematischen Einheiten verlassen. Man sollte zur Kenntnis nehmen, dass in Griechenland der Besuch von neun Klassen Schulunterricht obligatorisch für alle Schüler ist; bis zur neunten Klasse werden die Schüler nicht geteilt in verschiedene Schultypen (wie Gymnasium, Realschule und Hauptschule). Nach der Grundschule (Klasse 1–6) und dem „Gymnasium" (7–9), haben die Schüler die Wahl, entweder das Lyzeum zu besuchen (10–12), was unmittelbar zum Erwerb des Abiturs führt, was auch die Möglichkeit eröffnet, nach

von diesen Einheiten kann in mehreren Wochenstunden eingeteilt werden.[32] Es geht dabei nicht nur um neue Curricula, sondern darum, den Prozess des Unterrichts umfassend darzustellen, wobei dem Religionslehrer eine größere Portion Verantwortung und Fachwissen zugetraut wird, obgleich im Zentrum des Verfahrens eher die Schüler stehen und nicht der Lehrer, der sie und den Unterricht nun eher zu „moderieren" hat. Das neue Studienprogramm hat (noch?) keine neuen Lehrbücher, sondern basiert auf der Funktionalität eines komplexen Prozesses, der in vier Spalten erfasst wird: a) die erhofften Lehrziele bzw. erhofften Resultate der jeweiligen Einheit; b) die Grundthemen/Grundbegriffe/Grundtexte (z. B. aus der Bibel); c) die konkreten Tätigkeiten, Aktivitäten, die v. a. die Schüler in den Mittelpunkt stellen und d) die Lehrmaterialien (wie Lehrbücher und v. a. digitales Material, das für viele Thematiken vorliegt bzw. noch zusammengestellt werden muss), auf die der Lehrer und die Schüler zurückgreifen können. Das neue Studienprogramm will den eindimensionalen, monokonfessionellen Unterricht überwinden, wobei die Einheiten, die den anderen Konfessionen oder Religionen gewidmet werden, rein prozentual nicht mehr als 10 % des gesamten Materials ausmachen, jetzt aber auf alle Jahrgänge verteilt sind. Das Programm orientiert sich an den Konstanten der europäischen Werte, wie Demokratie, soziale Integration, soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte, und will zugleich grundlegende pädagogische Prinzipien, wie Sensibilität, Respekt, Toleranz, Mitgefühl, Verstehen, Nachbesinnen und Reflektieren als Werkzeuge einsetzen, um die gesetzten Ziele zu erreichen. Als zentrales Ziel wird erklärt: nicht über die Religionen, sondern von den Religionen lernen. Vereinfacht dargestellt ist für die drei Stufen des Schulsystems eine gestufte Zugangsweise geplant: a) für die Grundschule (Klasse 1–6 und konkret den RU betreffend 3–6): Versuch einer ersten Aneignung/Verstehen der Welt der Religion; b) für das Gymnasium (7–9): eine hermeneutische Annäherung der Religion und ihrer Kultur und c) für das Lyzeum (10–12): sich in einer kritischen Reflexion dem Dialog für Religion und Gesellschaft öffnen.

erfolgreichen Prüfungen das Universitätsstudium aufzunehmen, oder aber an einer Berufsschule einen konkreten Beruf zu erlernen. Die große Mehrheit der Schüler wählt den Weg, der zum Abitur des Lyzeums führt. Dies bedeutet aber, dass für diese Schüler, die das Lyzeum nicht besuchen, Elemente der Religionskunde und Grundansätze der Moraltheologie (und der Sozialethik) gar nicht in ihrem Schulprogramm erscheinen.

32 Das Programm kann man lesen unter: digitalschool.minedu.gov.gr/info/newps/%CE%98%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%BA%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AC/%CE%A0%CE%A3%20%CE%98%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%BA%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8E%CE%BD%20%E2%80%94%20%CE%94%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C-%CE%93%CF%85%CE%BC%

Die Schwierigkeit dieses neuen vielversprechenden Studienprogramms für den RU ist, dass es nun auf einen erbitternden Widerstand, jedenfalls eines Teils der theologischen Familie gestoßen ist, wobei die Kirche Griechenlands sich bis jetzt diesbezüglich eher zurückhaltend äußert oder noch nicht Stellung bezogen hat. Die einen (die Theologen um den Verband KAIROS) glauben, dass mit den neuen „Lehrplänen" – an deren Vorbereitung hauptsächlich Mitglieder ihres Verbandes stark beteiligt waren – nun die Voraussetzungen für einen offenen, zukunftsorientierten, allen Schülern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit einladenden und in diesem Sinn allen verpflichtenden RU vorliegen.[33] Andere dagegen (die Theologen um PETH) wollen in diesen Pilotlehrplänen einen Verrat des orthodoxen Glaubens sehen,[34] eine Gleichwertung und Gleichsetzung des christlich-orthodoxen Glaubens mit anderen religiösen Glaubensrichtungen; und in diesem Sinn werfen sie den neuen Lehrplänen Synkretismus vor.[35] Dass diese Einschätzung von PETH eine Karikatur des Studienprogramms darstellt, haben inzwischen viele Stellungnahmen von Mitarbeitern und Befürwortern des neuen Studienprogramms gezeigt. Im Begleitbrief an die Synode ihrer Kirche haben viele befürwortende Teil-Verbände von Theologen bestätigt, dass orthodoxer Glaube und Tradition das Zentrum dieses Programms darstellt. An Vorwürfen wie diesem: Es wird im neuen Programm stillschweigend die Einzigartigkeit unseres Herrn Jesus Christus abgeschafft, kann man eigentlich ein anderes Problem erkennen: Soll ein zukünftiger RU eine Apologie des Christentums sein oder soll er einladend den Glauben für viele öffnen, die sonst überhaupt keine Berührungspunkte

CE%BD%CE%AC%CF%83%CE%B9%CE%BF.pdf (30.11.2013).

33 Interpretationstexte zu diesem Pilotprojekt können auf den bereits empfohlenen Webseiten abgerufen und im Buch: Der RU in der Schule von heute (s. Anm. 4) nachgelesen werden.

34 Wörtlich heißt es in der Stellungnahme der PETH vom 30.07.2012 zum neuen Pilot-Programm: dies sei „eine Anpassung zu den Anweisungen des aggressiven Atheismus" und die „Verweigerung, den Schülern den religiösen Glauben ihrer Väter zu lehren".

35 PETH Stellungnahme von 30.07.2012. Ich kann hier diese Einschätzung von PETH nicht teilen, es handelt sich dabei um eine Karikatur der neuen Lehrpläne, die sie kritisieren. Die Antwort auf diese Vorwürfe, die hier nicht im Einzelnen dokumentiert werden, kann im zitierten Buch „Der RU in der Schule von heute" (s. Anm. 4) verfolgt werden. Ich bezweifle jedoch, dass auf Grund der vorhandenen sogar europäischen Gesetzgebung bezüglich des RU diese neuen Lehrpläne obligatorisch für alle deklariert werden können. Die ersten, die sich von einem solchen obligatorischen RU abmelden würden, wären die Mitglieder von PETH, wie auch aus ihrer Stellungnahme vom Juni 2010 („Der RU heute", Punkt 3.) zu entnehmen ist. Darüber hinaus würde dieses, in seinem Kern tatsächlich dem christlich-orthodoxen Glauben verpflichtende Studienprogramm, nicht die erforderliche Befürwortung von unabhängigen Ämtern im Lande und von den europäischen Gerichtsinstanzen erfahren, die diesen Plan als einen „konfessionellen" RU dekla-

mit der Orthodoxie haben, außer vielleicht in ihrer Kindertaufe? Ob die Bedenken gegen das neue Programm ausgeräumt werden können, wird die Zeit zeigen. Denn nach einer erfolgreichen Erprobung dieses Programms soll es dann flächendeckend für alle Schulen eingeführt werden. Kann aber dieses „Studienprogramm" einen obligatorischen Charakter für alle Schüler beanspruchen, und zwar ohne die Möglichkeit, sich vom Unterricht abzumelden?

4. Ausblick: RU als Bestätigung (oder gar Ersatz) für die Kirchenzugehörigkeit oder als ein offenes, ökumenisches Angebot und Beitrag zu einer geistlichen Reifung?

Die leidenschaftlich geführten Debatten um den RU in Griechenland lassen viele Konkretionen vermissen: hinsichtlich des bezweckten Zieles in der Benennung dessen, was Katechese und was konfessioneller RU ist; hinsichtlich der Klarheit z. B. bei den erstellen Lehrplänen; hinsichtlich der Nüchternheit und Sachlichkeit z. B. bzgl. des Rechtes der Abmeldung vom RU. Diese Dinge wären jedoch sinnvolle Voraussetzungen für eine hilfreiche Orientierung der Schüler und ihre Eltern, damit sie sich auch ihre eigene Meinung bilden und ihre Entscheidung treffen können. Der RU ist ein wichtiger Bestandteil jeder schulischen Ausbildung und zwar unabhängig davon, wie die jeweiligen Gesetze eine konkrete Ausrichtung des RU (konfessionell oder nicht) prämieren wollen oder nicht. Gewiss, die konkreten Regelungen sollten auch die Besonderheiten der Orts- und Kulturgeschichte gebührend zur Kenntnis nehmen. Die Religionen sind jedoch ein Phänomen der Weltgeschichte, welches eine viel tiefere Ebene menschlicher Existenz tangieren kann (und soll), nämlich die Deutung und Sinngebung des Lebens im Allgemeinen und nicht nur des eigenen Kulturraumes und der menschlichen Beziehungen im Konkreten. Demnach kann der RU nicht einfach bei der religiösen Sozialisierung von Mitgliedern einer bestimmten Kirchen- oder Kultur/Kultusgemeinschaft bleiben, auch nicht der der Mehrheit. Die durch viele Faktoren verfestigten, regionalen oder nationalen Gegebenheiten, wie sie sich u. a. in der Gesetzgebung widerspiegeln und die es erlauben, dass die eine oder die andere Religion privilegiert behandelt wird, können von begrenzter Dauer sein, nicht nur weil die Geschichte des Landes und der Menschheit im Allgemeinen vielen Schwankungen ausgesetzt ist, sondern weil auch die Seele des Menschen, nämlich seine geistliche Verfassung, offen ist und sein sollte, den tradierten Glauben stets vor den neuen Herausforderungen des Lebens zu stellen und wahrzunehmen.

Man geht heute von der Annahme aus, dass der RU einen „konfessionellen" Charakter haben soll, als Entsprechung zur oder Widerspiegelung der jeweiligen Gesellschaftskonstellation. Es ist wahr, dass eine öffentliche Schule die vorhandene Zusammensetzung einer Gesellschaft nicht ignorieren kann und darf. Man kann aber die Schule zum einen nicht zum Spielball konkurrierender Religionen bzw. Konfessionen machen, wie auch andererseits das Recht jeder konfessionellen bzw. Religions-Familie auf Verbreitung ihrer Ansichten nicht einen theokratischen, obligatorischen Charakter annehmen darf. Eine Alternative zu einem jeweils homogenen konfessionellen RU wäre möglich, wenn der Staat, möglichst in Kooperation mit den Religionsgemeinschaften selbst, z. B. die eine von den in der Regel zwei vorgesehenen Unterrichtsstunden, für alle obligatorisch organisiert, so dass die Schüler (ohne die Möglichkeit der Abmeldung) einige Grundkenntnisse für das erwerben, was man sonst religiöse Alphabetisierung oder geistliche Wahrnehmung und Wertevermittlung nennt, auch mit konkreten Beispielen aus verschiedenen Religionen. In diese Richtung geht auch das neue Studienprogramm (s. oben 3.4.).[36] Die zweite Stunde (je nach Klassen und Jahrgängen auch eingeteilt) könnte dann einige, der jeweiligen besonderen Ausprägungen der ekklesialen bzw. religiösen Wirklichkeit vermitteln, wiederum in engerer Zusammenarbeit mit den vorhandenen anerkannten Religionsgemeinschaften. Im idealen Fall sollte die Klasse nicht konfessionell geteilt werden, sondern nach ihrer entsprechenden Vorbereitung von Lehrern der jeweiligen Religion, z. B. wechselseitig, unterrichtet werden. Dies setzt aber die Einwilligung der Beteiligten voraus, denn dies kann wiederum auf keinen Fall einen obligatorischen Charakter haben.

Was würde dies konkret (nicht nur) für die Verhältnisse in einem Land bedeuten, das vom orthodoxen Glauben tief in seiner Geschichte geprägt ist? Ich will versuchen, meine Vorschläge in sieben Thesen zusammenzufassen:

rieren würden.

36 Die verschiedenen Formen für den RU können (bzw. sollten nach Möglichkeit) von derselben Person des Religionslehrers gelehrt werden. Dies setzt aber voraus, dass im Rahmen der theologischen Hochschulausbildung nicht nur Grundelemente der anderen, jedenfalls im Land vertretenen großen Religionen und Konfessionen vermittelt werden. Die Studenten an einer orthodoxen theologischen Fakultät in Griechenland sind jedenfalls in dieser Richtung gut vorbereitet, weil dort sowohl das Fach „Ökumenische Theologie" als auch Fächer zu Islam, Hinduismus und Kap., die zur religionswissenschaftlichen Ausbildung gehören, durch Fachkollegen gelehrt werden. Ein nächster Schritt wäre es, Vertreter dieser Religionen/Konfessionen mit der Lehre ihrer Religion/Konfession zu beauftragen. Die Synergieeffekte für die ökumenische Öffnung der theologischen Ausbil-

1. Im RU sollten Schüler lernen können, sich eine Orientierung parallel zur allgemeinen auch zur örtlichen religiös-kulturellen Landschaft zu verschaffen, und zugleich einen tieferen und sachlichen Einblick zu ihrer je eigenen Bindung an eine konkrete Ausformung ihrer religiösen-kirchlichen Zugehörigkeit gewinnen.

2. Dabei ist dieser RU daran orientiert, auf die Bedürfnisse von religiösen Gemeinschaften einzugehen, ohne dass sie (die Gemeinschaften) im öffentlichen Diskurs einer Schule ihre Ansichten so verbreiten dürfen, dass sie andere diskriminieren oder marginalisieren. Apologetik sollte keine Chance in einer öffentlichen Schule haben.

3. Die Stunde des RU kann nur dann einen für alle obligatorischen Charakter beanspruchen, wenn keine gesellschaftliche Gruppe Einwände geltend macht, dass durch den RU ihre Rechte auf Religionsfreiheit tangiert werden. Auch das Recht von einzelnen Individuen, sich vom RU abzumelden, sollte berücksichtigt werden. In diesem Fall, trägt der Staat mit seinen wissenschaftlichen Organen die Verantwortung für die Gestaltung des RU. Wünschenswert wäre hier, die Kooperation mit den konkreten Religionsgemeinschaften zu suchen, damit der angebotene RU eine breitere Basis der Akzeptanz in der Bevölkerung finden kann.

4. Jede Stunde eines RU, die eine konkrete Bindung an eine vorhandene Religionsgemeinschaft herstellt bzw. anstrebt, kann nur einen freiwilligen, wenn auch verbindlichen Charakter haben. Dies gilt auch für den Fall, dass die Glaubensgüter als Kulturgüter eines Landes präsentiert und offen – als religiöse Kulturbildung – interpretiert werden.

5. Für die Schüler, die aus welchen Gründen auch immer, einen konfessionellen RU nicht besuchen wollen/können, sollte vom Staat Ethik-Unterricht o. ä. angeboten werden.

6. Die Anmeldung bzw. Abmeldung vom RU sollte zu keinen konkreten ekklesiologischen Nachteilen oder negativen Konsequenzen für die betroffenen Angehörigen einer kirchlichen Gemeinschaft führen: Die Teilnahme am RU kann in keinem Fall als eine Ersatzbestätigung für die Zugehörigkeit zu einer Konfessionsfamilie geltend gemacht werden. Dies gilt in erster Linie für die christlichen, auch für die Orthodoxen Kirchen: Die Mitgliedschaft in einer orthodoxen Kirche wird eng in Verbindung mit dem sakramentalen Leben gesetzt und kann nicht abhängig von den obligatorischen Maßnahmen schulischer, finanzieller bzw. steueramtlicher oder sonstiger profaner Natur sein.

7. Ein konfessioneller RU ist kein Ersatz für Katechese und kann auch in einer öffentlichen Schule nicht als Katechese betrieben werden.[37] Das muss die Kirchen (und Religions-)Gemeinschaften dazu führen, ihre Lehrpläne und die Inhalte von Lehrbüchern so öffnen zu wollen, dass sie nach Möglichkeit für viele einladend wirken. Dadurch könnten sich auch Kommunikationsräume öffnen für einen gemischten – „ökumenischen" – Klassenunterricht. Auch die kirchlichen Gemeinschaften könnten davon profitieren: den Weg zu ihrer Einheit ebnen bzw. Verständnis für einander gewinnen und sich nach Lösungen ihrer offenen Fragen bemühen.

Die bisherige Erfahrung des Umgangs mit dem RU und zwar nicht nur in Griechenland, hat gezeigt, dass die Öffnung des Unterrichts, ohne seine konkrete Merkmale zu verlieren, auf eine breitere Akzeptanz von weiten Teilen der Bevölkerung hoffen kann. Wenn den Religionsgemeinschaften daran gelegen ist, von ihrem Glauben bei Menschen Zeugnis abzulegen, die sonst nicht die Gelegenheit hatten, einen tieferen Einblick zu konkreten Inhalten des Glaubens zu gewinnen – und das ist, wie die Erfahrung in Griechenland zeigt, die große Mehrheit der Bevölkerung, trotz der kulturellen Bindung des Landes zur Orthodoxie (oder vielleicht deshalb?) –, dann kann dies dem RU nur dann zugute kommen, wenn dies in jener Freiheit geschieht, zu der uns Christus befreit hat (Gal 5,1).

dung brauche ich hier nicht im Einzelnen ausführen.

37 Ich habe mich in diesem Beitrag nicht mit den Diskussionen über die Konfessionalität des RU bzw. über seinen katechetischen oder ökumenischen Charakter in Deutschland befasst, was nicht Thema dieses Beitrages war. Ich kann aber sehr gut erkennen, dass sowohl die Unterscheidung zwischen Katechese und konfessionellem RU konsequent und systematisch getroffen wird, als auch, wenn auch langsam und sehr vorsichtig, Räume der ökumenischen Kommunikation im Rahmen des RU geöffnet werden. Vgl. zum ersten die Beiträge im Heft von Herder Korrespondenz spezial (Okt. 2013): Glauben lehren? Zur Zukunft des Religionsunterrichts, insbesondere den Artikel von *Monika Scheidler:* Die große Versuchung. Zum Unterricht zwischen Katechese und Religionsunterricht, 31–36. Zum zweiten s. die Bereitschaft zur Kooperation, wie dies von der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in einem Grundsatzpapier von 1998 erklärt wurde. Die Öffnung von mehreren ökumenischen Räumen in der Schule, könnte u. a. einen enormen Beitrag zur Einheit der Kirchen leisten (vgl.

Das Global Ecumenical Theological Institute (GETI) – eine neue Initiative im Ökumenischen Rat der Kirchen

Am 8. November 2013 ist die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Busan/Südkorea zu Ende gegangen. Mehr als 3.500 Christen aus aller Welt waren zusammengekommen – davon über 800 Delegierte aus den derzeit 345 Mitgliedskirchen des ÖRK. Im Vorfeld waren unterschiedliche Stimmen zu hören gewesen: Von triumphalistischen Aussagen (die „Jubiläumsvollversammlung" als Höhepunkt in der Geschichte des ÖRK) bis hin zu fatalistischen Befürchtungen (dass diese *assembly* angesichts von massiven Haushaltskürzungen und vermeintlichem Bedeutungsverlust des ÖRK möglicherweise die letzte gewesen sein könnte). Beiden Tendenzen gemeinsam ist die Einschätzung, dass die ökumenische Bewegung, wie sie im ÖRK Gestalt angenommen hat, in eine Krise geraten ist, ja dass sie vor einem Wendepunkt steht. Inwieweit diese Meinung zutreffend ist, wird der Rezeptionsprozess in den kommenden Monaten und Jahren erweisen. In *einer* Hinsicht jedoch hat diese Vollversammlung auf jeden Fall Neuland beschritten, und deshalb soll hier davon berichtet werden: Begleitend zur *assembly* fand das *Global Ecumenical Theological Institute* (GETI) statt, ein Programm, das im ÖRK zur Förderung der theologischen Bildung und des ökumenischen Nachwuchses initiiert worden ist.

Die Frage nach der theologischen Bildung ist für die zukünftige Entwicklung des Christentums von herausragender Bedeutung. Der viel diskutierte *shift of christianity,* d. h. die Zunahme neuer, insbesondere charismatisch und evangelikal geprägter Formen des christlichen Glaubens im *Global South*, hat zur Folge, dass eine fundierte theologische Ausbildung für diese neu entstehenden „Christentümer" ein dringendes Desiderat ist. Mit den Worten einer GETI-Teilnehmerin aus Busan: „Es kann doch jeder eine Bibel kaufen und sich damit auf eine Apfelsinenkiste stellen und anfangen zu predigen – wir müssen etwas dafür tun, dass dabei der Zusammenhang mit der theologischen Tradition gefördert wird." Das gilt umso mehr, als viele der *emerging churches* anderen Konfessionen im Allgemeinen und der ökumenischen Bewegung im Besonderen kritisch bis ablehnend gegenüber stehen. Mit diesem Problem setzt sich die "*Magna Charta on Ecumenical Theological Education in the 21st Century"* auseinander,[1] sowie der *"Ecumenical Covenant on Theological Education".* Das letztere Dokument gehört zu jenen, die allen Teilnehmenden der *assembly* in ihrem Resource Book zugänglich gemacht wurden[2] – im Unterschied zu den meisten der dort veröffentlichten Texte fand das entsprechende Thema im Programm der Vollversammlung jedoch keinen prominenten Platz (je-

1 *Melisande Lorke/Dietrich Werner* (Hg.): Ecumenical Visions for the 21st Century. A Reader for Theological Education, WCC Publications, Genf 2013, 389–394.

2 Resource Book. World Council of Churches. 10th Assembly. Busan 2013, WCC Publications, Genf 2013, 113–123.

denfalls nicht in einer *plenary* session, sondern lediglich in einer der 21 *ecumenical conversations*). Zum Thema theologische Bildung hält die „Magna Charta" fest, dass es sich dabei um eine dringende Notwendigkeit handelt, dass sie im Hinblick auf den jeweiligen Kontext erfolgen muss, dass sie die Dimension des interreligiösen Dialogs mit einbeziehen sollte und dass sie die Dimension der geistlichen Ausbildung mit einschließt. Ökumenische Bildung wird dort folgendermaßen definiert und zusammengefasst: "Ecumenical learning is a process by which diverse groups and individuals well rooted in their own faith, traditions, cultures and contexts, are enabled to risk honest encounters with one another before God, as they study and struggle together in community, with personally relevant issues, in the light of the scriptures, the traditions of their faith, worship and global realities, resulting in communal action in faithfulness to God's intention for the unity of the church and humankind, and for justice, peace and integrity of creation."[3]

Diese "Magna Charta on Ecumenical Theological Education" ist im Kontext von ETE entstanden, des *Department on Ecumenical Theological Education* des ÖRK. Der Programmdirektor dieser Abteilung, Dietrich Werner, wollte es nicht dabei belassen, eine eindrucksvolle Programmatik zu formulieren, sondern hat sich darum bemüht, dieses Programm auch in die Tat umzusetzen. Zu diesem Zweck hat er das Global Ecumenical Theological Institute (GETI) ins Leben gerufen, das erstmals auf der Vollversammlung in Busan zusammengekommen ist. Die Mittel für dieses Projekt wurden nicht vom ÖRK zur Verfügung gestellt, sondern durch ein umfangreiches Sponsoren-Konzept eingeworben (wobei regionale Partner, Stiftungen, Missionswerke und einzelne Mitgliedskirchen des ÖRK beteiligt sind). „Institute" deutet in diesem Zusammenhang nicht auf die Verstetigung einer „Institution" hin, sondern es handelt sich um eine zeitlich befristete Fortbildungsmaßnahme auf dem Niveau von *higher education.* Solche *institutes* gibt es insbesondere im englischsprachigen Raum, auch im Bereich der Theologie – bislang jedoch nur regional begrenzt. Die neue und geniale Idee an GETI ist ein Doppeltes: ein solches *institute* auf *globaler* Ebene anzubieten und es parallel zu einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen durchzuführen. In dieser Form ist GETI ein völlig neuartiges Projekt ökumenischen Lernens, das zukunftsweisend ist und höchste Beachtung verdient. Etwa 160 Nachwuchs-Ökumeniker/innen aus aller Welt sind in Korea zusammengekommen, um miteinander ihre ökumenischen Erfahrungen zu teilen und sich mit der Zukunft des Christentums im 21. Jahrhundert auseinander zu setzen. Bei der Auswahl der Teilnehmenden wurde sorgfältig auf Ausgewogenheit im Hinblick auf Alter, Geschlecht, Herkunft u. a. geachtet, so dass ein breites Spektrum repräsentiert war. Zusätzlich wurde eine *faculty* aus ca. 20 Mitgliedern geschaffen, um die Teilnehmenden akademisch zu begleiten.

Das Programm begann bereits einige Tage vor Beginn der Vollversammlung in Seoul, wo die Teilnehmenden durch Vorträge und durch Seminare in kleinen Gruppen auf die Themen der *assembly* vorbereitet wurden und sich mit dem Gastland

3 *Magna Charta on Ecumenical Theological Education.* In: *Lorke/Werner:* Ecumenical Visions for the 21st Century, S. 391.

Korea und den dortigen ökumenischen Herausforderungen beschäftigt haben. Alle GETI-TeilnehmerInnen waren einer *seminar group* zugeordnet, die aus etwa zehn Personen bestand. In jeder *seminar group* war mindestens *ein* Student aus Südkorea, viele hatten Teilnehmer aus allen fünf Kontinenten versammelt – auf diese Weise wurden außerordentliche ökumenische Lernerfahrungen ermöglicht. Die *seminar groups* bleiben die ganze Zeit über konstant und haben sich täglich getroffen, auch später als die Gruppe nach Busan gereist ist, um an der Vollversammlung teilzunehmen. War das Programm schon zuvor anspruchsvoll und anstrengend gewesen, so wurde es nun für einige zur Überforderung, zusätzlich zu den vielfältigen Eindrücken und Impulsen von der Vollversammlung die wenigen Pausen mit Vorlesungen und Seminargruppen zu füllen. Nach drei randvoll ausgefüllten Tagen in Busan war das Wochenende mit seinem Besuchsprogramm in der Stadt Gwangju eine willkommene Abwechslung, um anschließend die zweite Woche der Vollversammlung mit neuer Kraft und wachsender Routine zu meistern.

GETI war (da waren sich alle Teilnehmenden am Ende der gemeinsam verbrachten zweieinhalb Wochen einig) *"a life-changing experience"*. Denn es war eine ganzheitliches Lernen, das vier verschiedene Ebenen ökumenischen Lernens miteinander verknüpft hat: (1) die interkonfessionelle Ebene (wobei auch christliche Strömungen vertreten waren, die bislang noch nicht im ÖRK repräsentiert sind); (2) interkontextuelles Lernen (vor allem durch die internationale Zusammensetzung der Gruppe); (3) *spiritual formation* (bezeichnend, dass es dafür keine rechte Entsprechung in der deutschen Sprache gibt! Jedenfalls gab es bei GETI tägliche gemeinsame Gebetszeiten, die von den Studierenden aus den verschiedensten Traditionen gestaltet worden sind); und (4) die institutionelle Ebene (indem Strukturelemente der Vollversammlung wahrgenommen und reflektiert werden konnten). Der ganzheitliche Ansatz, den GETI praktiziert, weiß sich den verschiedenen Strömungen verpflichtet, aus denen sich die ökumenische Bewegung speist (Mission, Gerechtigkeit, Einheit und Bildung) und versucht, diese Dimensionen miteinander zu verbinden anstatt sie gegeneinander auszuspielen. Weil dieses Konzept durchweg überzeugt, haben sich bereits Nachahmer gefunden: In Korea wurde zusätzlich ein KETI-Projekt aufgelegt (*Korean Ecumenical Theological Institute* – in diesem konfessionell so stark zerstrittenen Land eine sicherlich hilfreiche Initiative); weitere Folgeprojekte, z. B. in Ostasien und in Afrika, sind geplant.

Das GETI-Projekt bestand aus drei Phasen: In der *Vorphase* haben sich die Studierenden bereits miteinander vernetzt, wobei sie die „GETI-workgroup" der Internet-Platform GlobeTheoLib genutzt haben (angegliedert an GlobeEthicsNet). Dies ist eine innovative Verbindung von theologischer Forschung und IT-Technologie und zugleich ein alternativer Ansatz von weltweitem Wissenstransfer, denn GlobeTheoLib ist ein nichtkommerzieller Anbieter, welcher derzeit rund 1,5 Millionen Ressourcen als Volltext-Dokumente zur Verfügung stellt. Neben dem Bereich *library* gibt es noch die Bereiche *network* und *research* (wo auch die GETI-workgroup angesiedelt ist). Alle GETI-Teilnehmenden haben sich selbst, ihre Kirche und die ökumenischen Herausforderungen in ihrem Kontext schriftlich vorgestellt und den anderen Teilnehmenden in der workgroup zugänglich gemacht. Die *Kernphase* fand während der Tage in Südkorea statt – jetzt befindet sich das Projekt in der *Folge-*

phase, die von größter Bedeutung ist: Zum einen sind im Konzept von GETI verschiedene Maßnahmen verankert, die dazu dienen sollen, miteinander in Verbindung zu bleiben und die gemachten Erfahrungen zu verarbeiten und umzusetzen. So muss jeder GETI-Student ein final paper schreiben, um ein Zertifikat zu erhalten, für das er an seiner Universität „credit points" beantragen kann. Die GETI-workgroup bleibt dauerhaft erhalten; außerdem wurde eine facebook-Seite eingerichtet, auf der zahlreiche Bilder und Filme zu sehen sind (www.facebook.com/geti2013). Zwischen Studierenden und Lehrenden haben sich zahlreiche persönliche Kontakte entwickelt, die dazu beitragen werden, Personal für die Zukunft der ökumenischen Bewegung zu fördern (*christian leadership development*). Darüber hinaus sind aus dem Kreis der Studierenden heraus mehrere Initiativen entstanden, die darauf abzielen, das Erfolgsmodell GETI in Zukunft auszubauen. Es hat sich ein *student continuation committee* gebildet, das sich dafür einsetzten wird, ein Global Ecumenical Theological Institute auch bei zukünftigen Vollversammlungen des ÖRK und darüber hinaus bei allen Sitzungen des Zentralausschusses (die alle zwei Jahre stattfinden) zu ermöglichen. Weil das GETI-Projekt auch bei den TeilnehmerInnen der Vollversammlung großes Interesse gefunden hat, wurde auf dem letzten *buisiness plenary* kurz vor dem Ende der Vollversammlung in den Report des Programme Guidelines Committee folgender Zusatz aufgenommen: „The assembly asks the Central Committee to invite for a Round-Table-Meeting immediately after this Assembly, inviting representatives of GETI, of the Ecumenical Institute Bossey, and of key Universities in the field of Ecumenical Theology in order to establish a new network in Ecumenical Formation." Dieser Vorschlag wurde von dem EKD-Delegierten Prof. Dr. Fernando Enns eingebracht und vom Plenum im Konsens angenommen. Damit gibt es nun einen offiziellen Auftrag von Seiten der Vollversammlung an das Zentralkommittee, über eine Fortsetzung des GETI-Projekts und die Zukunft der ökumenischen Bildung zu beraten.

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.)

Blitzlichter aus Busan

Erfahrungen von zwei jungen Teilnehmenden der Schweizer Delegation an der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Wachen und Träumen

Es ist über zwanzig Stunden her, seit wir in Bern abgereist sind. Irgendwo über Russland ist das Zeitgefühl verloren gegangen. Jetzt stehen wir in der zugigen Ankunftshalle. Mehrere Dutzend weitere Teilnehmende aus aller Welt sind zu dieser späten Stunde in Busan gelandet und warten ebenfalls auf den Transfer zu ihren Hotels. Obwohl die Erschöpfung nach der langen Reise bei allen deutlich spürbar ist, liegt auch Aufregung und Erwartung in der Luft. Kontakte werden geknüpft, "where are you from?" und "how long have you been travelling?" öffnen erste Türen. Immer wieder strahlen Menschen einander an und fallen sich um den Hals – "o my God, it is so good to see you!" – sie kennen sich von früheren ökumenischen Treffen. Endlich kommt der Bus. Wir lassen uns in die Plüschsessel fallen. Draußen zieht die Großstadt vorbei, Wachen und Träumen gehen ineinander über. Was erwartet uns hier? Eine theologische Tagung? Ein Kulturschock? Die Erfahrung ganz anderer Formen der Spiritualität? Oder alles miteinander?

Jugend verbindet

„Wir sind nicht die Zukunft der Kirchen, wir sind Teil von deren Gegenwart!" Darin sind wir, die rund 150 Teilnehmer der Jugendvorkonferenz in Busan uns einig. Wir jungen Ökumeniker/innen kommen zwei Tage vor Beginn der Vollversammlung zusammen, um einander kennenzulernen, um die rund 40 jungen Delegierten in ihre verantwortungsvolle Aufgabe einzuführen und um über Migration, ökologische Gerechtigkeit und Versöhnung zu diskutieren.

Wir sprechen über neue Möglichkeiten für ökumenische Arbeit junger Erwachsener. Die altgediente Kommissionsarbeit entspricht unserer Generation nicht mehr: Wir sind nicht sesshaft und weniger bereit, langfristige Verpflichtungen eingehen. Wie wäre es also mit einem Ecumenical App, um Gebete, Texte, Ideen, Musik auszutauschen? Innerhalb von Sekunden rund um den Globus.

Jugend verbindet. So herrscht eine lockere aber energiegeladene Stimmung, welche in der Abschlussparty mit Tanz, Musik, Sprachen und Geschichten aus allen Winkeln der Erde kulminiert.

Persönliche Geschichten

Im Mittelpunkt der Frauenvorkonferenz stehen persönliche Geschichten. Es sind Geschichten, in denen Verzweiflung und Hoffnung manchmal fast unerträglich nahe beieiander liegen. Da erzählen Afrikanerinnen, Asiatinnen und Südamerikanerinnen von Ungerechtigkeit und Gewalt, von Menschenhandel, Ausbeutung, Kriegen, Vergewaltigungen. Eine Frau betet laut, weint und schreit, Gott möge sich der Frauen und Kinder erbarmen, die verschleppt, verkauft und in Bordellen und Gogo-Bars festgehalten werden. Ihr Schmerz und der Schmerz all der anderen Christinnen aus Afrika, Asien, aus dem Nahen Osten, aus Südamerika und dem Pazifik, reißt mich mit, überfordert mich. Die Visionen von Frieden und Gerechtigkeit erscheinen neben dem Elend flach und farblos.

Doch es sind auch Geschichten von großem Engagement und von Aufbruch: Die Kraft, die eine afrikanische Pastorin ausstrahlt, wenn sie erzählt, wie sie sich mit ihrer Kirche im Kampf gegen HIV einsetzt, beeindruckt. Ebenso die Vehemenz, mit der sich eine junge Inderin für die Rechte der Schwächsten in der Gesellschaft einsetzt. Die Hartnäckigkeit, mit der Frauen auf der ganzen Welt um ihren Platz in der Gesellschaft und der Kirche kämpfen, lässt keinen Zweifel: “Every issue is a women’s issue.”

Oben ankommen?

Vivaldis Frühling erklingt in schrillem digitalem Ton. Die Metro fährt ein. Eine Flutwelle von Menschen ergießt sich aus den Türen. Emsig schlüpfen die Wartenden hinein. Die Fahrt geht los. Um uns elegant gekleidete Businessmänner, junge Frauen mit pinken Accessoires im Hello Kitty Style, alte runzlige Menschen. Alle schweigen. Sprechen ist nicht mehr nötig, denn die meisten sind mit ihrem Samsung Smart Phone beschäftigt. Die Fahrt nach Hause dauert nicht lange. Bald schon heißt es: “Next stop Haeundae”. Die Metrostation ist ein fast unüberblickbares Labyrinth von unterirdischen Gängen mit mindestens zehn Ausgängen. Wir überwinden mehrere Etagen bis wir oben ankommen. Oben ankommen? Beileibe nicht. Über uns erheben sich nun Glastürme mit bis zu 80 Stockwerken. Oben und unten werden in dieser Stadt relativ. Die Straßenschluchten sind gesäumt von neonfarbenen blinkenden Leuchtreklamen. Überall durchdringend piepsende Klingeltöne. Dazwischen Restaurants, wo Menschen Schweinebauch grillieren und Reisschnaps trinken. Oasen der Gemütlichkeit. Oasen der Menschlichkeit.

Pilgerschaft zu Gerechtigkeit und Frieden

Die 10. Vollversammlung des ÖRK beginnt mit einem Gongschlag. 3.000 Menschen haben sich zum Eröffnungsgottesdienst in der riesigen Worship-Halle versammelt. Die farbig beleuchtete Bühne erinnert eher an ein Konzert internationaler Popstars denn an einen Gottesdienst. Wir feiern im Namen des dreieinigen Gottes.

Der vierzigköpfige koreanische Chor beginnt engelsgleich zu singen. Jetzt kommt der Moment, an dem wir uns selber feiern, unser Miteinander zelebrieren könnten. Doch anstatt mit schönen Worten beginnt der Eröffnungsgottesdienst mit Schuldbekenntnissen und Klagen aus der ganzen Welt. „Innerhalb der Gemeinschaften haben die Mächtigen die Schwächeren vergewaltigt," klagt Afrika. Die Karibik und Südamerika bringen ihren Schmerz über Drogenhandel, Totschlag und Bandenkriminalität vor Gott. Und Asien betet: „Verwandle unsere Gier nach Konsum in ein Verlangen nach Miteinanderteilen." Wir bitten gemeinsam: „Gott des Lebens, leite und tröste uns auf unserer Pilgerschaft zu Gerechtigkeit und Frieden."

Quer durcheinander

Buntes Treiben herrscht in der Wandelhalle des größten Konferenzzentrums Asiens, Bexco. Massen von Menschen sind von A nach B unterwegs, quer durcheinander oder im Gleichstrom, je nach bevorstehendem Programmteil. Mittendrin der rosarot gewandete Mar-Thoma Bischof aus Indien Hand in Hand mit seinem persönlichen Berater. Afrikanerinnen in ihren bunten Gewändern laut lachend. Junge Männer von den Pazifikinseln in ihren typischen schwarzen Röcken und blumigen Hawaii-Hemden. Eine nordländische lutherische Pfarrerin mit Priesterkragen im Stechschritt. Koreaner im schwarzen Anzug mit Krawatte und polierten Lackschuhen.

Es ist ein Leichtes, mit diesen Menschen ins Gespräch zu kommen, eine tiefer gehende Diskussion zu führen, ist schwieriger. Die wichtigen Leute möchten gerne mit andern wichtigen Leuten sprechen. Und die weniger wichtigen Leute möchten auch gerne mit den wichtigen Leuten sprechen. Jeder versucht, so viele Visitenkarten und Kontakte wie möglich zu ergattern – vergleichbar mit dem Panini-Bildchen-Sammeln vor einer Fußballweltmeisterschaft.

Talova

„Und sie wurden alle erfüllt von Heiligem Geist und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie der Geist es ihnen eingab" (Apg 2,4). Heute Morgen treffen wir uns in unserer Bible Study Group, um den Bibeltext vom Pfingstwunder auszulegen. Wir, Samoaner, Australier, Inder, Engländer, Nigerianer, Tuvaluer, Schweizer, sprechen über die Geschichte von Parthern, Medern, Elamitern, Mesopotamiern, Kappadokiern, welche sich wie durch ein Wunder verstehen. Die Verbindung vom heutigen Busan zum damaligen Jerusalem liegt auf der Hand.

Selten zuvor habe ich so tief in einen biblischen Text hineingeschaut. Unter der Oberfläche der Buchstaben eröffnet sich uns eine bunte Welt von Interpretationen und persönlichen Erfahrungen.

„Talova" wird uns zum Schlüsselwort. Es heißt auf Samoanisch „guten Tag" und bedeutet zugleich „Frieden": Wenn sich Menschen in Frieden und im Vertrauen auf den Heiligen Geist begegnen, dürfen sie auch heute noch mit Pfingstwundern rechnen.

Go home!

Schon seit unserer Ankunft in Busan steht ein Koreaner mittleren Alters vor dem Konferenzzentrum, er hat zwei Bibeln in der Hand und schreit ganz außer sich: "Go home! Go home!" Im Lauf der Woche hat er auf Koreanisch umgestellt, seine Stimme wird täglich heiserer, aber immer ist er da. Und er ist nicht allein: In unterschiedlich großen Gruppen protestieren evangelikale Koreanerinnen und Koreaner gegen den ÖRK, den sie offenbar als kommunistische Organisation verstehen, gegen ökumenischen und interreligiösen Dialog und gegen die „Unterstützung der Homosexualität". Sie irritieren, diese Demonstranten, die auf ihren bunten T-Shirts das Emblem ihrer jeweiligen Kirche tragen und lächelnd in Zweierreihen Parolen skandieren.

Landschaft des Weltchristentums

In unserer Ecumenical Conversation sprechen wir an vier Nachmittagen über das Thema "Called to be one. New ecumenical landscapes". Themen sind die sich verändernde Landschaft des Weltchristentums; die Verschiebung des Schwerpunktes des Weltchristentums Richtung Süden und Osten; das enorme Wachstum der pfingstlerischen und neocharismatischen Kirchen in Afrika und Lateinamerika; der Anbruch des nach-konfessionellen Zeitalters, in dem sich gerade junge Menschen nicht länger als Methodisten, Lutheraner oder Anglikaner sehen, sondern als Christen. Diese und weitere Faktoren prägen das heutige Bild unserer Religion.

Das Problem dieser Treffen ist, dass hier mit 150 Teilnehmenden in einem viel zu großen Raum kaum Dialog entstehen kann. Wer etwas sagen will, muss vor einem der Mikrophone Schlange stehen und bis er an der Reihe ist, passt sein Beitrag schon lange nicht mehr zum aktuellen Gesprächsthema.

Rolls Royce in der Eingangshalle

In der überdimensionierten Hotellobby steht eine mädchenhaft feine Koreanerin auf High Heels vor einem Mikrophon. Etwas verloren wirkt sie, als sie auf kitschige Weise Eric Claptons "Tears in Heaven" singt. Hinter der Sängerin ein unbedientes, selbstständiges Keyboard im Flügelgewand. Vor ihr einige graumelierte Männer im Anzug beim Kaffee. Wenige Meter neben ihr ein Rolls Royce, der als Anschauungsobjekt die vergoldete Eingangshalle des Grandhotel Haeundae schmückt. In diese Scheinwelt ist die Schweizer Delegation für die Dauer der Vollversammlung einquartiert worden. Ungefragt. Wer reich ist, muss sich Luxus gefallen lassen. Erschreckend nur, wie rasch man sich daran gewöhnt, in einem Fünf-Sterne-Hotel zu residieren.

Zweifel

Die Tage sind lang, die Nächte kurz, das Programm intensiv. Mit der Müdigkeit kommen die Zweifel. Es fühlt sich falsch an, zwischen zwei Langstreckenflügen über Klimawandel zu sprechen. Es fühlt sich auch falsch an, über Gerechtigkeit und Frieden zu sprechen und sich abends mit dem Taxi zurück ins Fünf-Sterne-Hotel chauffieren zu lassen. Was tun wir hier eigentlich? Wie sollen wir einander je näher kommen, wenn wir die gleichen Begriffe verwenden und oft so verschiedene Dinge meinen? Was taugt eine gemeinsame Vision, wenn das Gemeinsame daran möglicherweise nur das Wort ist, welches wir für sie brauchen? Ist eine Organisation dieser Größenordnung überhaupt entscheidungsfähig? Und ist es letztlich in der Ökumene nicht ähnlich wie in der Liebe: Wer will, findet Wege, wer nicht will, findet Gründe?

Ökumenische Hoffnung

Erst der zweite Taxifahrer versteht, wo wir hinwollen und bringt uns zu der Orthodoxen Kirche. Das Gebäude ist zugleich Kirchgemeindehaus, Bibliothek, Unterrichtsort und Kinderhort, der Kirchenraum ist im obersten der drei Stockwerke eingerichtet. Als wir ankommen, hat die Liturgie gerade begonnen. Noch sind die meisten Bänke leer. Die Luft ist weihrauchschwer, die Wände sind reich bemalt – fast wähnte man sich in einer neueren griechisch-orthodoxen Kirche. Doch die Namen der Heiligen sind in koreanischen Schriftzeichen gemalt. Der Prieser betet auf Koreanisch, ein Frauenchor singt Responsorien und Psalmodien. Die Liturgie fühlt sich gleichzeitig fremd und vertraut an. Nach und nach treffen Teilnehmende der Vollversammlung ein: Orthodoxe Griechen, Serben, Bulgaren, Rumänen, dann auch Armenier, Syrer und Kopten. Sie alle, Orthodoxe und Orientalen, feiern heute zusammen Gottesdienst – ein starkes Zeichen ökumenischer Hoffnung.

Richtung Westen

„Korean Style Dinner?“ fragt die Stewardess, und wir antworten ohne zu Zögern mit Ja. Unter uns ist durch den Dunst die mongolische Steppe auszumachen. Zusammen mit den Schweizerinnen und Schweizern fliegen wir Richtung Westen. In unseren Köpfen wirbeln die Eindrücke der letzten beiden Wochen wild durcheinander. Wir haben das Christentum auf farbige, überraschende und herausfordernde Weise kennen gelernt. Im Gepäck haben wir Texte, Lieder und Ideen, die wir in eigenen Gottesdiensten umsetzen wollen. Manche der neu geknüpften Kontakte werden die Konferenz bestimmt überdauern.

In den langen Stunden im Flugzeug beschäftigt uns eine Frage besonders: Was ist es eigentlich, das die Mitgliedskirchen des ÖRK eint? Was ist es, das sie trennt? Halten uns unterschiedliche theologische Überzeugungen von der Einheit ab? Oder sind es vielmehr unsere Kulturen, die sich so stark voneinander unterscheiden,

dass die Verständigung schwierig wird? In Busan ist uns klar geworden, wie groß, vielfältig und manchmal fremd die christliche Welt ist. Aber vielleicht ist dies die größte Bereicherung und der erste Schritt zu mehr Einheit, mehr Gerechtigkeit und mehr Frieden: Zu erkennen, wie bedingt die eigene Perspektive, die eigenen Fragen und Antworten sind. Zu lernen, sich selber nicht allzu wichtig zu nehmen.

Nadine Heimlicher und Daniel Infanger

(Nadja Heimlicher [MTh, Vikarin] und Daniel Infanger [MTh, Vikar] begleiteten die Schweizer Delegation als Teilnehmende an der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen [ÖRK] in Busan.)

Gott des LEBENS, weise uns den (Pilger-)WEG zu Gerechtigkeit und Frieden!

Bericht von der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 29. Oktober bis 8. November in Busan, Republik Korea

1. Eindrücke

Die neun Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen seit seiner Gründung sind je in ihrer Weise Zeichen ihrer Zeit und Zeitansage gewesen:

- von der Verarbeitung der Kriegserfahrung des Zweiten Weltkriegs 1948 in Amsterdam
- über die Aufnahme der nationalen und gesellschaftlichen Befreiungsbewegungen 1968 in Uppsala,
- von der Inspiration der Bewegungen zur Überwindung der Ost-West-Blockkonfrontation und der Nord-Süd-Spaltung im Konziliaren Prozess in Vancouver 1983
- bis hin zur kontroversen Aufnahme der Globalisierungskritik 2006 in Porto Alegre, der Stadt der Weltsozialforen.

Parallel dazu wurden jeweils theologische Tendenzen wie Entwicklungen in den Kirchen der Ökumene aufgenommen, von der Christozentrik im Gefolge der dialektischen Theologie bis hin zur „Entdeckung" des Heiligen Geistes seit der Vollversammlung in Canberra 1991, und von der Vertiefung der Gemeinschaft zwischen historischem Protestantismus und Orthodoxie seit 1961 zur Annäherung an die römisch-katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Begegnung mit den Pfingstkirchen seit den 90er Jahren.

Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden – wie könnte dieses Vollversammlungsthema also im Jahr 2013 Gestalt gewonnen haben und wofür könnte vor diesem Hintergrund die 10. Vollversammlung des Weltkirchenrats in Busan einmal stehen?

Die Atmosphäre der Vollversammlung war geprägt durch den Tagungsort, die Hafenstadt und Wirtschaftsmetropole Busan am südöstlichen Ende der koreanischen Halbinsel. Vielen Teilnehmenden war ihr Name vermutlich vor der Einladung zur Vollversammlung unbekannt. Mit 3,7 Millionen Einwohner und einer zahllos erscheinenden Menge von Wohn- und Geschäftshochhäusern, die in den letzten wenigen Jahrzehnten entstanden sind und weiter entstehen, einer hochmodernen U-Bahn mit Fahrgästen, die fast ausnahmslos mit ihren Smartphones hantieren, dem größten Kaufhaus der Welt Shinsegae und anderem mehr zeigte sie ein Land und einen Kontinent, dessen Kraft, Lebendigkeit und rasante Entwicklung – bei allen Anfragen daran – wahrscheinlich noch nicht wirklich im europäischen Bewusstsein angekommen sind.

Dazu gehörten das hochmoderne und funktionale Messezentrum BEXCO, in dem die Vollversammlung weitgehend stattfand, mit drei großen Messehallen für Gottesdienste (Andachten), Geschäftssitzungen und Begegnungsorten an Messeständen sowie einem riesigen Konzert- und Veranstaltungsauditorium für die thematischen Plena.

Das Gesicht der koreanischen Gastgebenden war Kim Sam Whan, der Hauptpastor der Myung-Sung-Gemeinde in Seoul und Vorsitzender des koreanischen Organisationskomitees. Nach etwa über 200-jähriger Präsenz der römisch-katholischen Kirche und etwa 130 Jahren protestantischer Mission ist das Christentum mit dem Buddhismus die prägende religiöse Kraft im Land. Dazu trugen das Engagement im Befreiungskampf gegen die japanische Besatzung 1910–1945 und später die Verbundenheit mit der enormen wirtschaftlichen Entwicklung bei. Die Myung-Sung-Gemeinde ist nach eigenen Aussagen mit etwa 40.000 Gottesdienstbesucherinnen und Besuchern am Wochenende die größte presbyterianische Gemeinde im Land. Es gibt allerdings mindestens einige wenige vergleichbare oder noch größere Gemeinden in anderen Kirchen, insbesondere die ebenfalls an der Vorbereitung beteiligte pfingstlerische Yoido Full Gospel Church, möglicherweise die größte christliche Einzelkirchengemeinde der Welt.

Das Organisationskomitee scheute in Zusammenarbeit mit dem kleinen Stab des ÖRK keine Mühen, um einen technisch perfekten Ablauf der Vollversammlung zu garantieren, was auch gelang, und das koreanische Organisationtalent unter Beweis stellte.

Dieser funktionierende äußere Rahmen war sicher eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Teilnehmenden sich auch im Verlauf der Vollversammlung kooperativ und miteinander fast durchgehend gesprächsbereit zeigten. Zwar versuchte das enfant terrible der ökumenischen Bewegung, der russisch-orthodoxe Auslandsbischof Hilarion, eine Frontbildung entlang von unzweifelhaft bestehenden Unterschieden in Auffassungen zur Sexual- und Familienethik zwischen konservativeren Kirchen (im „Osten“ und im „Süden“) und liberaleren Kirchen (im „Westen“ und im „Norden“) voranzutreiben. Aber seine Mühen liefen ins Leere, als andere orthodoxe Teilnehmende bei aller Kritik die Notwendigkeit des Gesprächs betonten und auch an solchen Gesprächen teilnahmen.

So entstand eine Atmosphäre, die auf einen jüngeren deutschen Teilnehmer den Eindruck machte, dass hierarchische Unterschiede zwischen den zahlreich anwesenden Vertreterinnen und Vertretern von kirchlichen Hierarchien und den übrigen Teilnehmenden aus den weltweiten Ortskirchen und verschiedensten kirchlichen Organisationen und Netzwerken im Gespräch kaum eine Rolle spielten.

Die trotzdem vorhandene inhaltliche Spannweite der vertretenen Positionen in der Vollversammlung ist aber gut ablesbar in der Spannung zwischen den Predigten in den Eröffnungs- und Abschlussgottesandachten (hier gilt weiter die ökumenische Nomenklatur, die sich nach der Krise der 90er Jahre ergab und in der nicht von Gottesdiensten gesprochen werden soll, weil die gemeinsamen Andachten aus orthodoxer Sicht nicht die Kriterien für einen vollwertigen Gottesdienst erfüllen):

Karekin II., der leitende Geistliche der armenisch-orthodoxen Kirche, führte zu Beginn in seiner Predigt zum Vollversammlungsthema aus, dass der Weg zu Ge-

rechtigkeit und Frieden über die Bewahrung des traditionellen christlichen Familienbildes und die christliche Erziehung läuft. Dabei kommt es auf die Präsenz der Kirche im öffentlichen Bildungssystem an, die der Staat garantieren soll. Im Hintergrund schien weiterhin die Vorstellung eines christlichen Staatswesens zu stehen, wie es in Armenien bereits im 3. Jahrhundert eingeführt wurde. Die Frage nach der Rolle von Menschen anderer Religionen oder auch nur von unterschiedlichen Kirchen spielte dabei keine nennenswerte Rolle.

Demgegenüber predigte im Abschlussgottesdienst der anglikanische Geistliche Vater Michael Lapsley aus Südafrika. Er verlor 1990 bei einem Briefbombenanschlag des damaligen südafrikanischen Geheimdienstes beide Hände und ein Auge. Im Mittelpunkt seiner Predigt stand der Gedanke der ökumenischen Bewegung als einer inklusiven Gemeinschaft. Durch das eigene Ringen um Gemeinschaft und Versöhnung zwischen bisherigen Gegnern und um die Einbeziehung von bisher Ausgegrenzten können die Kirchen als solche Gemeinschaft Zeichen und Werkzeug der Heilung in der Welt sein. Dazu gehörte bei Lapsley auch eine persönlich vorgetragene Bitte um Entschuldigung an Menschen, denen wegen ihrer Sexualität von den Kirchen Schmerz zugefügt worden ist.

Damit nahm er den Duktus der Vollversammlung auf: Einheit nicht als Ergebnis von Übereinstimmungen in der Dogmatik, sondern als Gemeinschaft im Gespräch zwischen oft sehr unterschiedlichen Weggefährten. Das sei als These vorangestellt: Die Vollversammlung 2013 könnte der Beginn eines neuen ökumenischen Weges sein, bei dem der eigene konkrete Einsatz der Gemeinschaft der Kirchen für das Leben im Mittelpunkt steht. Dieser Einsatz geht aus einem Gespräch auf Augenhöhe hervor, in dem zunehmend echte Offenheit möglich ist, und er zeigt sich vor allem in der Inklusivität und Beziehungsfähigkeit der Kirchen in ihrem eigenen Leben. (Beide Predigten sind wie zahlreiche andere Dokumente im Internet auf der Seite http://wcc2013.info nachzulesen und teils auch ins Deutsche übersetzt! Dort gibt es auch schöne Bilder. Dieser Bericht greift an verschiedenen Stellen auf diese Webseite zurück.)

2. Hintergrunddokumente

Nicht alles, was die Vollversammlung prägte, war auch ausdrücklich Gegenstand der Beratung und Beschlussfassung. Vielmehr nahm sie die Arbeit des ÖRKs und seiner Organe in der Zeit seit der letzten Vollversammlung 2006 auf, stellte sie der versammelten Gemeinschaft der Kirchen (und darüber hinaus) vor und versuchte sie ihnen nahezubringen und wollte dann Wege zur weiteren Arbeit damit entwickeln. Ohne diese Dokumente ist die Versammlung nicht zu verstehen. Deswegen seien die wichtigsten genannt:

Mit der Studie *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision (The Church ? Towards a Common Vision)* führen der ÖRK und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) den Beratungsprozess weiter, aus dem 1982 die Lima-Erklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt hervorgegangen ist und nehmen die eigenen ökumenischen Studienprozesse sowie verschiedene bi-

laterale Dialoge zwischen Kirchen auf. Die Studie versucht, als Konvergenzdokument Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchen zu beschreiben, indem sie gemeinsame Fragestellungen und Kriterien herausarbeitet, unterschiedliche Antworten zugrunde legt, und dann einerseits die Unterschiede wertschätzend erklärt und gleichzeitig Fragen für das weitere Gespräch formuliert. Die Kirchen sind um Reaktionen bis 2015 gebeten.

Die vom Zentralausschuss im September 2012 angenommene neue Erklärung zu Mission und Evangelisation *Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes,* die von der Kommission für Weltmission und Evangelisation erarbeitet wurde, gilt ebenfalls als wichtigstes Dokument in diesem Zusammenhang seit der vorigen Missionserklärung vor dreißig Jahren. Sie stellt die Mission und Evangelisation der Kirche in den Kontext der *missio Dei* als der Mission des dreieinigen Gottes. Dabei steht die Mission des Geistes im Mittelpunkt, die das Leben der ganzen Schöpfung erhält und fördert und in das Fest des Lebens mündet. Diese Förderung geschieht besonders, wo an den Rändern Heilung geschieht. Von den Rändern her lässt sich am Besten erkennen, wodurch das Leben eingeschränkt und beschädigt wird und worin also die Herausforderungen für die Mission bestehen. Andererseits wirkt der Geist bereits in der ganzen Schöpfung, so dass die christlichen Antworten auf die Herausforderungen immer im Respekt vor und im Dialog und der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und auch mit anderen in den jeweiligen Kontexten der vorhandenen Kulturen formuliert werden müssen.

Ergänzend zur Erklärung zu Mission und Evangelisation hatte der ÖRK 2011 gemeinsam mit dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen und der Weltweiten Evangelischen Allianz das Dokument *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex* veröffentlicht, das die Prinzipien des Respekts vor anderen Kulturen und des Dialogs als Grundlagen jeder missionarischen Tätigkeit benannte.

Die grundlegenden inhaltlichen Dokumente zu den im Vollversammlungsthema aufgenommenen Themen Gerechtigkeit und Frieden waren schließlich einerseits der *Ökumenische Aufruf zum gerechten Frieden* als Grundlagentext, der aus der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt und insbesondere der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation hervorgegangen war. Darin wird der „gerechte Frieden" einerseits in den vier Dimensionen des Friedens in der Gemeinschaft, des Friedens zwischen den Völkern, des Friedens in der Wirtschaft und des Friedens mit der Schöpfung ausgeführt und andererseits als kontinuierlicher Prozess des Ausgleichs von Ungerechtigkeiten im selbstlosen Einsatz für die Ausgegrenzten in der Nachfolge Jesu dargestellt. Der Ökumenische Aufruf wurde ergänzt durch das differenzierte Studienbuch *Just Peace Companion* mit Überlegungen zu den aktuellen Themen der menschlichen Sicherheit und Schutzpflicht der internationalen Gemeinschaft für bedrohte Bevölkerungsgruppen (*responsibility to protect*).

Der Studienprozess *Poverty, Wealth and Ecology* in der Nachfolge des „Agape-Prozesses" für eine alternative Globalisierung im Dienste von Menschen und Erde hatte seinerseits das Dokument *Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle: ein Aufruf zum Handeln* hervorgebracht, das der Zentralausschuss im September 2013 verabschiedete. Er berührt sich inhaltlich mit dem Thema „Friede in

der Wirtschaft“ des Aufrufs zum gerechten Frieden und verbindet das Thema der Wirtschaft des Lebens mit dem Thema der Klimagerechtigkeit. Aus ihm stammt schließlich der Aufruf, von der Vollversammlung in Busan bis zur nächsten Vollversammlung einen gemeinsamen Prozess zu initiieren, der die Fragen zum Thema „Ökonomie des Lebens – Leben für Gottes Gerechtigkeit in der Schöpfung [Gerechtigkeit und Frieden für alle]“ in den Mittelpunkt stellt. Diese Formulierung nahm die gerade auch aus dem deutschen Raum kommenden Initiativen für einen „Pilgerweg für Klimagerechtigkeit“ auf.

3. Ablauf

Die Vollversammlung des ÖRK vereint verschiedene Funktionen: sie ist einerseits das höchste Verfassungsorgan des Ökumenischen Rates, das wichtige und komplexe inhaltliche und organisatorische Weichenstellungen vollziehen muss.

Andererseits ist sie selbst der Vollzug der Gemeinschaft der Kirchen und der vielfältigen mit der ökumenischen Gemeinschaft verbundenen Organisationen. Daher umfasste die Vollversammlung zahlreiche verschiedene Veranstaltungsformen, die in einer ausgefeilten Choreografie miteinander verzahnt werden mussten. Die Veranstaltungen im Einzelnen:

a) Gottesdienste/Andachten

Bereits oben angesprochen wurden der Eröffnungs- und Schlussgottesdienst, wobei die Predigt im Schlussgottesdienst einen deutlichen Höhepunkt darstellte. *The arc of history is long, but it bends towards justice* – der Ausspruch Martin Luther Kings über den Spannungsbogen der Geschichte galt somit auch für den Spannungsbogen der Vollversammlung, die mit einem Ausrufezeichen für inklusive Gemeinschaften endete.

Eingeschränkt wurde die Freude daran durch den Auftritt von zwei Störern, die sich blitzartig auf die Bühne bewegten und dort durch den massiven Einsatz von Sicherheitskräften unter Kontrolle gebracht wurden – ein unschöner Einsatz von körperlicher Gewalt, der aber auch das unterschiedliche Erleben von Delegierten aufzeigt. Während europäische Delegierte aus relativ friedlichen Gesellschaften die Störung weniger dramatisch erlebten, hatten Delegierte aus gewalttätigeren Kontexten sofort die Befürchtung, die Störer würden ggf. auch mit Waffen Gewalt gegen die Versammlungsteilnehmenden ausüben.

Ansonsten war in den Andachten eine Vielzahl von konfessionellen Traditionen zu erleben, die zum Teil auch bei lautstarken pfingstlerischen Gebeten befremdlich wirkten. Höhepunkte waren dagegen symbolische Handlungen wie eine orthodox-koreanische Artoklasie mit Reisbrot oder die Fußwaschung, die Generalsekretär Tveit mit drei anderen an vier Stewards in der Morgenandacht des Abschlusstages vollzogen.

b) Bibelarbeiten

Wie bei vergangenen Vollversammlungen bildeten die morgendlichen Bibelarbeiten einen festen Bezugspunkt im Tagesablauf.

c) Grußworte

Die sonst wenig geliebte Gattung der Grußworte gewann während der Vollversammlung eine große und positive Bedeutung. Jeweils zu Beginn der sechs thematischen Plenarsitzungen gab es eine Reihe Grußworte, zum großen Teil nicht von Vertretern von Mitgliedskirchen, sondern von Organisationen, zu denen der ÖRK Beziehungen unterhält bzw. in den letzten Jahren aufgebaut hat.

In der Internetpräsenz des ÖRK sind 21 Grußworte aufzufinden, darunter vom Lutherischen Weltbund, der ACT-Alliance, des Global Christian Forum von Pfingstkirchen und Mitgliedern des ÖRK, der Weltweiten Evangelischen Allianz, des Lausanner Komitees für Weltevangelisation, der Pentecostal World Fellowship, des Allafrikanischen Kirchenrates, der Fokolar-Bewegung, der Gemeinschaft Sant'Egidio, des muslimischen Vertreters der Asiatischen Konferenz der Religion für den Frieden, des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen usw. usf. – und schließlich auch vom Erzbischof von Canterbury, Justin Welby, dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus (per Video) und dem römisch-katholischen Papst Franziskus, überbracht durch den Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch.

Dabei waren die Grußworte in ihrer Mehrzahl inhaltsreich und bewegend, wie das Bekenntnis des jüdischen Vertreters zur Zwei-Staaten-Lösung in Palästina, und zeigten gewachsene Beziehungen und Vertrauen zwischen weltweiten religiösen Akteuren, die teilweise vor nicht allzu langer Zeit nicht miteinander gesprächsfähig gewesen wären.

Gegenüber der von einem Teilnehmer in einem Workshop befürchteten „Ökumene der Verfolgung", wenn sich fundamentalistische oder reaktionäre Gruppen zusammentun, um ggf. gemeinsam mit autoritären Regierungen Dritte, v. a. Minderheiten, auszugrenzen, zeigte sich hier ein Netzwerk der Kooperation, das im Falle von Krisen gesprächs- und vielleicht sogar handlungsfähig sein kann.

d) Thematische Plena

Auf sechs thematischen Plenen wurden die Inhalte der Arbeit des ÖRK in teils unterhaltsamer, teils anrührender Weise pädagogisch inszeniert und vorgestellt. Dabei ging es kaum um kontroverse Diskussionen, sondern eher um ein Ausloten der verschiedenen Aspekte des jeweiligen Themas. Dabei kamen gleichzeitig teils charismatische ökumenische Persönlichkeiten zum Zuge, von denen nur einige schlaglichtartig genannt sein sollen:

Beim Plenum zum Vollversammlungsthema „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" sprachen u. a. der Direktor des UNAIDS-Programms der Vereinten Nationen, Michel Sidibe, der in den Kirchen „Barrikaden gegen Ausgrenzung" sehen wollte, und der frühere anglikanische Erzbischof von Sri Lanka, Duleep de Chickera.

Das Asien-Plenum gestalteten ausschließlich Frauen, darunter die philippinische Pastorin Conny Sema Mella und die indische Missionsärztin Deepanna Choudrie, die von dem Ringen um die Lebensmöglichkeiten für ein siamesisches Zwillingsmädchenpaar aus einer armen Familie berichtete.

Das Einheitsplenum wurde u. a. geprägt von der jungen südafrikanischen kongregationalistischen Theologin Alice Fabian, die vom Zusammenwachsen einer gemischtrassigen Gemeinde berichtete, und dem kanadischen Bischof der Ureinwohner, Marc MacDonald.

Das Grundsatzreferat zum Missionsverständnis der neuen Missionserklärung (s. o.) hielt beim Missionsplenum der römisch-katholische Theologe Stephen Bevans aus Chicago, während die chilenische Pfingstlerin Cecilia Castillo Nanjarí aus Frauensicht referierte und der indische Bischof und Vorsitzende der Kommission für Weltmission und Evangelisation, Geevarghese Mor Corillos, von der Missionsarbeit seiner Kirche unter den Ärmsten „am Rand" berichtete.

Das Gerechtigkeitsplenum wurde moderiert von der US-amerikanischen Baptistin Angelique Walker-Smith, und der Malaysier Martin und die deutsche Julia Duchrow sprachen zu den Themen der Transformation des Finanzsystems und der Menschenrechte.

Ein Höhepunkt des Friedensplenums war der Beitrag der Friedensnobelpreisträgerin Leymah Gbowee aus Liberia, die mit Frauendemonstrationen zum Ende des dortigen Bürgerkriegs beigetragen hat und einen Teil ihrer Bildung an der Universität der Mennoniten in East Virginia erhielt. Einen Beitrag zur Situation auf der koreanischen Halbinsel hielt der Theologe Chang Yoon Jae.

e) Ecumenical conversations

Die eigentliche gemeinsame inhaltliche Arbeit hatte ihren Ort in 21 „Fachausschüssen" unter dem Titel „Ecumenical Conversations", die insgesamt viermal 90 Minuten tagten. Dabei ging es in einzelnen Gesprächsgruppen um die Aspekte der Thematiken der obengenannten Erklärungen zu Einheit, Mission und Evangelisation, einer Ökonomie des Lebens und des gerechten Friedens sowie um konkrete Themen wie die koreanische Halbinsel und den Nahen Osten.

Die Ergebnisse der Gespräche wurden jeweils am letzten Tag protokolliert und werden den entsprechenden Arbeitsgebieten im ÖRK zur Aufnahme in die Programmplanung zugeleitet.

f) Workshops

Vier Zeitblöcke waren darüber hinaus für Workshops vorgesehen, die von ökumenischen Partnern veranstaltet wurden und als offizielle Programmteile Orte für freien thematischen Austausch waren, jedoch keine unmittelbare Funktion in der Programmplanung hatten. Die Workshops wandten sich häufig konkreten Situationen und Problemen zu. Hier gab es auch einige Angebote, die mit Themen der Sexualität zu tun hatten, die in den übrigen Teilen des Programms keinen Ort gefunden hatten.

In zumindest einem Workshop habe ich dazu einen offenen und konstruktiven Austausch erlebt, der vor allem der Stärkung derjenigen diente, die sich in Kontexten der Ausgrenzung für die Ausgegrenzten einsetzen.

g) Konfessionelle Sitzungen und regionale Treffen

Nachdem die weitreichenden Hoffnungen auf eine Verbindung der Treffen der konfessionellen Weltbünde, insbesondere der Lutheraner und der Reformierten,

mit den Vollversammlungen des ÖRK nach 2006 sich nicht verwirklicht haben, wurde den konfessionellen Gruppen zumindest etwas größerer Raum eingeräumt, um sich während der Vollversammlung zu treffen. Damit verband sich die Hoffnung, dass die Weltbünde nicht nur versuchen würden, in ihrem Interesse auf den ÖRK einzuwirken, sondern auch darüber nachdenken würden, wie sie Aspekte der Arbeit und des Lebens des ÖRK mit ihrer Arbeit verbinden könnten.

Eine ähnliche Doppelfunktion hatten die regionalen Treffen entsprechend den Weltregionen. Eine russisch-orthodoxe Intervention beim europäischen Treffen gegen die vermeintliche Kampagne der deutschen Presse gegen Russland erntete eher Kopfschütteln. Bewegend in seiner unaufgeregten Sachlichkeit war dagegen der Bericht der Mitarbeiterin der griechischen Mitarbeiterin der Orthodoxen Akademie auf Kreta über die dramatische Situation vieler Menschen in ihrem Land, die zumindest beim Verfasser die Frage nach einer direkten Kontaktaufnahme der EKD mit der griechischen Kirche und einer eventuellen Initiative zugunsten einer grundsätzlicheren inner-europäischen Solidarität im Stile der Ostdenkschrift der 1960er Jahre auslöste.

h) Begegnungen mit den Ortskirchen

Das Wochenende diente der Begegnung mit den (süd-)koreanischen Ortskirchen. Eine Begegnung mit den Kirchen Nordkoreas war leider nicht möglich, ebenso wenig wie die Teilnahme einer nordkoreanischen Delegation an der Vollversammlung. Allerdings gab es Besuche des ÖRK in Nordkorea vor der Vollversammlung und eine Botschaft des nordkoreanischen Kirchenrats an die Vollversammlung, und Kenner sagten, die Tatsache, dass der ÖRK in (Süd-)Korea tagte, werde weder die politische Situation noch die Situation der Christen in Nordkorea verschlechtern.

Umso beeindruckender setzten sich die südkoreanischen Kirchen in Szene. Der Pilgerweg in die demilitarisierte Zone zwischen den beiden koreanischen Staaten erwies sich in gewisser Hinsicht eher als rituelles Vorprogramm für den eigentlichen Höhepunkt der Wochenendreise von mehreren Hundert Vollversammlungsteilnehmenden nach Seoul: Die Myung-Sung-Gemeinde veranstaltete nach einem großen Abendessen einen koreanischen Kulturabend für mehrere Tausend Teilnehmende, bei dem nacheinander mehrere Kulturgruppen mit internationalem Renommee bis hin zum koreanischen Staatsorchester mit Opernsängerinnen und Opernsängern auftraten – im Zentrum des Programms stand aber ein eigens kreiertes Musical zur Geschichte des (protestantischen) Christentums in Korea.

Die Besuche in Gottesdiensten der Ortsgemeinden zeigten am anderen Morgen dann ein differenzierteres Bild des insgesamt sehr lebendig erscheinenden koreanischen Christentums von Megakirchen bis zu kleineren Gemeinschaften. Dazu trugen auch weitere ebenfalls aufwändig und liebevoll vorbereitete Besuchsprogramme im Umfeld von Busan bei, die teils historische und religiöse Orte, teils auch Orte von gesellschaftlichen Problemen in Korea aufsuchten (Armut, Atomenergie Umweltverschmutzung), an denen Christinnen und Christen aktiv werden.

i) Geschäftsplena

Einen erheblichen Teil der Vollversammlung bildeten natürlich die Geschäftsplena, die sich besonders zu Beginn und am Ende konzentrierten, zu Beginn mit den Berichten des bisherigen Moderators Walter Altmann und des Generalsekretärs Olav Fykse Tveit, zum Ende mit den Einbringungen der Tagungsausschüsse zu Grundsatzfragen, Programmrichtlinien, Öffentlichen Angelegenheiten, Wahlen und Finanzen. Geschickt war die (schwierige) Wahl des neuen Zentralausschusses während der Versammlung. Das Konsensverfahren wurde ebenfalls weitgehend umsichtig gehandhabt und ermöglichte gemeinsam getragene Ergebnisse.

j) GETI

Nicht unmittelbar organisatorisch verbunden, aber bezogen auf die Vollversammlung war das Global Ecumenical Theological Institute, bei dem die Vollversammlung durch Lehrveranstaltungen mit Studierenden und Lehrenden der Theologie begleitet wurde.

4. Ergebnisse

Es gibt zwei Arten von Ergebnissen der Vollversammlung: einerseits alles, was konkret durch Abstimmungen beschlossen und schriftlich festgehalten wurde (a.-f.) – und andererseits weiche Ergebnisse wie Stimmungslagen, Gesprächstendenzen und Beziehungen (g.-k.).

a) Verfassungsänderungen und veränderter Tagungsrhythmus

Zu den lange im Zentral- und Exekutivausschuss vordiskutierten und nun praktisch ohne Diskussion beschlossenen Verfassungsänderungen gehörten eine veränderte Aufgabenteilung zwischen den beiden Gremien, bei der der Exekutivausschuss mehr operative Vollmachten erhält. Sichtbarer für das Leben der Gemeinschaft wird der veränderte Tagungsrhythmus sein, bei der die Vollversammlung künftig alle acht Jahre zusammenkommt, der Zentralausschuss alle zwei Jahre im ersten, dritten, fünften und siebenten Jahr nach der jeweiligen Vollversammlung. Der Exekutivausschuss tagt weiter halbjährlich, soll aber nach vier Jahren vom Zentralausschuss neu gewählt werden.

b) Einheitserklärung und Botschaft der Vollversammlung

Der Entwurf der Einheitserklärung lag bereits vor der Vollversammlung vor. Er stellt die Einheit der Kirche in die Perspektive der Einheit der Menschheit und der Einheit der Schöpfung, für die sie Zeichen und Werkzeug sein kann. Die Kirche wird dann dieser Aufgabe nicht gerecht, wenn es in ihr selbst Spaltungen, Konflikte und Ausgrenzungen gibt. Ein wesentlicher Teil der Diskussion um die Erklärung ging darum, einzelne Konfliktlinien konkret zu benennen, wobei wiederum hinsichtlich Fragen von Sexualität große Zurückhaltung einzelner Akteure bestand, die im Konsensverfahren entsprechend berücksichtigt werden mussten. Dennoch gelang es, eine einladende und herausfordernde und trotzdem in ihrem Umfang über-

schaubare Erklärung zu verfassen, die sich durchaus als Impuls für örtliche Kirchenräte usw. eignet.

Die viel kürzere Botschaft der Vollversammlung bietet dagegen einen kurzen Eindruck von ihren Erfahrungen, Themen und Anliegen.

c) Öffentliche Erklärungen

Vor der Vollversammlung waren vier Erklärungen grundsätzlicher Art vorbereitet: eine Erklärung über die Politisierung von Religion und die Rechte religiöser Minderheiten, eine Erklärung über die Rechte Staatenloser, eine Erklärung über den Weg des gerechten Friedens, sowie eine Erklärung zu Frieden und Wiedervereinigung auf der koreanischen Halbinsel.

Damit waren die zentralen aktuellen öffentlichen Themen im internationalen Raum angesprochen –

- die Frage nach der eigenen Friedensfähigkeit der Religion, ihrer Instrumentalisierung für politische Interessen und der Schutz (nicht nur) christlicher Minderheiten in mehrheitlich anders geprägten Gesellschaften, in denen religiöser Fundamentalismus wächst;
- die Situation besonders von Migrantinnen und Migranten, die in den Konflikten ohne Staatsangehörigkeit in Situationen großer Rechtlosigkeit geraten;
- der gerechte Friede als christlicher Weg des Umgangs mit den Konflikten.

Hinsichtlich von Frieden und Versöhnung auf der koreanischen Halbinsel wurde den konservativeren südkoreanischen Kirchen in der Erklärung das Drängen auf Schritte der Verständigung gegenüber einer Politik der Stärke zugemutet. Die Vollversammlung verdeutlichte allerdings auch, wie weit der Weg zu Versöhnung und Frieden sein kann: Es gelang nicht, die Forderung nach der Möglichkeit der Kriegsdienstverweigerung in das Dokument aufzunehmen. Und wenige Tage nach der Vollversammlung gab es in der internationalen Presse Berichte von zahlreichen willkürlichen Hinrichtungen im Norden, die zwar in keinem Zusammenhang zur Vollversammlung standen, aber die Entfernung des Regimes von internationalen Standards von Rechtsstaatlichkeit deutlich machten.

Als weitere gewichtige Erklärung wurde eine Erklärung über die andauernde Präsenz des Christentums im Mittleren Osten verfasst, die die prekäre Situation der Christen im mittleren Osten nach den arabischen Revolutionen und Reaktionen aufnahm. Alle Erklärungen sind von großem Ernst geprägt und lesenswert.

Dazu wurden auf Initiative von einzelnen Delegierten oder Gruppen zahlreiche weitere Erklärungen bzw. Protokollpunkte zu Einzelthemen verfasst, deren inhaltliche Begründungen vom Plenum nicht mehr diskutiert werden konnten: zum 100. Jahrestag des Genozids an den Armeniern, zur Situation im Südsudan, zur Klimagerechtigkeit vor dem Warschauer Klimagipfel, zu den Beziehungen der Vereinigten Staaten zu Kuba und zur Situation im Kongo.

So wichtig die in diesen Dokumenten enthaltenen Anliegen waren, stellte sich doch die Frage, ob die Vollversammlung der richtige Ort war, um sie zu erarbeiten und zu verabschieden. Möglicherweise könnte ein unmittelbar im Abschluss an die Vollversammlung tagender Zentral- oder Exekutivausschuss solche Anliegen besser aufnehmen.

d) Programmrichtlinien

Die beschlossenen Programmrichtlinien beschreiben das Leben und die Arbeit, die sich der ÖRK in den kommenden Jahren vornimmt. Dabei ist bemerkenswert, dass der Begriff des Pilgerwegs für Gerechtigkeit und Frieden immer wieder als Überschrift genutzt wird, wobei in dieser Begrifflichkeit die Themen von Klimagerechtigkeit und einer Wirtschaft für das Leben enthalten sind.

Dabei ist wohl daran gedacht, einerseits die Arbeit des ÖRKs als Institution selbst als Pilgerweg zu verstehen, und andererseits auch die Mitgliedskirchen zur Teilnahme an diesem Weg einzuladen. Konkretere Vorschläge für die Gestaltung des Weges soll eine internationale Referenzgruppe erarbeiten, die der Generalsekretär im kommenden Jahr einberufen wird. Für den deutschsprachigen Raum könnte eine Nachbereitungstagung der Vollversammlungsteilnehmenden im Januar in Loccum hier weitere Impulse bringen.

Zum wichtigen Thema der ökumenischen Bildung wurde unter anderem angeregt, das GETI im Umfeld der Vollversammlung zu institutionalisieren. Leider liegt hier ein Feld, bei dem die Kenntnisse des Vf. begrenzt sind und weitere Nachfragen an anderer Stelle nötig sind. (Siehe Bericht i. d. H., S. 115–118).

e) Finanzen

Die finanzielle Situation des ÖRK ist weiter schwierig. Die Verbesserung der Zahlungsmoral einer Reihe von kleineren Kirchen ist ein schönes Signal, hilft aber vergleichsweise wenig. Die Durchführung der Vollversammlung profitierte sehr von den Beiträgen der koreanischen Kirchen. Für die weitere Arbeit wird viel vom Gelingen des anspruchsvollen Projekts der Verwertung des Genfer Grundstücks abhängen.

f) Wahlen

Die Erarbeitung der Nominierungslisten für den Zentralausschuss und den Exekutivausschuss waren wieder eine komplexe Aufgabe. Zahlreiche Quoten hinsichtlich der Vertretung der Altersgruppen, Geschlechter, konfessionellen Familien, von Laien und Ordinierten und anderem mehr waren zu beachten, wobei verschiedene Kirchen durch ihre Nominierungen keinen Beitrag zu deren Erfüllung leisteten.

Als Vorsitzende des neuen 150-köpfigen Zentralausschusses wurde als erste Afrikanerin und erste Frau die kenianische Anglikanerin *Agnes Abuom* gewählt, die sich in den vergangenen Jahren als Vorsitzende verschiedener Ausschüsse bewährt hat. Ihre Stellvertretung übernehmen die methodistische Bischöfin *Mary Ann Swenson* aus den USA und Bischof *Gennadios von Sassima* vom Ökumenischen Patriarchat, der diese Position bereits in der vergangenen Periode seit Porto Alegre bekleidete.

Als Mitglieder des Zentralausschusses aus den Kirchen der EKD wurden gewählt: die neue Auslandsbischöfin *Petra Bosse-Huber,* der kurhessische Bischof *Martin Hein,* der die Kontinuität gewährleistet, die badische Ökumenepfarrerin *Anne Heitmann,* die mitteldeutsche Synodale *Judith Königsdorfer* und die rheinische Jugenddelegierte *Schulamit Kriener.* Auch der deutsch-brasilianische Mennonit *Fernando Enns* wird wieder Mitglied des Zentralausschusses sein. Dem Exekutivausschuss wird Petra Bosse-Huber angehören. Eventuelle weitere Zentralausschuss-Mitglieder aus dem deutsch-sprachigen Raum mögen ihre Nichtnennung an

dieser Stelle bitte entschuldigen! Regionaler Präsident für Europa wird bis 2021 der ehemalige schwedische *Primas Anders Weryd.*

Olaf Fykse Tveit als Generalsekretär muss sich bei der kommenden Zentralausschusstagung der Frage nach seiner Wiederwahl stellen

g) Shift of Gravity

Zu den „weichen" Ergebnissen der Vollversammlung gehörte sicher die weitere Wahrnahme des „shifts of gravity" – der „Verschiebung des Schwerpunkts" innerhalb der Ökumene. Dieser wird zwar seit Jahrzehnten postuliert – in Korea konnten aber die Kirchen des Südens und des Ostens selbst eindrucksvoll demonstrieren, dass sie nicht nur in Zahlen, sondern auch in organisatorischer und gestalterischer Hinsicht ein zeitgenössisches Christentum prägen können. Korea ist auf der Landkarte der Ökumene nachhaltig eingeschrieben.

h) Vertiefung und Erweiterung der Gemeinschaft

Zwei miteinander in gewisser Weise in Spannung stehende Ziele des ÖRK sind ebenfalls seit Jahren die Vertiefung der Gemeinschaft der Mitgliedskirchen des Rates und die Erweiterung der Gemeinschaft hin zu Kirchen, die keine Mitglieder sind. Mit den substantiellen Dokumenten und Diskussionen einerseits und der Einbeziehung vieler Partner andererseits ist in Busan beides wohl gut gelungen. Auch die Aufnahme neuer Mitglieder soll wieder stärker in den Blick kommen, wenn auch die Mitgliedschaft nicht Voraussetzung für die Zusammenarbeit ist.

i) Von der Organisation zum Netzwerk

Dem ÖRK scheint in den vergangenen Jahren die angestrebte Transformation gelungen zu sein, die in den Prozessen zur "reconfiguraton of the ecumenical movement" bzw. zu "ecumenism in the 21st century" bedacht wurde. Der Rat ist nicht mehr eine gemeinsame Organisation, die im Stile einer Avantgarde Positionen und Strategien entwickelt, die seine Mitglieder dann mehr oder weniger intensiv aufnehmen. Vielmehr ist er (mit deutlich weniger Ressourcen als in der Vergangenheit) möglicherweise der wichtigste Knoten in einem weltweiten Netzwerk ökumenischer Beziehungen, der Kommunikation organisiert und arbeitsteilige Prozesse anregt und koordiniert. Seine Zukunft wird auch von der Akzeptanz und Inanspruchnahme dieser Arbeitsweise durch die Mitgliedskirchen und weitere Partner abhängen.

j) Die Bilder vom Leben und vom Weg und der Aufruf zur Inklusion

Die immer wiederkehrenden Bezüge zum Leben (in Fülle) und zum Weg als Gestalt des Lebens scheinen neue Paradigmen der Ökumene zu werden. Dabei ist die Einladung zur Teilnahme an einem gemeinsamen (Pilger-)Weg gleichzeitig bescheidener, realistischer und verbindlicher als hoch gesteckte Ziele organisatorischer Einheit. Gleichzeitig ist die Vision des Lebens umfassender als die Selbstbeschränkung auf Gemeinsamkeiten in Glaubensvollzügen. Schließlich scheint sich die Überwindung von Feindschaft und Ausgrenzung in den eigenen Kirchen als Bewährungsfeld für den Einsatz für gerechten Frieden herauszukristallisieren.

k) Presserezeption

Die mangelnde Rezeption in der säkularen Presse des Nordens wurde vielfach beklagt. Andererseits scheint die Rezeption in Korea selbst stark gewesen zu sein, und die Aufnahme in kirchlichen Medien war wenn auch unterschiedlich stark, so doch insgesamt sehr positiv: Von *Morgenluft in Busan* (Hans Georg Link) oder von *Aufwind für die ökumenische Bewegung* (Martin Hein) war die Rede.

5. Ausblick

Bei einem Nachtreffen zur Vollversammlung in einer deutschen Landeskirche wurde die Frage gestellt: Hat der ÖRK eine Zukunft? Damit wurde ein Krisendiskurs aufgenommen, der in den vergangenen Jahren in Deutschland verbreitet und einerseits aufgrund der zurückgehenden finanziellen Mittel berechtigt war, andererseits auch aus Deutschland selbst durch gewisse Mittelkürzungen mit angetrieben wurde. Tatsächlich bestehen mit dem mutigen Immobilienprojekt und den zurückgehenden Einnahmen weiterhin Fragen an die Zukunftsfähigkeit der Organisation.

Andererseits hat die Vollversammlung mit umfassender und guter Vorarbeit, einer exzellenten Durchführung, die zu einer Stärkung der Beziehungen und der Gemeinschaft geführt haben müsste, und der Aussicht auf einen gemeinsamen Weg auf der Grundlage der erarbeiteten Grundlagen eine gute Basis für den weiteren Weg der Rates bzw. der in ihm zum Ausdruck kommenden Gemeinschaft der Kirchen geschaffen.

Hinsichtlich der finanziellen Situation müsste innerhalb der Gemeinschaft das direkte Gespräch mit denjenigen Kirchen gesucht werden, von denen eine Stärkung ihres Beitrags zu erhoffen ist.

Ansonsten gilt: The proof of the pudding is in the eating, oder auch: Die Wahrheit liegt auf dem Platz:

Werden die Kirchen als Einzelkirchen und als Gemeinschaft ihre Einheit vertiefen, indem sie sich gemeinsam auf einen Pilgerweg für Gerechtigkeit und Frieden im oben beschriebenen umfassenden Sinn machen? Dann müssten sie sich entgegen mancher Kritik an der Religion nicht vorwerfen lassen, sie wären Teil weltweiter Probleme hinsichtlich des Friedens. Sondern sie könnten erleben und zeigen, dass sie Teile der Lösungen für das Leben und ein Zeichen der Einheit der Menschheit und der Schöpfung sind.

Wenn das ansatzweise gelingt, werden sich auch Wege für die dafür nötigen organisatorischen Grundlagen finden.

Frank Schürer-Behrmann

(Frank Schürer-Behrmann ist Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Fürstenwalde-Strausberg und ist bis zur Vollversammlung des ÖRK in Busan Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK gewesen.)

Gestern – heute – morgen

Ein internationaler Kongress zur *Vorbereitung des Reformationsjubiläum 2017 „500 Jahre Reformation. Herausforderung und Bedeutung heute“* fand vom 6.–10. Oktober 2013 in Zürich statt. Rund 250 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus 35 Ländern und fünf Kontinenten berieten über die Bedeutung der Reformation für Kirche und Gesellschaft und über Chancen und Perspektiven des Reformationsjubiläums. Veranstaltet wurde der viertägige Kongress gemeinsam vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Gastgeberin war die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich.

Aktuelle *Schul- und Hochschulthemen* hat am 10. Oktober 2013 die Kultusministerkonferenz (KMK) mit Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) besprochen. Das Spitzengespräch fand im Rahmen der 343. Plenarsitzung der Kultusministerkonferenz in Berlin statt. Zentrale Inhalte der Begegnung waren die *Anliegen der Inklusion, der Religionsunterricht, die Förderung der Schulen in kirchlicher Trägerschaft und Hochschulfragen.* Beide Seiten betonten, dass beim Umbau des Schulwesens in Richtung auf mehr Inklusion die Qualität der sonderpädagogischen Förderung gesichert und weiterentwickelt werden muss.

Vom 21.–23. Oktober 2013 tagte in Odessa die *Synode der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine (DELKU)*. Eine wichtige Entscheidung war die Wahl des neuen Bischofs für die Kirche. Gewählt wurde Pfarrer Sergej Maschewski aus Dnipropetrowsk. Die Einführung des neuen Bischofs soll im Frühjahr 2014 stattfinden.

Mit einem Fest hat die EKD am 31. Oktober 2013 in Augsburg das neue *Themenjahr der Lutherdekade „Reformation und Politik“* eröffnet. Die EKD-Botschafterin für das Reformationsjubiläum 2017, Margot Käßmann, sagte in ihrer Predigt in der Sankt-Anna-Kirche, die „Balance zwischen notwendigem Respekt vor der Obrigkeit und notwendigem Ungehorsam“ bleibe eine „Herausforderung auch heute“. Die Münchner Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler plädierte dafür, auch deutsche Schiffe im Mittelmeer zur Rettung von Flüchtlingen in Seenot einzusetzen.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Mecklenburg-Vorpommern* feierte am Reformationstag 2013 ihren *20. Geburtstag* in der Stralsunder Marienkirche mit einem großen Festgottesdienst. 400 Menschen sangen, begleitet vom

Musikteam der Baptisten, den Bläsern der Landeskirchlichen Gemeinschaft und der Orgel von St. Marien. Hans-Jörg Voigt, Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, hielt die Festpredigt.

Unter dem Leitwort „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" tagte die *10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) vom 30. Oktober bis 8. November 2013 in Busan (Südkorea). Der ÖRK hat zu einem gemeinsamen *Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens* eingeladen. In den nächsten sieben Jahren bis zur nächsten Vollversammlung sind alle Kirchen dazu aufgerufen, als Haushalter der Schöpfung zu wirken und die von Gott verliehenen Gaben dafür einzusetzen. Die Vollversammlung hat sich außerdem zu den Themen Mission, Einheit und der moralisch-ethischen Urteilsfindung beraten. Dazu wurden entsprechende Dokumente verabschiedet (s. Berichte i. d. H., S. 115–137 und die Website des ÖRK www.oikoumene.org).

Die 6. Tagung der 11. Synode der EKD begann am 10. November 2013 mit einem Eröffnungsgottesdienst in der Düsseldorfer Johanneskirche. Bis zum 13. November diskutierten die 126 Mitglieder u. a. über das Schwerpunktthema der diesjährigen Tagung *„Es ist genug für alle da – Welternährung und nachhaltige Landwirtschaft".* Als Schwerpunktthema für die 7. Tagung der 11. Synode 2014 wurde *„Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft"* festgelegt.

Bereits vom 7. bis 9. November 2013 tagten die *Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD),* sowie vom 8. bis 9. November 2013 die *Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK). Theologische Fragen des Bekenntnisses und Evaluation des Verbindungsmodells* zwischen der VELKD und der EKD waren die Schwerpunkte.

Christen und Gemeinden aus über 100 Ländern beteiligten sich am weltweiten *Gebetstag für verfolgte Christen* am 10. November 2013. Die Initiative der Weltweiten Evangelischen Allianz rief dazu auf, besonders an Christen in Saudi-Arabien, Syrien und Vietnam zu denken.

Auf Einladung der *Fokolar-Bewegung* versammelten sich vom 18. bis 22. November 2013 33 Bischöfe aus der orthodoxen Kirche, den alten östlichen Kirchen, der anglikanischen, methodistischen, lutherischen, der katholischen Kirche verschiedener Riten in Jerusalem. Das Thema des *32. Ökumenischen Bischofstreffens* „Die Gegenseitigkeit der Liebe unter den Jüngern Christi" wurde vertieft durch theologische und geistliche Beiträge sowie durch einen brüderlichen und ehrlichen Austausch von Erfahrungen unter den Bischöfen.

Das *Lateinamerika-Hilfswerk Adveniat* startete am 1. Dezember 2013 seine Kampagne im Osnabrücker Dom, die unter dem Motto *„Hunger nach Bildung“* die Bildungsinitiativen der katholischen Kirche in lateinamerikanischen Ländern in den Mittelpunkt stellt. Beispielland ist Chile.

Die *55. evangelische Aktion „Brot für die Welt“* wurde am 1. Dezember 2013 in Bremen eröffnet. Sie steht unter dem Motto *„Land zum Leben – Grund zur Hoffnung“.* Im Gottesdienst in der Bremer Kulturkirche St. Stephani verwies Cornelia Füllkrug-Weitzel, Präsidentin von „Brot für die Welt“, auf die Verantwortung der Weltgesellschaft für die jährlich 8,8 Millionen Hungertoten.

Unter dem Motto *„Mit Geist und Mut“* steht die *Internationale Gebetswoche der Evangelischen Allianz* vom 12. bis 19. Januar. Die Themenvorschläge sind von der Evangelischen Allianz in Tschechien vorbereitet worden. Die 1846 gegründete weltweite Bewegung der Evangelischen Allianz lädt damit bereits zum 168. Mal zu der Gebetswoche ein.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* wird jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten gefeiert. Das *Motto der Gebetswoche 2014* lautet *„Ist denn Christus zerteilt?“* (1 Kor 1,1–17). Die Materialien wurden von einer Gruppe kanadischer Christen vorbereitet. *„Gib mir zu trinken“,* so lautet das Thema der *Gebetswoche für die Einheit der Christen im Jahr 2015.* Das hat die internationale Vorbereitungsgruppe der “Week of Prayer for Christian Unity” auf einem Treffen in São Paulo, Brasilien, beschlossen. Die Vorbereitungsgruppe besteht traditionell etwa zu je einem Drittel aus Vertretern des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, des Ökumenischen Rates der Kirchen und des nationalen Vorbereitungskomitees. Für 2015 hat die CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Christãs do Brasil) von Brasilien Thema, Textvorschläge und den Liturgievorschlag für die Gebetswoche erarbeitet.

Das *Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes* (DNK/LWB) will in den Jahren 2015 bis 2017 das *Projekt “Young Reformers Network”,* das regionale Vorprogramm zur Ratssitzung des LWB 2016 sowie den Luthergarten in Wittenberg finanziell fördern. Zudem sollen die Internationalen Seminare des LWB-Zentrums in Wittenberg, deutsch- und fremdsprachige Veröffentlichungen zu Martin Luther sowie die gastgebenden Kirchen der LWB-Vollversammlung 2017 in Namibia unterstützt werden.

In Zusammenarbeit mit der ACK Sachsen-Anhalt und der Katholischen Akademie Magdeburg veranstaltet die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) vom 11.–12. März

einen *Studientag zum Thema Taufe.*

Vom 15.–17. Mai findet eine gemeinsame Tagung des Erbacher Hofs und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) zum *Zweiten Vatikanischen Konzil* in Mainz statt. Das Zweite Vatikanum soll vor allem aus der Sicht der verschiedenen Konfessionen beleuchtet werden.

Zur Publikation der Gruppe von *Farfa Sabina „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt – Lutherisch-katholische Annäherungen"* hält Myriam Wijlens, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Erfurt, am 19. Mai (Haus der Kathedrale, Dresden) und am 1. Juli (Universität Jena) zwei Vorträge unter dem Titel *„Fels des Glaubens oder Stein des Anstoßes? Das Papstamt im ökumenischen Dialog".*

Vom 27.–28. August soll ein Kongress zu dem gemeinsamen Dokument des ÖRK, des Päpstlichen Einheitsrates und der Evangelischen Allianz *„Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt"* in Berlin stattfinden. In Kooperation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland mit missio und dem Evangelischen Missionswerk (EMW) soll ein deutscher Rezeptionsprozess beraten werden.

Unter dem Motto *„Staunen. Forschen. Handeln. – Gemeinsam im Dienst der Schöpfung"* steht der von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ausgerufene *„Tag der Schöpfung"* in diesem Jahr. Die zentrale Feier findet am 5. September in München statt. Dabei soll der gemeinsame Dienst von Glaube und Wissenschaft am Erhalt der Schöpfung im Mittelpunkt stehen. Nach einem ökumenischen Gottesdienst in der Kirche St. Ludwig ist ein Prozessionsweg durch den Englischen Garten geplant, bei dem eine Wasserweihe nach orthodoxer Tradition gefeiert wird. Bei einem anschließenden Festakt in der Katholischen Akademie Bayern sollen Experten aus Theologie und Naturwissenschaft zum Thema diskutieren, unter ihnen der bayerische Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm.

„Befreit zum Widerstehen" (2 Tim, 6–7; Ex 1, 8–20) lautet dasneue Motto der *35. Ökumenischen FriedensDekade,* die vom 9. bis 19. November bundesweit durchgeführt wird. In diesem Jahr wird an den *100. Jahrestag des Beginns des Ersten Weltkriegs* erinnert und an den *75. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkriegs.* Außerdem wird der *25. Jahrestag des Falls der Mauer* und die *Wiedervereinigung Deutschlands* gefeiert. So will die Ökumenische FriedensDekade nicht nur den mahnenden Blick zurück in die Geschichte richten, sondern ganz bewusst die Frage stellen, was den Menschen heute Mut und Kraft geben kann, laufenden Kriegsvorbereitungen und Kriegseinsätzen ebenso wie Rüstungsexporten und der technologischen Weiterentwicklung zu widerstehen.

Von Personen

Antje Jackelén, Bischöfin von Lund, ist am 15. Oktober 2013 als erste Frau zur Erzbischöfin der schwedischen Kirche gewählt worden und wird am 14. Oktober 2014 ihr Amt antreten.

Sergej Maschewski, Pfarrer der Katharinengemeinde in Dnipropetrowsk, ist zum neuen Bischof der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine (DELKU) gewählt worden. Er soll im Frühjahr 2014 die Nachfolge des bisherigen Bischofs *Uland Spahlinger* antreten. Zum Stellvertretenden Bischof wurde *Pawel Schwarz,* Pfarrer aus Charkiw, benannt. Das geistliche und organisatorische Zentrum ist die Paulskirche in Odessa.

Job Getcha, Archimandrit, ist am 2. November 2013 in Paris zum neuen Exarchen der russischen Gemeinden des Ökumenischen Patriarchats in Westeuropa gewählt worden. Bartholomaios I. verlieh ihm den Titel eines Erzbischofs von Telmissos in Kleinasien.

Antonij Mihalev wurde am 3. November 2013 offiziell als neuer Metropolit für die Region West- und Mitteleuropa mit Sitz in Berlin in sein Amt eingeführt. Er war zuvor Vikar unter seinem Vorgänger *Metropolit Simeon.*

Die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) wählte in Busan acht neue Präsidenten: *Mary Anne Plaatjies van Huffel* (Pastorin der Reformierten Unionskirche im südlichen Afrika), *Sang Chang* (Pastorin der Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea), *Anders Wejryd* (Erzbischof der Kirche von Schweden), *Gloria Nohemy Ulloa Alvarado* (Pastorin der Presbyterianischen Kirche von Kolumbien), *Mark MacDonald* (Bischof der Anglikanischen Kirche von Kanada), *Mele'ana Puloka* (Pastorin der Freien Wesleyanischen Kirche von Tonga) sowie *Johannes X.* (Patriarch der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien und dem gesamten Morgenland) und *Karekin II.* (Oberster Patriarch und Katholikos aller Armenier). Die Präsidenten haben gemäß der ÖRK-Verfassung den Auftrag, die Ökumene zu fördern und die Arbeit des ÖRK – besonders in ihrer jeweiligen Region – zu vermitteln. Die Präsidenten gehören dem Zentralausschuss an, der als höchstes Leitungsgremium zwischen den Vollversammlungen alle 12 bis 18 Monate tagt.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag hat seinen Präsidiumsvorstand gewählt: *Andreas Barner,* Vorsitzender der Unternehmensleitung von Boehringer Ingelheim, *Christina Aus der Au Heymann,* Systematische Theologin in Zürich, und *Frank-Walter Steinmeier,* Außenminister der Bundesrepublik Deutschland. Sie werden damit Prä-

sidenten der Kirchentage 2015 in Stuttgart, 2017 in Berlin und Wittenberg sowie 2019, der höchstwahrscheinlich der 3. Ökumenische Kirchentag werden soll.

Irmgard Schwaetzer, ehemalige Bundesministerin, wurde am 10. November 2013 zur neuen Präses der 11. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt. Eine Neuwahl wurde notwendig, da die bisherige Präses *Katrin Göring-Eckardt* am 26. September 2013 von ihrem Amt zurückgetreten war. Die neu gewählte Präses ist Mitglied der Landessynode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Vorsitzende des Domkirchenkollegiums am Berliner Dom. Seit 2009 gehört sie der Synode der EKD an, ebenso der Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen in der EKD. Die Amtszeit der neuen Präses endet mit der laufenden Legislaturperiode der Synode im Mai 2015.

Elisabeth Gräb-Schmidt, Theologieprofessorin in Tübingen, und *Heinrich Bedford-Strohm,* Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, wurden am 12. November 2013 auf der in Düsseldorf tagenden Synode der EKD in den Rat der EKD gewählt. Die Nachwahl in den 15-köpfigen Rat der EKD war notwendig geworden, da der ehemalige bayerische Landesbischof *Johannes Friedrich* und die Theologieprofessorin *Christiane Tietz* ihre Mandate niedergelegt hatten.

Sarah Macneil ist als erste Frau der anglikanischen Kirche Australiens zur Diözesanbischöfin gewählt worden und ist Anfang 2014 geweiht worden.

Nikolaus Wyrwoll, Prälat, seit 1986 Ökumene-Beauftragter des Bistums Hildesheim, ist am 24. November 2013 in den Ruhestand verabschiedet worden.

Isaak Barakat, bisher Weihbischof in Damaskus, ist neuer Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochien in Deutschland und Mitteleuropa und am 24. November 2013 in Köln in sein Amt eingeführt worden. Metropolit Isaak ist Nachfolger von Metropolit *Youhanna Yazigi,* der Ende 2012 zum Patriarchen Johannes X. von Antiochien gewählt wurde.

Dietmar Arends, reformierter Theologe, ist am 25. November 2013 zum neuen Landessuperintendenten der evangelischen Lippischen Landeskirche gewählt worden. Er ist Nachfolger von *Martin Dutzmann,* der im Oktober 2013 als Bevollmächtigter des Rates der EKD nach Berlin gewechselt war.

Athenagoras Peckstadt, bisher Generalvikar, ist vom Bischofssynod des Patriarchats Konstantinopel zum Metropoliten von Belgien gewählt worden.

Alois Glück, seit 2009 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), ist bei der Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe in Bonn für weitere vier Jahre wiedergewählt worden.

Fulbert Steffensky, evangelischer Religionspädagoge und ehemaliger Benediktiner, ist mit dem ökumenischen Predigtpreis 2013 für sein Lebenswerk ausgezeichnet worden. Für die „Beste Predigt" wurden die evangelische Pfarrerin *Andrea Schmolke* und der evangelische Domprediger in Freiberg, *Jörg Coburger,* ausgezeichnet. Die vom Verlag für die Deutsche Wirtschaft in Bonn vergebenen Preise sind undotiert.

Jose Maria Gil Tamayo, seit 1980 Priester der Erzdiözese Merida-Bajadoz, ist neuer Generalsekretär und Sprecher der Spanischen Bischofskonferenz. (COPE). Gil Tamayo ist u. a. Berater des Päpstlichen Medienrats sowie Dozent für Medien und Kommunikation an der Universität Salamanca und an der Katholischen Universität von El Salvador.

Mariano Crociata, bislang Generalsekretär der Italienischen Bischofskonferenz, ist vom Papst am 19. November zum Bischof der Diözese Latina-Terracina-Sezze-Priverno ernannt worden. Hier folgt er auf Giuseppe Petrocchi, der vom Papst im Juni zum Erzbischof von L'Aquila berufen worden war.

Dionisio Garcia Ibanez, Erzbischof von Santiago de Cuba, bleibt weitere vier Jahre Vorsitzender der Kubanischen Bischofskonferenz. Sein Stellvertreter ist *Marcelo Gonzalez Amador,* Bischof von Santa Clara. Generalsekretär ist *Juan de Dios Hernandez Ruiz SJ,* Weihbischof aus dem Erzbistum Havanna.

Mieczyslaw Mokrzycki, aus Polen stammender Erzbischof von Lviv (Lemberg), ist als Vorsitzender der Ukrainischen Bischofskonferenz wiedergewählt worden. Neuer Stellvertreter ist *Petro Maltschuk* OFM, Erzbischof von Kiew-Schitomir.

Hellmut Puschmann, Prälat, seit 2003 Vorsitzender des Caritasrats und des Caritasverbands für das Bistum Dresden-Meißen, ist aus beiden Ämtern verabschiedet worden. Von 1991 bis 2003 war er Präsident an der Spitze des Deutschen Caritasverbandes.

Bertram Meier, Domdekan, Bischöflicher Beauftragter für Ökumene und für Interreligiösen Dialog im Bistum Augsburg und Leiter der Hauptabteilung Kirchliches Leben im Ordinariat, wird zum 1. April neuer Leiter des Seelsorgeamts. Er bleibt stellvertretender Generalvikar und Domprediger. Der bisherige Seelsorgeamtsleiter, *Michael Kreuzer,* Domkapitular, wird Regens des Priesterseminars.

Martin Schindehütte wurde am 5. Dezember 2013 mit einem Festgottesdienst als Auslandsbischof der EKD sowie Vizepräsident des Kirchenamtes und Leiter des Amtes der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) verabschiedet und seine Nachfolgerin *Petra Bosse-Huber* eingeführt. Sie hat am 1. Januar die beiden Ämter übernommen.

Christoph Meyns, Pastor aus Husum, tritt im Juni 2014 die

Nachfolge von Landesbischof *Friedrich Weber* an, der in den Ruhestand tritt. Das Amt des Landesbischofs ist in Braunschweig nicht befristet.

Es vollendeten

das 75. Lebensjahr:

Werner Thissen, seit 25. Januar 2003 der zweite Erzbischof als Nachfolger von Erzbischof Ludwig Averkamp der im Oktober 1994 errichteten Erzdiözese Hamburg, am 3. Dezember;

Leonardo Boff, franziskanischer lateinamerikanischer Befreiungstheologe, am 14. Dezember.

Verstorben sind:

Walter Lührs, langjähriger Vorsitzender (1976 bis 1997) des Liturgischen Ausschusses der Vereinigten Evangelischen Kirche Deutschlands (VELKD), im Alter von 85 Jahren, am 3. Oktober;

Hermann Misersky, langjähriger Grafiker der Ökumenischen FriedensDekade, im Alter von 77 Jahren, am 6. Oktober;

Uwe Koch, langjähriger Redakteur der Materialien der Ökumenischen FriedensDekade, Provinzialpfarrer für Kriegsdienstverweigerung, Zivildienstseelsorge und Friedensarbeit, im Alter von 63 Jahren, am 8. Oktober;

Gerhard Voss, langjähriger Rektor des Ökumenischen Instituts der Benediktinerabtei im niederbayerischen Niederaltaich, von 1968 bis 2002 Schriftleiter der ökumenischen Zeitschrift Una Sancta, im Alter von 78 Jahren, am 3. November;

Matthias N'Garteri Mayadi, seit 2003 Erzbischof von N'Djamena im Tschad; im Alter von 71 Jahren, am 19. November;

Alois Jansen, langjähriger Hamburger Dompropst und Leiter der Abteilung Pastorale Dienste im Erzbischöflichen Generalvikariat (1995–2005), im Alter von 84 Jahren, am 21. November;

Alec Reid CSsR, einer der maßgeblichen Vermittler des Karfreitags-Friedensabkommens von 1998 in Nordirland, im Alter von 82 Jahren, am 22. November;

Friedrich-Otto Scharbau, von 1983 bis 2000 Präsident des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD in Hannover, von 1987 bis 1993 war er auch Lutherischer Präsident des Exekutivausschusses der Leuenberger Kirchengemeinschaft (später: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa), im Alter von 78 Jahren, am 1. Dezember;

Nelson Mandela, er gilt als einer der im 20. Jahrhundert international herausragenden Vertreter im Kampf für Freiheit, gegen Rassentrennung, Unterdrückung und soziale Ungerechtigkeit, von 1994 bis 1999 war er der erste schwarze Präsident seines Landes, im Alter von 95 Jahren, am 5. Dezember.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Wolfgang Thönissen, Am Ende einer Epoche der Stagnation? Zur Situation der Ökumene im Jahr 2012, KNA-ÖKI 49/13, Dokumentation, I–IX;

Metropolit Hilarion, Kirche muss prophetisch sein. Die russisch-orthodoxe Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen, ebd. 48/13, Dokumentation, III–VIII;

Esther R. Suter, Aufbruchsstimmung und Kritik. Der Weltkirchenrat begann seine Vollversammlung in Busan, ebd. 45/13, 3–5;

Esther R. Suter, „Zusammen weitergehen". ÖRK-Vollversammlung endet mit Appellen zu Frieden, ebd. 46/13, 8–10;

Olav Fykse Tveit, „Partner erwarten viel von uns". Bericht des Generalsekretärs vor der ÖRK-Vollversammlung in Busan, ebd. 45/13, Dokumentation VI–VIII;

Kurt Kardinal Koch, Buße, Dankbarkeit und Hoffnung. Reformationsgedenken in ökumenischer Sicht, ebd. 45/13, Dokumentation I–V;

Hans-Georg Link, Brisantes Thema Einheit. Die 10. Vollversammlung des ÖRK tagt in Busan/Südkorea, ebd. 44/13, 3–5.

II. Glauben

Ludwig Schick, Auf dem Glauben ruht das Leben. Warum Adolph Kolping ein glühender Verfechter des Zweiten Vatikanischen Konzils wäre, StimdZ 12/13, 817–826;

Dorothea Sattler, Geboren, um zu sterben? Der Lebensweg Jesu Christi und der Glaubensweg der Menschen, IKZ Communio 6/13, 562–571;

Jörg Splett, „Ich glaube – hilf meinem Unglauben!" (MK 9,24), ebd., 588–600;

Hans-Dieter Mutschler, Neue Modewelle aus den USA. Ist christlicher Glaube im Kontext des Naturalismus möglich, HerKorr 12/13, 636–639.

III. Pilgerwesen

Den Fußspuren Gottes folgen. Beiträge einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum über Pilgern, Gesundheit und Heil, epd-Dok 46/13;

Pilgerreise zu Gerechtigkeit und Frieden. Dokumente der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1), ebd. 49/13, (2), ebd. 50/13;

Martin Bräuer, „Ein Tag, der sagts dem andern, mein Leben sei ein Wandern" – Evangelische Zugänge zum Wallfahrts- und Pilgerwesen, UnSa 4/13, 278–292;

Marianus Bieber, Kontemplation in Bewegung. Zur spirituellen Bedeutung des Wanderns in der deutschen Romantik, ebd., 293–308;

Johannes Hauck, Erholung, Sinnsuche, paradiesische Sehnsüchte. Zum geistlichen Potential von Reisen, ebd., 309–324.

IV. Aus der Orthodoxie

Konstantin Nikolakopoulos, Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext, Orth-Forum 1/13; 7–18;

Georgios Vlantis, Die Orthodoxe Kirche Bulgariens und die ökumenische Bewegung, ebd., 57–69;

Nikolaj Thon, Im Zeichen des Sieg bringenden Kreuzes. 1700 Jahre Edikt von Mailand, Orthodoxie Aktuell, 10/13, 3–7;

*Anargyros Anapliotis, Die Or*thodoxe Kirche im griechischen Staatskirchensystem, ebd., 8–15;

Erzbischof Longin von Klin, Orthodoxie in Finnland, ebd., 15–19;

Ioan C. Teşu, Le „Mystère de la théologie" dans la pensée du père Dumitru Stăniloae, Irénikon 4/12, 563–573;

Theodor Nikolaou, Grundzüge orthodoxer Theologie. Glaube der alten Kirche ist Chance zur Wiedervereinigung der Kirchen, KNA-ÖKI 50/13, Dokumentation I–VIII.

V. Weitere interessante Beiträge

Klaus P. Fischer, Option für die Armen. Beobachtungen zum Weg von Leonardo Boff, StimdZ 12/13, 806–816;

Massimo Rubboli, „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan": Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, TheolGespr 4/13, 159–177;

Éric Gaziaux, Fondements et perspectives d'une éthique chrétienne, Revue théologique de Louvain 3/13, 329–364;

Joseph Famerée, Le catholicisme ou la tentation de l'intégralisme, ebd., 365–387;

Andrea Krogmann, „Wir sind sehr spät erwacht". Patriarchalvikar zur Herausforderung christlicher Migranten in Israel, KNA-ÖKI 49/13, 13–14;

Marc Lienhard, Luther notre „maitre commun"? Regards sur le document: Du conflit à la communion, Istina 3/13, 245–262;

Ulrich H. J. Körtner, Une raison pour fêter et non se lamenter. Remarques sur le point de vue luthéro-catholique à propos du jubilé de 2017, ebd., 263–267;

Volker Leppin, Keine neuen Quellenbefunde. Der „Thesenanschlag" – viel Lärm um nichts?, KNA-ÖKI 46/13, Dokumentation I–IV.

Neue Bücher

RELIGIONSUNTERRICHT

Diaa Eldin Hassanein, Der Hamburger Weg des Religionsunterrichts. Eine empirische Analyse zum Dialog im Klassenzimmer. Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2013. 225 Seiten. Pb. EUR 79,80.

Die Arbeit von Diaa Eldin Hassanein wurde von der Akademie der Weltreligionen in Hamburg betreut und von der Fakultät für Erziehungswissenschaften als Promotion angenommen. Herr Hassanein kommt aus Ägypten und ist Lehrer für Religion und Arabisch. Er hat einige Jahre an der Deutschen Evangelischen Oberschule in Kairo unterrichtet, wo der Religionsunterricht nach einem kooperativen Konzept (Teamteaching von Muslimen und Christen) gestaltet und von einer Beratungskommission, die aus Christen und Muslimen besteht, begleitet wird. Auf diesem Hintergrund hat er sich in seiner Dissertation mit dem Hamburger Modell des „Religionsunterrichts für alle" beschäftigt, um dieses für seinen Kontext fruchtbar zu machen.

Im Zentrum der Untersuchung von Hassanein steht die Auswertung von Interviews und Unterrichtsbeobachtungen, die er an zwei Hamburger Gymnasien durchgeführt hat (81–173). Interessant ist hier die durchgängig positive Bewertung des „Religionsunterrichts für alle" durch die Schüler und Schülerinnen, die sich deutlich gegen einen konfessions- und religionsspezifischen Unterricht aussprachen. Trotz dieser positiven Rückmeldung der Schülerschaft, sieht Hassanein eine deutliche Diskrepanz zwischen den konzeptionellen Reflexionen der Lehrkräfte über den „Religionsunterricht für alle" und der konkreten Umsetzung im Unterricht (192). Dialog ist die Grundstruktur dieses Unterrichts: Dialog im Unterricht als Folie für den Dialog der Religionen. Hassanein beschäftigt sich ausführlich mit Konzepten zum Dialog von Mortaza Ghasempour, Abdoldjavad Falaturi und Hans Jochen Margull (55–71). Er setzt deren Betonung der Gemeinsamkeiten im Dialog der Religionen der Realität im Unterricht entgegen. Und kommt in Anlehnung an die von ihm interviewten Lehrer und in Anknüpfung an seine Unterrichtsbeobachtungen zu dem Schluss, dass Religionsunterricht für alle gerade dann interessant und für Schülerinnen und Schüler lehrreich und gewinnbringend ist, wenn die Unterschiede der Religionen und Traditionen herausgearbeitet und diskutiert werden (180). Anschaulich wird diese These in einem ausführlich wiedergegebenen Unterrichtsgespräch zur unterschiedlichen Bedeutung von Ali, dem Schwiegersohn und Vettern des Propheten Mohammed, und dem Streit

der sich zwischen sunnitischen und schiitischen Schülerinnen und Schülern dazu ergibt.

Doch Hassanein interessiert sich nicht in erster Linie für die Inhalte des Religionsunterrichts für alle, sondern für die Methoden des Unterrichts. Für ihn steht die Frage im Mittelpunkt, ob die Haltung der Lehrkraft den Dialog unter den Schülerinnen und Schülern fördert und ob alle weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen gleichberechtigt zur Sprache kommen. Hassaneins Untersuchung zeigt sehr deutlich, dass die Stärken des Hamburger Modells in einer religiös und konfessionell sehr pluralen Gesellschaft, wie sie die Bevölkerung in den beiden von ihm untersuchten Stadtteilen Wilhelmsburg und Barmbek-Nord darstellt, besonders zum Tragen kommen. Für die Übertragung in den ägyptischen Kontext werden sich viele fruchtbare Anknüpfungspunkte in dieser Arbeit finden lassen. Dass didaktische Formen des Unterrichts wünschenswerte gesellschaftliche Prozesse abbilden und Erfahrungen von friedlicher Auseinandersetzung trotz unterschiedlicher Weltanschauungen ermöglichen, ist gerade im ägyptischen Kontext von unschätzbarem Wert. Das Modell eines kooperativen Unterrichts könnte im Gegenzug für Schulen bei uns, die von vielen muslimischen Schülerinnen und Schülern besucht werden, bedenkenswert sein.

Leider kann an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass die Arbeit vor allem im ersten Teil nicht sorgfältig Korrektur gelesen wurde und auch in der nun vorliegenden Druckfassung sprachlich an manchen Stellen zu wünschen übrig lässt. Das Literaturverzeichnis ist nicht vollständig. Eine durchgehend exklusive Sprache (Lehrer/Schüler) fällt negativ auf. Die Auswahl der Unterrichtsbeispiele ist nicht repräsentativ und erweckt den Eindruck, auf das erwartete Ergebnis hin zugeschnitten zu sein. Der Ausführlichkeit, mit der in dieser Arbeit verschiedene Unterrichtsszenen wiedergegeben und besprochen werden, steht eine recht dürftige grundsätzliche Bearbeitung des Themas gegenüber.

Man kann dennoch Herrn Hassanein nur dazu gratulieren, dass er sich durch den Dschungel einer Promotion in Deutschland gekämpft hat, die Arbeit ist aber auch ein Zeugnis dafür, dass die deutschen Hochschulen das Interesse ausländischer Wissenschaftler, hier zu promovieren, in Form von besserer Betreuung würdigen sollten.

Uta Andrée

Ulrich Gräbig/Martin Schreiner (Hg.), Mitten ins Leben. Religion 2. Ab 7. Schuljahr – Schülerbuch. Cornelsen Verlag, Berlin 2009. 216 Seiten. Kt. EUR 23,95.

Dieses übersichtliche und sehr gut gegliederte Religionsbuch für den evangelischen Religionsunterricht (RU) ab Klasse 7 kommt zur richtigen

Zeit: Einerseits erfährt der RU eine Aufwertung im Fächerkanon der Schule durch die Einführung des Islamunterrichtes (wie z. B. in Hessen), andererseits hinterfragt man ständig den konfessionellen RU an den öffentlichen Schulen als „Anachronismus“ (Eilert Herms).

Obwohl das Grundgesetz dem Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach“ einen hohen Stellenwert einräumt, so muss die Praxis genau überprüft werden: In welchen Räumen und zu welchen Zeiten von sehr unterschiedlich ausgebildeten Fachkräften sollen Jugendliche die Freude an der eigenen Religion entdecken? Ob Ethik oder „Freistunde“, für den RU gibt es keine Alternative, wenn wir der zukünftigen Generation Religion nicht vorenthalten wollen. Das Fachbuch nimmt bereits die veränderte Situation der Schülerschaft und ihre andere religiöse Lebenswelt in den Blick: Ähnlich wie der bisherige Konfirmandenunterricht in eine Krise geraten ist und sich nun als „Konfirmandenarbeit“ ein neues Selbstverständnis erarbeitet, so suchen auch die Verfasser im RU neue Wege zu beschreiten: Statt allein ein neues Schulbuch zu verlegen, das nur für die 7. und die 8. Klasse bestimmt ist, hat man sich für ein Konzept entschieden, das dieses Buch auch für die Schüler bis zur 10. Klasse interessant macht, sofern man ihnen nicht – wie in einigen Bundesländern geschehen – durch die Einführung von G 8 genau dieses Schuljahr genommen hat.

Da religiöse Bildung nicht mehr automatisch im Elternhaus oder in der Kirche vermittelt wird, hat der RU seinen eigenen Anteil am Bildungsauftrag der Schulen. Ich bin den beiden Herausgebern Ulrich Gräbig und Martin Schreiner dankbar, dass sie auf ein klassisches Lernkompendium verzichtet haben: Gewiss, der Aufbau der 11 Kapitel ist traditionell gewählt: „Mensch, Welt, Bibel, Gott, Jesus Christus, Religionen, Kirche, Feste, Tod, Irrwege und Zukunft“.

Aber das Raffinierte an diesem Arbeitsbuch besteht darin, dass die Schüler durch ihre eigenen Kompetenzen einen neuen methodischen Zugang zu den Fragen des Glaubens erhalten. Sie werden systematisch mit grundlegenden Arbeitstechniken vertraut gemacht: Wie erstelle ich eine Recherche (196)? Wie erschließen sich mir biblische Texte durch Bilder oder Erzählungen (66 f)? Wie kann ich einen Streit schlichten (106)? Es geht in diesem Buch nicht so sehr um das Fachwissen, das sich Jugendliche inzwischen auch über das Internet aneignen, sondern um die „Beziehungsarbeit“ für ein gelingendes Leben in Gemeinschaft. Unter der Rubrik: „So kannst du arbeiten“ lernen die Schüler beispielsweise durch Methoden einer Bildmeditation (182) oder einer Beschreibung einer Karikatur (84) eine neue Sprach- und Auskunftsfähigkeit ihres eigenen Glaubens (1 Petr 3,15) kennen.

Ein konfessionell – bekenntnisorientierter RU will nicht, dass sich nur die Lehrer, sondern auch die Schüler positionieren können, um sich in der pluralistisch-geprägten Gesellschaft zu orientieren. Die kleinen Mängel im Buch (fehlende Darstellungen des Kirchenjahres oder einer kurzen Darstellung der römisch-katholischen Kirche oder des ÖRK) sind verzeihlich. Umso überzeugender sind die gegenwärtigen Herausforderungen durch religiöse und politische Extremgruppen (192 f) dargestellt. Vielleicht wären hier die Angabe von aktuellen Links aus dem Internet hilfreich gewesen.

Insgesamt kann ich nur hoffen, dass dieses hilfreiche Gedankenlaboratorium im Schulalltag den Schülern neue Impulse für ihre religiöse Sozialisation gibt. Dieses – in aller ökumenischen Offenheit erstellte – Arbeitsbuch enthält brauchbare An-Aregungen für die Schule als ein „Lehrhaus Gottes"!

Ulrich Matthei

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Wolfgang Beinert und *Ulrich Kühn,* Ökumenische Dogmatik. Evangelische Verlagsanstalt und Verlag Friedrich Pustet, Leipzig und Regensburg 2013, XXXIV und 846 Seiten. Gb. EUR 78,–.

Die Fertigstellung des lang angekündigten Buches verzögerte sich durch die schwere Erkrankung seines evangelischen Autors, der das Erscheinen nicht mehr erlebte. So wurde die 30 Jahre nach dem gleichnamigen Werk Edmund Schlinks vorgelegte „Ökumenische Dogmatik" auch zum Vermächtnis von Ulrich Kühn (Gedenkblatt: IX).

Die Programmatik einer ökumenischen Theologie und Dogmatik „ist keine irgendwie geartete Sonder- oder Spezialform des Faches, sondern die selbstverständliche und wissenschaftlich genaue Konsequenz aus der Tatsache, dass die *eine* Glaubensgemeinschaft zwar in geschichtlich unterschiedlichen Existenzweisen *subsistiert,* aber dennoch (…) in ihren Wurzeln eine tiefe Einheit bewahrt hat" (8). Diese – mit dem „subsistit" gewiss absichtsvoll spielende – Basisüberzeugung der Autoren bildet sich im Aufbau und Zuschnitt des ganzen Werks ab: Es ist in der Tradition einer klassischen Loci-Dogmatik gegliedert und bietet den Stoff also von den Traktaten Glaube, Offenbarung/Schrift/Tradition über Gotteslehre, Schöpfung, Anthropologie, Christologie, Heiliger Geist, Soteriologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre bis zur Eschatologie hin an. Bereits dieser auf den ersten Blick konventionelle Aufbau zeigt in mehrfacher Weise die Besonderheit des Bandes an. Darunter zählen mindestens: (a) Bis auf die Ekklesiologie wurden die Traktate abwechselnd von einem der Autoren verfasst, der der Tradition und dem gegenwärtigen Erkenntnisstand der jeweils anderen Konfession viel Raum einräumt, aber mit erkennbar eigener

Diktion und im Rahmen der eigenen Verstehensvoraussetzungen arbeitet. Intendiert ist demnach nicht eine überkonfessionell einheitliche Theologie, wohl aber der Nachweis, dass der Normalfall theologischen Arbeitens die nahe ökumenische Nachbarschaft sein soll. (b) Anders jedoch die Ekklesiologie: „Jedwedes Nachdenken über die Wirklichkeit Kirche ist (…) problembelastet wie nichts sonst in der Dogmatik“ (418). Das liegt zuerst an der ekklesiologischen Vielstimmigkeit des Neuen Testaments und daran, dass die von ihr ausgehenden Metaphern vielseitig auslegbar sind. Außerdem kann man Kirche nur in concreto leben, was seinen Teil zur Vielstimmigkeit beiträgt. Die Traktate, in denen Gott gleichsam „allein“ handelt, sind ökumenisch weitgehend problemlos, die Ekklesiologie muss nach gegenwärtigem Erkenntnisstand aber konfessionell getrennt verhandelt werden (419). (c) Interessant ist jedoch, was im Kirchentraktat *nicht* verhandelt wird: Sowohl die Rede vom Heil als auch die von den Sakramenten erhalten eigene Traktate, die in der für den Rest des Bandes gängigen Manier verfasst wurden – überzeugt das, dann ist das ekklesiologische Problembündel gegenüber der gängigen Meinung bereits deutlich reduziert.

Zu ausgesuchten Einzelaspekten: Die Gotteslehre bietet u. a. eine ausführliche Herleitung der Trinitätslehre. In johanneisch-augustinischen Bahnen wird das Wesen Gottes als Liebe bestimmt (145), wobei der Heilige Geist dann tatsächlich zum vinculum caritatis des Vaters und des Sohnes wird (149). An anderer Stelle werden in stärker ostkirchlicher Manier die zweite und dritte Person der Trinität als die beiden Arme des Vaters verstanden. Die filioque-Problematik gilt als prinzipiell lösbar (129.364). Ökumenische Problematik tritt dagegen im Soteriologie-Traktat deutlicher in den Vordergrund. Deutlich wird gezeichnet, dass die klassische Kontroverse den Charakter des Heiles Gottes betrifft: Besteht sie in der Präsenz Gottes (evang.) oder nicht vielmehr in einer an den Menschen übereigneten Gabe (kath.) (404 f u. ö.)? Auch im Rahmen einer Dogmatik, die sich die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu Eigen macht und in der ein gemeinsamer Traktat Soteriologie entsprechend möglich ist, zeigt sich diese Differenz (367.411). Gottes Gunst also oder Gottes Gabe? Hier zeigt sich eine nicht auflösbare „Antinomie“ (412), wiewohl man vermuten darf, dass es sich um Polarität und nicht um eine widerstreitende Antinomie handelt, da „das Miteinander von bereits jetzt geschenktem Frieden mit Gott und der Hoffnung auf das noch Ausstehende“ etwa in Röm 5,1?5; 8,18 ff deutlich ausgesagt ist (ebd.). Bewährt sich diese Darlegung, dann wäre der Behauptung, das ökumenische Problem sei bereits in der Soteriologie unlösbar, der Boden entzogen.

Die Differenzen zeigen sich in der Ekklesiologie als der Lehre von

der Indienstnahme von Menschen zur Vermittlung des Heils. Es geht um die bekannten Fragen wie Apostolizität, Papstamt und Weiheverständnis. Interessant sind hier vor allem die innerkatholischen Weichenstellungen: Beinert wendet sich dezidiert gegen die Idee von Kirche als fortlebenden Christus, die doch nur in den Triumphalismus geführt habe und bewirbt dagegen das sakramental-werkzeugliche Verständnis von Kirche (486.484). Auch kritisiert er die Erklärung Dominus Iesus zur Subsistenz der Kirche Christi in der römischen Kirche allein als Versuch, „eine Änderung der konziliaren Beschlüsse durchzusetzen" (500). Es müsse der katholischen Kirche um eine Communio-Ekklesiologie gehen, die die Letztvollmachten des Papstes zum „Notstandsrecht" zählt (587). Im evangelischen Gegenstück wird vor allem für ein Verständnis des Bischofsamtes plädiert, das dieses als notwendigen Dienst sieht, ihn aber kollegial gegenlagert und dabei empfiehlt, das von der Orthodoxie eingebrachte Ämtermodell „Bischof-Presbyter-Diakon" stärker zu berücksichtigen (618–621).

Keinen Anlass für kirchentrennende Lehren sehen die Autoren in der Sakramententheologie. In der Tauflehre ist das nicht überraschend, bei Abendmahl/Eucharistie wird für einen nicht-naturwissenschaftlichen Substanzbegriff plädiert, der die Fragen nach Realpräsenz vs. Transsubstantiation lösbar erscheinen lässt (677). Die Besprechung der fünf kleineren Sakramente ist eine innerkatholische Besinnung, bei der u. a. der Zölibat und das Weiheverbot für Frauen vorsichtig, aber deutlich kritisiert werden (724–737).

Die Eschatologie bietet in klassischer Manier eine Betrachtung der Eschata Parusie, Tod, Gericht, Läuterung, Hölle und Himmel. Bemerkenswert ist hier das Plädoyer für die katholische Sonderlehre von der Läuterung: Ihr Kern ist, dass zum Heil nicht nur die Vergebung, sondern auch die Beseitigung der Schuldfolgen gehört, unter denen das Opfer leidet. Kann Läuterung als der Zustand gedacht werden, in dem die Opfer zu „Tätern verzeihender Liebe werden" können (801), so hätte dies Lehrstück seinen Sinn, ganz ohne dafür den Sadismus der traditionellen Fegefeuerphantasien zu benötigen. Der Himmel schließlich ist die zu Gott offene Seite des menschlichen Lebens. Für jeden Menschen gilt dann: „Alle Unvollkommenheiten, alle Mängel, alle Defizite seines Lebensentwurfes werden behoben" (815).

Die nach vorne weisende Ökumenizität des Bandes besteht nicht in einem ökumenischen Programm oder einer neuartigen Methodik, die die Kircheneinheit vorantreiben sollen. Seine erklärte Aufgabe ist vielmehr – Dogmatik zu treiben, und genau *dabei* zu entdecken, dass dies anders als in beständiger Verwiesenheit auf den ökumenischen Gesprächs- und Glaubenspartner nicht möglich ist. Seine Wirkung wird der

Band also vor allem dann entfalten, wenn er nicht der „dritten Konfession“ der Ökumeniker zugerechnet und nur in deren Bücherregale eingestellt wird. Vielmehr macht er die ökumenische Dimension von Dogmatik und Theologie überhaupt deutlich und animiert dazu, sie als Habitus einzuüben. Darin setzt er Maßstäbe. Wie also, wenn einmal eine Ökumenische Dogmatik entstünde, bei der Konfessionen zum Zuge kämen, die hier nicht berücksichtigt werden konnten?

Martin Hailer

Fulvio Ferrario unter Mitarbeit von Michael Jonas (Hg.), Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II. Mohr Siebeck, Tübingen 2013. XI+142 Seiten. Kt. EUR 29,–.

Diese Veröffentlichung enthält die Vorträge, die bei einer Tagung in Rom im November 2010 gehalten wurden. Sie war dem ökumenischen Engagement der katholischen Kirche 50 Jahre nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet. Obwohl die protestantische Sicht überwiegt, sind auch zwei Beiträge katholischer Autoren aufgenommen, allerdings keine, die aus kirchenamtlicher Sicht sprechen. Fast alle Beiträge sprechen eher in gedämpftem Ton über die gegenwärtige Situation; die Euphorie des Aufbruchs ist verflogen! Der erste Beitrag stammt von Maurilio Guasco, Professor für Geschichte des politischen Denkens (!), der anhand ökumenisch relevanter Themen in die viel debattierte Frage einführt, ob das Vatikanum II eher in Kontinuität zur bisherigen Lehre stehe oder einen Bruch darstelle. Er kommt zu einem differenzierten Ergebnis, das zu weiteren Schritten Mut machen soll. Unter dem Titel *Wer ist Kirche? Anfragen an das katholische Kirchenverständnis* geht *André Birmelé,* systematischer Theologe aus Straßburg, vor allem auf die Debatte zu *Dominus Iesus* ein. Er macht deutlich, wie es zu den hier angerissenen Themen auch innerkatholisch Meinungsverschiedenheiten gibt, sieht aber realistisch, dass die Kurie ein eher restriktives Kirchenverständnis vertritt. Fazit: „Ob dies nur eine vorläufige Angstreaktion ist oder ob die Kurie auf ihrer harten Linie beharren wird, ist eine offene Frage“ (36).

Angelo Maffeis, Professor für Geschichte der Theologie in Mailand, liefert unter dem Titel: *Die aktuelle Diskussion.* Ökumene des Konsenses oder der Differenzen, eine katholische Sicht des gegenwärtigen Diskurses. Er analysiert die Anfragen an das Modell des differenzierten Konsenses, die in letzter Zeit vor allem von evangelischer Seite, aber auch von Seiten derer erhoben wurden, die eine vollständige Übereinstimmung als Vorbedingung für die Einheit fordern. Er plädiert letztlich für den differenzierten Konsens, weist aber auf die Kommunikationsprobleme zwischen Ökumenikern mit

ihrer „theologischen Bilingualität“ und „normalen“ Theologen hin. Er versucht auch zu definieren, worin das Mindestmaß an Übereinstimmung für eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit bestehen müsste, und sieht es – nicht zu Unrecht – dort gegeben, wo gemeinsames Handeln möglich ist. Ob das aber wirklich an der Übereinstimmung in der Amtsfrage hängt, wird man fragen dürfen. Aus evangelischer Perspektive spricht *Walter Schöpsdau,* Bensheim, zu dieser Frage. Er warnt davor, auf protestantischer Seite das satis est von CA VII zu überstrapazieren. „Die sichtbare Einheit bleibt eine Aufgabe“! (66).

Die Vorträge *Katholische Theologie heute: eine protestantische Sicht (Bernd Oberdorfer) und Die ökumenische Theologie Josef Ratzingers – Probleme und Perspektiven aus protestantischer Sicht (Thorsten Maaßen)* führen in unterschiedliche Aspekte gegenwärtiger katholischer Theologie ein und zeigen auf, wo es bleibende Offenheit für andere Kirchen, aber auch überkommene oder neu formulierte Vorbehalte gibt. *H. M. Barth, Protes-tantismus, Katholizismus, Weltreligionen,* behandelt die unterschiedliche Nähe und Offenheit der beiden christlichen Traditionen für andere Weltreligionen. In *Jenseits des „ökumenischen Winters“ – Paradigmenwechsel und Perspektiven im inter*konfessionellen Dialog zieht der Herausgeber, *Fulvio Ferrari*, waldensischer Theologe in Rom, eine realistische und eher skeptische Bilanz. Wichtig sind aber nicht nur die Fragen, die er an die katholischen Partner stellt, sondern auch die Hausaufgaben, die er für die protestantische Seite formuliert!

Insgesamt ein sehr anregendes, informatives und nachdenkenswertes Buch, das man gerne allen ökumenisch Interessierten empfehlen möchte – wenn nur nicht das Missverhältnis zwischen Umfang und Preis wäre!

Walter Klaiber

RADIKALISMUS

Alexander Christian Widmann, Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013. 645 Seiten. Gb. EUR 130,–.

Das Thema der politisch motivierten Gewaltanwendung war für den deutschen Protestantismus während der 1960er und 1970er Jahre nicht neu. Bereits während der 1520er Jahre hatten radikale Anhänger der Reformation die Notwendigkeit eines gewaltsamen Aufbegehrens gegen die Unterdrückungsmechanismen frühneuzeitlicher Herrscher gepredigt, um grundlegende Rechte für verarmte Bevölkerungsgruppen durchzusetzen. Obwohl sich die Reformatoren eindeutig dagegen ausgesprochen

hatten, erschienen fünfzig Jahre später erneut Schriften, in denen einflussreiche protestantische Theologen ein Widerstandsrecht entfalteten und darlegten, in welchen Fällen gewaltsam gegen eine ungerechte Obrigkeit vorzugehen sei. Konkreter Anlass war ein kurz zuvor verübtes Massaker im katholisch dominierten Frankreich gewesen, dem 1572 während der sog. Bartholomäusnacht tausende evangelische Gläubige zum Opfer gefallen waren.

Im deutschen Protestantismus konnte sich die Lehre eines ausdifferenzierten Widerstandsrechts nicht durchsetzen. Hier dominierten die übereinstimmenden Auffassungen Martin Luthers, Ulrich Zwinglis und Johannes Calvins, die alle Gläubigen zur Unterordnung unter die weltliche Obrigkeit verpflichteten. Diese sei von Gott eingesetzt und habe auch im Falle von Machtmissbrauch zu Recht das Gewaltmonopol inne. Mit Verweis auf Apg 5,29 („Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen.“) hatten die Reformatoren zwar die Möglichkeit in Betracht gezogen, im Konfliktfall die Ausführung konkreter Befehle zu verweigern, gewaltsamen Widerstand hatten sie aber ausgeschlossen.

Unter Berufung auf diese reformatorischen Lehren war bis weit ins 20. Jahrhundert hinein weder in den ev. Kirchen noch an den Ev.-Theol. Fakultäten Deutschlands wenig Bereitschaft vorhanden, selbst in Auseinandersetzungen mit grausamen Despoten ein Recht oder gar eine Pflicht auf politischen Widerstand zu entwickeln.

Alexander Christian Widmann hat in seiner 2011 an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg eingereichten Dissertation herausgearbeitet, dass während der 1960er Jahre aufgrund einer Verknüpfung von drei kontroversen Debatten eine bedeutsame Wendung eintrat: Erstens wurde im Zusammenhang mit der Aufarbeitung des kirchlichen Versagens während der Zeit des Nationalsozialismus das traditionelle protestantische Obrigkeitsverständnis radikal infrage gestellt. Zweitens entstand im Rahmen der Bemühungen um eine theologische Überwindung des Ost-West-Konflikts ein fruchtbarer christlich-marxistischer Dialog, der einen neuen Blick auf ungerechte Herrschaftsstrukturen entstehen ließ. Und drittens vollzog der Ökumenische Rat der Kirchen während der 1960er Jahre eine inhaltliche Neuausrichtung, indem er sich vermehrt sozialpolitischen Themen zuwandte und die Unterdrückung breiter Bevölkerungsschichten in der Dritten Welt anprangerte.

In Rezeption dieser Debatten formierten sich innerhalb des deutschen Protestantismus während der 1960er und 1970er Jahre Gruppen und Kreise, die eine politisch motivierte Gewaltanwendung im Falle von ungerechten Herrschaftsstrukturen befürworteten. Sie forderten von ihren Kirchenleitungen eine finanzielle Unterstützung von gewalt-

bereiten politischen Befreiungsbewegungen, um Rassismus und Diskriminierung effektiv bekämpfen zu können.

Es ist ein Verdienst der Studie von Widmann, die aus diesem Engagement entstandenen Zerreißproben des deutschen Protestantismus detailliert nachgezeichnet zu haben. In vier Kapiteln widmet sich die Studie zunächst den Diskussionen um eine „Theologie der Revolution", anschließend der Gewaltfrage im Kontext der 68er-Bewegung, drittens dem „Antirassismusprogramm" des ÖRK und viertens den innerkirchlichen Auseinandersetzungen um einen angemessenen Umgang mit dem Linksterrorismus in der Bundesrepublik Deutschland während der zweiten Hälfte der 1970er Jahre. Widmann hat neben gedruckten Publikationen auch umfangreiches Archivmaterial ausgewertet und mit seiner soliden Analyse des Sachverhalts einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte geleistet.

Tobias Sarx

KINDERBIBELN

Christine Reents, Kinderbibeln. Bilder vom Holzschnitt bis zum Comic. Evangelisch – katholisch – jüdisch. Verlag Florian Isensee, Oldenburg 2012. 112 Seiten. Pb. EUR 12,–.

Das Buch nimmt sich zweier marginalisierter Bereiche in der Theologie an: Kinderbibeln und Bildern. Lange wurden Bilder in Kinderbibeln wenig beachtet und als schmückendes Beiwerk abgetan. In den letzten Jahren hat sich ein Umdenken vollzogen. Nicht nur dass Kinderbibeln überhaupt als ein ernst zu nehmender Forschungsgegenstand angesehen werden, auch den Bildern wird nun mehr Aufmerksamkeit zuteil. Bilder in Kinderbibeln sind nicht nur Blickfang und ein gewichtiger Grund für einen Kaufentscheid für Käufer/innen und Adressat/innen der Bücher, sondern haben eigene Aussagen, die die des Textes stärken, ergänzen, aber auch kontrastieren können. Der Titel des Buches drückt den bildlichen Schwerpunkt aus: „Kinderbibeln. Bilder vom Holzschnitt bis zum Comic. Evangelisch – katholisch – jüdisch". Die emeritierte Professorin an der kirchlichen Hochschule Wuppertal, Christine Reents, legt einen von einer gleichnamigen und sehr sehenswerten Ausstellung unabhängigen Katalog vor.

Das Buch beginnt mit der Geschichte des Mediums Kinderbibel, seinen Vorläufern und einer Begriffsgeschichte in Epochen, kombiniert mit Verweisen auf Bilder im zweiten Teil, so dass die angewandten Beschreibungskategorien nachvollziehbar sind. Reents ist profunde Kennerin der Materie. Im Mittelpunkt des Buches stehen 17 Motivreihen zu Erzählungen des Alten und Neuen Testaments, die 101 Abbildungen aus Kinderbibeln vom Spätmittelalter bis

zur Gegenwart zeigen. Erwartbare Bildreihen wie die Schöpfung oder die Geburt Jesu stehen neben eher unerwarteten Bildreihen wie dem Sabbat oder Hiob, während aus Platzgründen wiederum andere beliebte Themen fehlen müssen. Die Motivreihen zu Ruth als Ausländerin in Israel oder zu Hiob als Ankläger oder frommer Duldner zeigen den Interpretationsspielraum für biblische Gestalten und die zeitabhängige Veränderung ihrer Darstellung. Ruth wird von einer besitzlosen und geduckten Fremden beim Nazarener Julius Schnorr von Carolsfeld, über eine stolze, aufrechte Stammmutter beim jüdischen Künstler Ephraim Moses Lilien zu einer attraktiven, verführerischen jungen Frau im Comic der Gegenwart von Rüdiger Pfeffer. Mit ihrem Bildvergleich ist Reents mitten drin in theologischen und anthropologischen Grundsatzfragen: Auffallend oft bekommt z. B. der Sabbat, der Ruhetag in der christlichen Tradition und in Kinderbibeln kein Bild. David wird in neuesten Kinderbibeln infantilisiert und der Kampf zwischen David und Goliath verniedlicht. Die Kinder, die zu Jesus gebracht werden, wie Markus 10,13 f erzählt, werden in den Bildern der Kinderbibeln von frommen, braven Kindern zu Spielgefährten der Gegenwart. Der Heiland wird zum Freund ohne den Protest der Jünger.

Reents Auswahl der Kinderbibeln ist überaus breit und reicht von evangelischen, katholischen, jüdischen zu orthodoxen, anthroposophischen und neuapostolischen Werken. Bei einzelnen Werken betont Reents sogar die Konfessionalität, da es einen unterschiedlichen Umgang der reformierten und der lutherischen Kirche im Hinblick auf das Verbot, Gott abzubilden, gibt.

Anhand seiner vergleichenden Betrachtungen von Illustrationen zu biblischen Geschichten gibt das Buch didaktische Anregungen für Religions- und Konfirmationsunterricht, für Gottesdienste und die Arbeit mit Kindern, Familien und Seniorinnen und Senioren. Kinderbibeln sind mit Martin Luther eben Bücher „für alle im Haus“. Besonders geeignet für den schulischen und gemeindlichen Einsatz wird das Buch durch den sehr günstigen Preis von 12 Euro und die beiliegende CD, die das vollständige Bildmaterial in guter Qualität und ein Literatur- und Quellenverzeichnis beinhaltet. Die Ausstellung war im „Zentrum Bibel“ auf dem 34. Evangelischen Kirchentag in Hamburg (1. bis 5. Mai 2013) zu sehen.

Marion Keuchen/
Katrin Stückrath

Dr. Uta Andrée, Missionsakademie, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Prof. Dr. Johann Ev. Hafner, Universität Potsdam, Philosophische Fakultät, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Nadja Heimlicher und Daniel Infanger, Neubrückstraße 77, CH-3012 Bern; PD Dr. Marion Keuchen, Philipp-Adam-Ulrich Str. 19, 97922 Lauda-Königshofen; Dipl.theol. Marina Kiroudi, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Petra Lenz, Universität Potsdam, Philosophische Fakultät, Institut für Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde; Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg; Pfarrer Ulrich Matthei, Frankenthaler Weg 33a, 65931 Frankfurt am Main; Hamideh Mohagheghi, Querstraße 18, 30519 Hannover; Prof. Dr. Sabine Pemsel-Maier, Pädagogische Hochschule Karlsruhe, Institut für Katholische Theologie, Bismarckstraße 10, 76133 Karlsruhe; Dr. Tobias Sarx, Barther Straße 90, 18311 Ribnitz-Damgarten; Superintendent Frank Schürer-Behrmann, Domplatz 4, 15517 Fürstenwalde; Pfarrerin Dr. Katrin Stückrath, Im Grubenfeld 6, 44532 Lünen; Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Institut für Orthodoxe Theologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Ludwigstr. 29, 80539 München; Prof. Dr. Wolfram Weiße, Akademie der Weltreligionen, Von-Melle-Park 8, 20146 Hamburg.

Titelbild: 123RF
Bild-Nummer : 14198779, bearb.
Bild-Typ: Stockfoto
Urheberrecht: Yang Jun

Thema des nächsten Heftes 2/2014:

Die Kirchen und ihre Schuld

mit Beiträgen von Jeremy M. Bergen, Daniel Buda, Julia Enxing, Bente Petersen, Matías Omar Ruz u. a.

Information für Abonnenten zur Zahlung mit Bankeinzug
Ab dem 01.01.2014 wird aus der bisherigen Einzugsermächtigung für Ihre Abo-Beiträge das neue SEPA-Lastschriftmandat. Für die bisherigen Zahler mit Bankeinzug ändert sich nichts, die Kontodaten werden automatisch umgestellt.
Ein erteiltes Lastschriftmandat (früher Einzugsermächtigung genannt) bewirkt, dass der fällige Abo-Beitrag jeweils im ersten Monat des Berechnungszeitraums, in der letzten Woche, von Ihrem Bankkonto abgebucht wird. Deshalb bitte jede Änderung Ihrer Bankverbindung dem Abo-Service mitteilen. Die Gläubiger-Identifikationsnummer im Abbuchungstext auf dem Kontoauszug zeigt, wer abbucht –
hier das Evangelische Medienhaus GmbH als Abo-Service der
ÖKUMENISCHEN RUNDSCHAU.
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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; Martin Illert, Hannover (Redaktion); 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, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (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
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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 2014.

April – Juni
2/2014
63. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Die Kirchen und ihre Schuld

mit Jeremy M. Bergen, Daniel Buda, Julia Enxing, Ulrike Link-Wieczorek, Bente Petersen, Matías Omar Ruz, Curt Stauss



Inhalt

Zu diesem Heft 164

Jeremy M. Bergen, Die reuige Kirche in der Geschichte. Theologische Reflexionen 166

Julia Enxing und **Ulrike Link-Wieczorek**, Die Kirche – Heilige oder Sünderin? Überlegungen zur Realität von Schuld und Sünde inmitten der Heilswirksamkeit Gottes 182

Matías Omar Ruz, Argentinische Kirche, Militärdiktatur und Demokratie. Theologische Zugänge zur Interpretation einer noch immer schmerzhaften Vergangenheit 201

Curt Stauss, Vergebung entschuldigt nicht. Zur Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR 217

Daniel Buda, „Healing of Memories" der christlichen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien. Eine kurze Geschichte und Auswertung des Programms aus orthodoxer Perspektive 233

Junge ÖkumenikerInnen

Bente Petersen, „Restaurative Gerechtigkeit" als Ermöglichung von Versöhnung – in den Transformationsgesellschaften der ehemaligen DDR und Argentiniens 244

Dokumente und Berichte

Schuldbekenntnis und Bußgebet am 28. November 2010 (1. Advent) (**Franz-Josef Bode**) 264

Friede sei mit euch! Abschlusspredigt der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan (Korea) (**Michael Lapsley**) 267

Ein feste Burg ist unser Gott. Predigt zu einem reformatorischen Kirchenlied (EG 362) (**Helmut Aßmann**) 275

Paul Schneider-Gedenkgottesdienst am 18. Juli 2013 in Dickenschied Text: 1 Petr 5,6–11 (**Engelbert Felten**) 280

Schlusserklärung der Internationalen Konferenz „Versöhnung und nachhaltiger Frieden – Impulse der Theologie Dietrich Bonhoeffers für den europäischen und afrikanischen Kontext“ in Kibuye/Ruanda vom 25. bis 28. Februar 2014 284

Heilung der Erinnerungen. Das Verhältnis der evangelischen Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert. Eine Projektskizze 286

Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung. Tagungsbericht der 25. Jahresversammlung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (Ecumenical Research Forum) in der Missionsakademie an der Universität Hamburg 8. bis 11. November 2013 (**Florian Tuder**) 288

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 291

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser!

Kann denn Kirche sündig sein? Die Erfahrung der eigenen Schuldverstrickungen wird in den Kirchen zunehmend wahrgenommen. Aber welche Möglichkeiten bieten sich in den einzelnen Traditionen, diese Erfahrung auch theologisch zu reflektieren? Es ist zu beobachten, dass diese Diskussion mit zunehmender Ernsthaftigkeit geführt wird. Manchmal erwächst die Motivation hierzu aus eigener Einsicht, manchmal wirkt sie allerdings auch eher wie von außen aufgezwungen. Die mediale Öffentlichkeit verlangt zunehmend öffentliche Reuebekenntnisse – nicht nur von den Kirchen, was zuweilen gar in Treibjagden ausartet. Führt das am Ende zu einer Inflation von Schuldbekenntnissen, auch in den Reihen der Kirchen?

In diesem Heft sind Beiträge zu exemplarischen Kontexten zusammengetragen, in denen diese Phänomene reflektiert werden. Der mennonitische kanadische Theologe *Jeremy M. Bergen* sieht die Gefahr der trivialisierenden Überdehnung von kirchlichen Schuld- und Reuebekenntnissen durchaus auch als einen Grund für die Schwierigkeiten, von der Sünde der Kirche zu sprechen. Hinter den Kulissen der Diskussion erkennt er allerdings ein echtes Ringen um das Verständnis wahrhaftiger und Zukunft erschließender Reue im Heiligen Geist, in der allein sich die Heiligkeit der Kirche widerspiegeln könne. In der protestantischen Leichtigkeit, von der Sünde auch der Kirche zu sprechen, könne durchaus eine Tendenz zur Sünden-Inflation liegen, denn wo alles und jeder ganz allgemein sündig ist, kann das Verständnis von der Realität der Sünde an konkreter Bodenhaf-

tung verlieren. Der Beitrag führt uns zudem in eine internationale und interkonfessionelle, höchst differenzierte Debatte über die ekklesiologische Dimension der Sünde ein.

Daran kann die römisch-katholische Theologin aus Münster, *Julia Enxing*, anknüpfen, wenn sie die Lehre ihrer Kirche konkret vor dem Hintergrund der Erfahrungen sexuellen Missbrauchs durch Amtspersonen reflektiert. Sie schlägt vor, die Differenz von himmlischer und irdischer Kirche fruchtbar zu machen für ein nicht-abstraktes ekklesiologisches Konzept. Letztlich geht es um die Frage, wie die Zeichen des Ursprungs einer aus der Sendung Gottes hervorgehenden Kirche durch das Dunkel des Irrtums und der Schuldverstrickung durch die Kontinuität des Lebens ihrer Glieder hindurchgetragen wird. Können wir gerade so von einer „größeren Wertigkeit der Heiligkeit" der Kirche und von dem endgültigen Sieg Gottes über die Sünde sprechen – wie auch die neue Kirchenstudie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Die Kirche"? Eine Soteriologie der Verantwortung, auf die *Ulrike Link-Wieczorek* in diesem gemeinsamen Beitrag aufmerksam macht, könnte für ein solches Konzept hilfreich sein. Es führt aus den Aporien eines kausalmechanistischen Schuld-Begriffes heraus, der unseren Sinn auf individuelle, persönliche Verursachung von Sünde lenkt, die auf die Kirche als Mono-Subjekt angewandt wiederum in die Abstraktion führte.

Der katholische Doktorand *Matías Omar Ruz* macht dies am Beispiel der römisch-katholischen Kirche in Argentinien zur Zeit der Militärdiktatur deutlich. Im Gegensatz zum realitätsfernen Ideal der *societas perfecta* erweist sich Kirche hier faktisch als ein Gebilde verschiedener Gruppen und Strömungen, die jeweils unterschiedlich mit den politischen Mächten verstrickt sind. Ruz meint, dass jetzt die Zeit der kritischen und selbstkritischen Aufklärung gekommen sei. Zusätzlich ist jedoch eine ausdrückliche seelsorgerliche Zuwendung sowohl gegenüber den Opfern als auch den Tätern nötig. – Darauf macht auch *Curt Stauss* aufmerksam, der Beauftragte der EKD für Seelsorge und Beratung von Opfern der SED-Kirchenpolitik. Theologisch gelte es, den Zuspruch der Vergebung Gottes nicht mit einem Leben jenseits der Schuld gleichzusetzen, sondern als Ermöglichung eines Lebens mit der Schuld.

Von konkreter Versöhnungsarbeit in einem anderen europäischen Kontext berichtet *Daniel Buda,* rumänisch-orthodoxer Theologe und Referent im Ökumenischen Rat der Kirchen: Das „Healing of Memories"-Projekt zwischen einer Vielzahl verschiedener Kirchen im südosteuropäischen Raum. Ein Kern aus rumänisch-orthodoxer, römisch-katholischer, griechisch-katholischer, reformierter und zwei lutherischen Kirchen weitete sich im Laufe der Zeit auf weitere orientalisch-orthodoxe und freikirchliche

Kirchen der Region und wurde schließlich unter Beteiligung von Juden und Muslimen zu einem interreligiös arbeitenden Projekt. Gegenseitige Darstellung und Diskussion der je eigenen Perspektiven auf die gemeinsam erlebte und doch vielfach trennende und schmerzende Vergangenheit stehen im Zentrum dieser Versöhnungsarbeit.

Von Gerechtigkeit war bisher so gut wie gar nicht die Rede. Glücklicherweise wird diese Lücke unter der Rubrik „Junge ÖkumenikerInnen" von der frisch examinierten Hamburger Studentin der Evangelischen Theologie *Bente Petersen* gefüllt. Hier finden wir erneut die Beispiel-Kontexte Argentinien und die ehemalige DDR wieder, nun als ein Fokus für ein theologisches Verständnis von restaurativer Gerechtigkeit in Versöhnungsprozessen.

Wir freuen uns, den Text des Schuldbekenntnisses publizieren zu dürfen, das der Osnabrücker Bischof *Franz-Josef Bode* in einem Adventsgottesdienst 2010, dem „Jahr der Enthüllungen" in der deutschen katholischen Kirche, gesprochen und mit einer Prostration verbunden hatte. Unter „Dokumente und Berichte" finden sich weitere Materialien zum Themenfeld, diesmal stark homiletisch orientiert und hoffentlich auch anregend für die pfarramtliche Praxis: Die Predigt des anglikanischen Pfarrers *Michael Lapsley* während des Abschlussgottesdienstes der ÖRK-Vollversammlung in Busan. Eine weitere Predigt stammt von Superintendent *Helmut Aßmann* aus Hildesheim. Sie führt uns in beeindruckender Weise die lutherische Ausrüstung im Kampf gegen Anfechtung und Theodizee-Verzweiflung vor. Ein Gedenkgottesdienst des katholischen Theologen *Engelbert Felten* für den in Buchenwald ermordeten Pfarrer Paul Schneider schließt sich an. Weiterhin erinnert die Schlusserklärung einer internationalen Konferenz zur Rezeption der Theologie Dietrich Bonhoeffers an den Genozid und die zu bewältigende Versöhnungsarbeit in *Ruanda*, und eine Projektskizze für ein neues deutsches *Healing of Memories-Projekt* zwischen Landes- und Freikirchen, das sich mit der gemeinsamen Vergangenheit im 19. Jahrhundert beschäftigen soll.

Mit den besten Wünschen für eine bereichernde Lektüre
grüßen im Namen des gesamten Redaktionsteams
Ulrike Link-Wieczorek und Fernando Enns

Die reuige Kirche in der Geschichte

Theologische Reflexionen



Jeremy M. Bergen[1]

Das Phänomen einer öffentlichen kirchlichen Reue gehört zu den bemerkenswerten Entwicklungen des Kirchenlebens im 20. Jahrhundert:[2] 1945 veröffentlichte die Evangelische Kirche in Deutschland die bahnbrechende Stuttgarter Schulderklärung. Anlässlich der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils bat Papst Paul VI. um Gottes Vergebung für die Verantwortung von Katholiken an der Spaltung der Christenheit. Im Jahr 2000 wurde auf der Generalkonferenz der *United Methodist Church* ein Bußgottesdienst wegen des Rassismus in der Kirche gefeiert. In einem denkwürdigen Gottesdienst während des Jubeljahres 2000 bat Papst Johannes Paul II. Gott um Vergebung, unter anderem für die im Dienste der Wahrheit begangenen Sünden sowie für die Sünden, die die Einheit der Kirche zerrissen haben, und der begangenen Sünden gegen das Volk Israel. Die Generalsynode der Kirche von England entschuldigte sich 2006 für ihre Mitschuld an der Sklaverei. Der Lutherische Weltbund bat 2010 die Mennoniten um Vergebung für die Verfolgungen in der Reformationszeit. – Dies sind nur einige Beispiele. Viele Kirchen haben sich mit konkretem, historischem Unrecht und mit von ihnen verworfenen Glaubensinhalten und -praktiken auseinandergesetzt und sind mit zahlreichen Bekenntnissen, Schulderklärungen, Entschuldigungen und Bitten um Vergebung an die Öffentlichkeit getreten.

[1] Jeremy M. Bergen ist Assistant Professor of Religious Studies and Theology am mennonitischen Conrad Grebel University College, University of Waterloo, Canada. Er wurde mit einer Arbeit zu diesem Thema promoviert: *Jeremy M. Bergen:* Ecclesial Repentance: The Churches Confront Their Sinful Pasts, London 2011.

[2] Siehe *Bergen,* Ecclesial Repentance. Darin analysiere ich die Entwicklungen im 20. und 21. Jahrhundert und entwerfe einen theologischen Bezugsrahmen.

ÖR 63 (2/2014), S. 166–181

Es sind die Kirchen selbst, die hier – oft auf nationaler/konfessioneller Ebene, manchmal aber auch auf internationaler oder eher lokaler Ebene – ihre Reue bekunden, wobei manche Kirchen klarstellen, dass sie dies für die Sünden ihrer Mitglieder tun, während andere Kirchen die Kirche selbst als sündhaft bezeichnen. Zwar haben Kirchen auch in der Vergangenheit Elemente ihrer Praxis revidiert und damit implizit ein früher übliches Verhalten verworfen, aber öffentliche Schuldbekenntnisse für konkrete geschichtliche Verfehlungen sind bis zur Zeit des Zweiten Weltkrieges im Grunde nicht zu beobachten.

Die Neuheit dieses Phänomens und die Tatsache, dass Kirchen als Kirchen Schuld bekennen, macht die Reflexion über die Zeugnisse kirchlicher Reue zu einer vielversprechenden Aufgabe für die Ekklesiologie, besonders auch in methodischer Hinsicht. Die Theologie untersucht hier, wie die Kirche sich selbst kritisch reflektiert und beobachtet, wie neue Formen des Selbstverständnisses und der Selbstbestimmung der Kirche entstehen. Öffentliche Reue wird Teil des öffentlichen Zeugnisses der Kirche. Wenn eine Kirche eine Aussage über ihre Vergangenheit macht und bestimmte Urteile über Aspekte dieser Vergangenheit fällt, dann sagt sie immer auch etwas über das Wesen der Kirche, die diese Vergangenheit hat. Das so entstehende Bild von der Kirche, das im Nachdenken über die Logik und die Struktur der kirchlichen Reue entsteht, ist notwendig das einer pilgernden Kirche durch die Zeiten.

Eine Ekklesiologie, die als wissenschaftliche Disziplin ihr Augenmerk auf die geschichtliche Identität der Kirche richtet, auf die wirkliche Kirche im Gegensatz zu der Kirche als Ideal oder Abstraktion, ist in den letzten Jahren von verschiedenen Theologen entwickelt worden,[3] mit einer als „Ekklesiologie und Ethnographie“[4] bezeichneten Forschungsagenda. In dem Maße, in dem eine konkrete Geschichte der Sünde und der Buße für diese Sünde Teil der geschichtlichen Identität der Kirche wird, und in dem Maße, in dem das Ziel der Ekklesiologie praktische Reformen im Lichte be-

3 Zu den wichtigsten Beiträgen dieser Richtung gehören *Nicholas M. Healy:* Church, World and the Christian Life: Practical Prophetic Ecclesiology, Cambridge 2000, und *Michael Jinkins:* The Church Faces Death: Ecclesiology in a Postmodern Context, Oxford 1999.

4 Dieser Forschungsansatz war Thema einer Reihe von Konferenzen und führte zu Publikationen wie etwa *Pete Ward* (ed.): Perspectives on Ecclesiology and Ethnography, Grand Rapids 2012, und der wissenschaftlichen Zeitschrift Ecclesial Practices. Siehe https://ecclesiologyandethnography.wordpress.com (aufgerufen am 06.02.2014). Eine kritische und konstruktive Einschätzung dieser Entwicklungen gibt *Theodora Hawksley:* Metaphor and Method in Concrete Ecclesiologies, in: Scottish Journal of Theology 66 (2013), 431–447.

stimmter Umstände anregen will, wird eine streng biblische oder dogmatische Darstellung des Kircheseins – was Healy als *blueprint ecclesiology*[5] bezeichnet – nicht mehr ausreichend sein. Gefragt ist vielmehr eine pneumatologische Perspektive auf die Kirche, auf die Kirche in der Geschichte und auf das Wirken des Geistes im Handeln der Kirche sowie das Wirken des Geistes trotz der Kirche.[6]

Das Wirken des Geistes mag in den Stimmen derjenigen, gegen die sich die Kirche versündigt hat, offenbar werden, ebenso wie in der Entscheidung einer Kirche, öffentlich Schuld zu bekennen für bestimmte Aspekte ihres Handelns oder ihres Glaubens. Nach Christopher Brittain sollte ein „Urteilen über das Wirken des Geistes die Aufmerksamkeit für die lebendige Erfahrung der heutigen Kirche mit einschließen: ihre Herausforderungen und ihr Scheitern, ihre Freuden und Erfolge".[7] Bescheidenheit und Vorsicht sind hier offensichtlich geboten. So wie die Kirchen heute Reue zeigen für etwas, von dem sie einstmals geglaubt haben, dass es das Evangelium fordere oder zumindest gestatte, so ist es auch möglich, dass eine heutige Reue später als inadäquat oder sogar sündig eingeschätzt werden wird.

Was die Kirche über sich selbst aussagt, ist nicht *per se* schon Ethnographie. Der Abstand gegenüber der Kirche (gleichwohl nicht mit Objektivität gleichzusetzen), den eine ethnographische Beschreibung herstellt, ist Voraussetzung für eine reichere Beschreibung der Kirche in der Geschichte. Es gibt bereits einige Untersuchungen über die Auswirkungen von offiziellen kirchlichen Entschuldigungen auf Personen, denen durch die Kirche Leid zugefügt worden ist,[8] und auch über ethnographische Beschreibungen von kirchlichen Gemeinschaften, in denen es um Bekennen und Buße geht,[9] aber es bleibt noch viel zu tun.[10]

5 *Healy,* Church, World and the Christian Life, Kap. 2.

6 Healy ist zu Recht kritisch gegenüber theologischen Darstellungen der konkreten Kirche, die dazu tendieren, das Wirken des Geistes mit der Praxis der Kirche in eins zu setzen, zumindest wenn sie nicht auch den Verzerrungen oder Mängeln einer bestimmten Praxis nachgehen und Wege des Geistes beschreiben, die über die Kirche hinweggehen und sich auch gegen sie richten. *Nicholas M. Healy:* Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concreteness? In: International Journal of Systematic Theology 5 (2003), 287–308.

7 "… discernment of the Spirit's activity should include attention to the lived experiences of the contemporary church: its challenges and failings, as well as its joys and successes." *Christopher Craig Brittain:* Why Ecclesiology Cannot Live by Doctrine Alone, in: Ecclesial Practices 1 (2014), 28.

8 *Alain Paul Durocher:* Between the Right to Forget and the Duty to Remember: The Politics of Memory in Canada's Public Church Apologies, unveröffentl. Ph. D. Dissertation, Graduate Theological Union, Berkeley, CA, 2002.

Wenn Kirchen für geschichtliches Unrecht Reue bekunden, sind nach meiner Ansicht nach der Konsistenz, der Kohärenz und der Beziehung zur umfassenderen theologischen Tradition zu fragen. Im Rahmen einer Ekklesiologie, die als eine Disziplin verstanden wird, die sich sowohl mit dem konkreten geschichtlichen Charakter der Kirche beschäftigt als auch mit der Zusage der bleibenden Gegenwart des Heiligen Geistes, werde ich im Folgenden drei weitere Themen als Antworten auf drei kritische Fragen entfalten, die in diesem Zusammenhang oft gestellt werden. Erstens: Was ist die biblische Grundlage? Zweitens: Ist es überhaupt möglich oder glaubwürdig, dass eine Kirche für etwas Buße tut, das vor Jahrhunderten geschehen ist? Drittens: Kann die Kirche sündigen?

1. Biblische Grundlagen

Wenn Kirchen über die biblische Grundlage ihrer Akte der Reue nachdenken, neigen sie eher dazu, sich auf die je spezifische Sünde zu konzentrieren als auf die Tatsache, dass sie als Kirche Reue zeigen. Eine Ausnahme bildet das von der Internationalen Theologischen Kommission der römisch-katholischen Kirche für den von Papst Johannes Paul II. berufenen „Tag der Vergebung" erarbeitete Vorbereitungsdokument „Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit".[11] Die Internationale Theologische Kommission bezieht sich darin auf Beispiele aus der Bibel, wo ein ganzes Volk seine Sünden und die seiner Vorfahren bekennt. Im Hinblick auf das Bußgebet des Esra: „Seit den Tagen unserer Väter bis heute sind wir in großer Schuld" (Esra 9,7) heißt es etwa: „Sehr häufig werden die Sündenbekenntnisse, die die Schuld der Vorfahren erwähnen, ausdrücklich auf die Irrtümer der gegenwärtigen Generation bezogen und mit ihnen in Verbindung gebracht."[12] Die Reue einer institutionellen Gemeinschaft wird allerdings nur in Bezug auf die alttestamentlichen Texte diskutiert. Das Dokument behauptet, „dass es kein explizites

9 *Jennifer M. McBride:* The Church for the World: A Theology of Public Witness, Oxford 2012, Kap. 67.

10 Es gibt eine wachsende, multidisziplinäre Literatur über kollektive und politische Entschuldigungen, von denen sich einige Werke direkt mit kirchlichen Entschuldigungen befassen, andere behandeln vergleichbare Themen. Ein Beispiel dafür ist *Danielle Celermajer:* The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies, Cambridge 2009.

11 Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in der Vergangenheit; in: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html (aufgerufen am 06.02.2014).

12 Erinnern und Versöhnen, 2.1.

Zeugnis gibt, nach dem die ersten Christen aufgefordert werden, Sünden und Fehler aus der vergangenen Geschichte zu bekennen".[13]

Die Briefe an die sieben Gemeinden in der Offenbarung des Johannes 2–3 werden merkwürdigerweise nicht beachtet, obwohl sie eine Grundlage für die feierliche Bitte des Papstes um Vergebung bilden; in „Erinnern und Versöhnen" wird dieser Text nur als ein Zeichen für „die Wirklichkeit der Sünde und des Bösen … für das innere Leben der Kirche" erwähnt,[14] obwohl er doch die gemeinsame Basis für die gegenwärtige Praxis vieler Kirchen bildet.

In fünf der sieben Briefe werden die Gemeinde und nicht nur Einzelpersonen in der Gemeinde oder ein Kollektiv von Personen zur Buße aufgerufen. In jedem der Briefe wird die Aufforderung an den Seher von Patmos wiederholt, an den Engel einer Gemeinde in einer bestimmten Stadt zu schreiben. Zwar herrscht kein wissenschaftlicher Konsens darüber, was der „Engel" in diesem Kontext bedeutet, doch stimmen die verschiedenen Interpretationen in der Annahme überein, dass mit der Ansprache dieses „Engels" (in der zweiten Person Singular) eine bestimmte und besondere Gemeinde/Kirche in ihrer Ganzheit angesprochen ist. Ganz allgemein besteht eine „Gleichwertigkeit von Kirchen und Engeln",[15] und es ist die Kirche, die zur Umkehr aufgerufen wird. „Erinnern und Versöhnen" reflektiert Offb 2–3 im Kontext eines aktuellen Schuldbekenntnisses für Fehler der *Vergangenheit* im Gegensatz zu *weiterhin bestehenden* Sünden. Im Allgemeinen ist solch eine Unterscheidung sicher sinnvoll, es ist aber zu bedenken, dass sich Reue immer auf Sünden bezieht, die in gewissem Sinne zum Zeitpunkt des Aktes der Reue selbst vergangen sind, aber in gewisser Weise aufgrund der von ihnen ausgehenden Wirkungen auch gegenwärtig sind.

Die angesprochenen Gemeinden sind jeweils lokal und einzigartig. Sie unterscheiden sich nicht nur geographisch voneinander, sondern auch hinsichtlich der Zusammensetzung ihrer Mitglieder, ihrer Einstellungen, ihrer geschichtlichen Entwicklung, der Versuchungen, denen sie ausgesetzt sind, und ihrer Sünden. Die jeweilige Besonderheit der Versammlungen geht aus der Tatsache hervor, dass nicht alle zur Umkehr aufgerufen sind, auch wenn dies nicht bedeuten muss, dass es in diesen Kirchen Mitglieder gibt, die ohne Sünde wären. Kirchliche Reue mag also nicht für jede Kirche

13 Ebd., 2.2.

14 Ebd.

15 "An equivalency of churches and angels", *David E. Aune:* Revelation 1–5, Word Biblical Commentary, 52, Dallas 1997, 109. *Everett Ferguson:* Angels of the Churches in Revelation 1–3: Status Quaestionis and Another Proposal, in: Bulletin for Biblical Research 21 (2011), 371–386, gibt einen Überblick und eine Einschätzung der verschiedenen Interpretationen.

erforderlich sein; sie ist möglicherweise kein Allheilmittel. Es ist allerdings zu bedenken, dass in ihrer Siebenzahl diese lokalen Gemeinden für die Kirche im Allgemeinen stehen (vgl. Offb 2,23). Sie werden zunächst als „die sieben Gemeinden in der Provinz Asien" (1,4) angesprochen und in der Folge dann als jeweils besondere Gemeinden. Joseph Mangina weist darauf hin, dass der Form nach die sieben Gemeinden zwar jeweils individuell angesprochen werden, dass sie aber zugleich in gemeinschaftlicher Verantwortung zusammengeschlossen sind. Was die eine Gemeinde betrifft, betrifft alle.[16]

Und doch, die Gemeinden/Kirchen, die zur Reue aufgerufen sind, sind dennoch Kirchen. Das Urteil mag streng ausfallen – Christus warnt, wenn die Gemeinde in Ephesus nicht bereue, werde ihr Leuchter weggestoßen werden und die Gemeinschaft werde als Kirche nicht weiterbestehen (2,5) – aber der Geist hat sie nicht verlassen. Der Geist bleibt bei den Kirchen gerade durch seinen Ruf zu Reue und Umkehr und verleiht womöglich auch die Kraft dazu. Der Gemeinde in Laodizea sagt der erhöhte Christus: „Sei nun eifrig und tue Buße. Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hören wird und die Tür auftun, zu dem werde ich hineingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir" (3,19b–20). Buße tun ist nicht das Ende, sondern vielmehr der Anfang eines Prozesses. Der Aufruf, Christus im Wort und in der Eucharistie zu empfangen, ist nicht nur ein jeweils singuläres, sondern ein stets neues Geschehen.

2. Gemeinschaft der Heiligen: Die Frage nach der stellvertretenden Buße

Ist es für eine heutige Kirche möglich, glaubwürdig etwas zu bereuen, das vor Jahrhunderten geschehen ist? Können Lutheraner heute um Vergebung bitten für etwas, das von ihren geistigen Vorfahren vor 500 Jahren getan worden ist? Wie kann ein Kirchenführer, der persönlich in keiner Weise mit den Geschehnissen verbunden ist, eine Sünde im Namen seiner Kirche bekennen? Hinter diesen Fragen nach kirchlicher Reue als legitimer und schlüssiger Praxis steht oft der Verdacht, es könne hier darum gehen, sich als heutige Generation zynisch auf Kosten der Toten in ein gutes Licht zu rücken.

[16] *Joseph L. Mangina:* Revelation, Brazos Theological Commentary on the Bible, Grand Rapids 2010, 54–55.

Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Heiligen, in der die heute lebenden Christen mit allen anderen Christen, seien sie tot oder lebendig, über Raum und Zeit hinweg verbunden sind. In „Taufe, Eucharistie und Amt" heißt es: „Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt."[17] Die zentrale Stellung Christi ist hier wesentlich. Der lebendige Christus ist die letztendliche Basis für die Fortdauer seines Leibes in der Zeit; Christen sind miteinander verbunden und zusammen Glieder in dem einen Geist (1 Kor 12,13; Eph 4,25), insofern Christus diese Gemeinschaft stiftet. In Christus werden „jene" in der Vergangenheit vergegenwärtigt, so dass die Kirche füglich „wir" sagen kann. Darum ist es dem Teil der Gemeinschaft, der sich heute öffentlich äußern kann, möglich und gestattet, in Demut für die Gesamtheit zu sprechen.

Gemeinschaft mit Christus hat ihre besondere und eigene Grundlage. Weil die Taufe eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden ist, gründet die Gemeinschaft mit Christus in der Vergebung. „Die Gemeinschaft der Heiligen ist die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder", heißt es in dem katholisch-lutherischen Studiendokument „Communio Sanctorum".[18] Während die Sünden der Kirche ihr Zeugnis beschädigen, beschädigt die *Reue* der Kirche für Sünden in der Vergangenheit nicht die Gemeinschaft der Heiligen, sondern verweist auf ihre eigentliche Grundlage.

Die Reue der Kirche drückt zudem die Verbundenheit zwischen Vergangenheit und Gegenwart aus und stärkt sie. Im Sinne von Robert Jensons Darstellung, wie die Kirche der Gegenwart in ihrer zeitlichen Kontinuität in der Dreieinigkeit Gottes gründet,[19] könnte der Heilige Geist als die göttliche Wirkmacht beschrieben werden, die eine narrative Lösung der Spannungen, die durch die Sünden der Kirche aufgebrochen sind, vorwegnimmt und bewirkt. Der Geist eröffnet nicht einfach einen vorgegebenen Weg, sondern schafft – im Lichte der gegenwärtigen geschichtlichen Lage der Kirche – eine dramatische Kontinuität (womöglich eine nur vorläufige „Lösung"), die es der Kirche dann ermöglicht, zu erkennen, was gegenwärtig nötig ist.[20] Kirchliche Reue könnte sehr wohl jene Praxis sein, durch die

17 Taufe, Eucharistie und Amt. Frankfurt a. M./Paderborn 1982, II, D, 6.

18 Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands,* Paderborn/Frankfurt a. M. 2000, Nr. 90.

19 *Robert W. Jenson:* Systematic Theology: The Triune God, Vol. 1, Oxford 1997, Kap. 13; siehe auch *Robert W. Jenson:* Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology, Fortress 1992, Kap. 10.

20 Ebd., 145.

eine sündige Vergangenheit voll in die Identität der Kirche in Gott mit einbezogen wird, gerade weil die Kirche dadurch dem Urteil, der Reform, der Vergebung und der Versöhnung geöffnet wird.

Wenn das lutherische Schuldbekenntnis gegenüber den Mennoniten in Stuttgart 2010 wirklich das Werk des Geistes war, dann dadurch, dass der Geist die Kirche noch mehr an die Vergebung Christi gebunden hat, und durch Christus an alle Glieder der Gemeinschaft der Heiligen. Es geht nicht einfach darum, eine institutionelle Kontinuität in „objektiven Begriffen" zu definieren (im Sinne der Maßstäbe einer gesetzlichen Haftung) und sich in der Folge dann für die Vergangenheit zu entschuldigen. Vielmehr wird bei der Bekundung kirchlicher Reue das Band der Vergebung in Christus, das die Grundlage der Gemeinschaft der Heiligen bildet, ausgeweitet auf die Vergebung der Sünden der Kirche als solcher, und dadurch die Möglichkeit geschaffen, dass ein vormals verdunkeltes Zeugnis sichtbar gemacht werden kann.

In kirchlicher Reue muss deutlich sein, dass weder die Kontinuität der Kirche durch die Zeiten noch die Verantwortung für die Sünden der Vergangenheit irgend etwas mit einer biologischen Abstammung zu tun haben. Die Radikalität einer solchen Gemeinschaft der Heiligen zeigte sich z. B. bei der Begegnung des damaligen Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, mit dem Präsidenten der Mennonitischen Weltkonferenz, Danisa Ndlovu, die beide in Simbabwe geboren sind und keine genealogischen Beziehungen zum Europa des 16. Jahrhunderts haben. Mit ihrer Umarmung gaben diese zwei Kirchenführer das Versprechen, dass die zwei Geschichtsstränge, die jeder von ihnen repräsentierte, sich jetzt erweitern würden – Mennoniten und Lutheraner würden nun versuchen, ihre jeweilige Geschichte als eine gemeinsame, wenn auch differenzierte Geschichte von Sünde, Reue und Vergebung zu sehen.[21]

Die Dimensionen einer Gemeinschaft der Heiligen, die sich durch Akte kirchlicher Reue eröffnen, können auch im Hinblick auf strittige Fragen der Beziehung zwischen Kirche und Welt hilfreich sein. In seinem jüngsten Buch über die Sünden der Kirche vertritt Ephraim Radner die Ansicht, dass die Unfähigkeit der Kirche, die ihr gegebene Einheit zu verwirklichen, und die Unfähigkeit der Kirchen, die dadurch hervorgerufene Gewalt zu beherrschen, zur Entstehung des freiheitlichen demokratischen Staates geführt hätten.[22] William Cavanaugh vertritt hingegen die Ansicht,

21 Vgl. *Jeremy M. Bergen:* Lutheran Repentance at Stuttgart and Mennonite Ecclesial Identity, in: Mennonite Quarterly Review 86 (2012), 315–338.

22 *Ephraim Radner:* A Brutal Unity: The Spiritual Politics of the Christian Church, Waco 2012, 49.

dass der Anspruch des Staates, gegenüber religiöser Gewalt die Rolle des Friedensstifters einzunehmen, tatsächlich nur ein *Mythos* sei, um die Legitimität des Staates zu rechtfertigen.[23] Diese Differenz wird noch grundsätzlicher, wenn beide ihre theologischen Schlussfolgerungen aus der Tatsache ziehen, dass die heutige Kirche durch das Entstehen des modernen Staates politisch marginalisiert wurde. Cavanaugh ruft zum Widerstand auf und zur Entwicklung einer alternativen, in der Eucharistie wurzelnden Politik. Radner argumentiert, dass angesichts des Versagens der Kirchen Christen die Kontrollfunktionen des freiheitlichen demokratischen Staates als etwas Positives begrüßen sollten. Die Kirche „braucht den freiheitlichen Staat … damit dieser den umfassenden Rahmen für Eigenverantwortlichkeit gewährleistet“,[24] Kirchen sollten „ihre Praxis stärker und nicht weniger an den Notwendigkeiten einer stabilen und verlässlichen Demokratie orientieren“,[25] und diese Anpassungen sollte als Gabe Gottes betrachtet werden.

Aufgrund meiner eigenen täuferisch-mennonitischen Bindungen neige ich eher zur Auffassung Cavanaughs, dessen Vorstellungen von einer kirchlichen Politik auch die Auffassung einschließt, dass die sichtbare Heiligkeit der Kirche sich auch in ihrer Reue zeige.[26] Dennoch sollte die Einsicht Radners, dass die Sünden der Kirche auf irgendeine Weise eine grundsätzliche Veränderung ihrer geschichtlichen und theologischen Identität bewirkt haben, in einer – wenn auch modifizierten Form – im Begriff der Gemeinschaft der Heiligen bewahrt werden. Wenn die in Zeit und Raum ausgedehnte Gemeinschaft der Heiligen in der Vergebung Christi ihren Grund hat, dann *könnten* die Gemeinschaften, an denen gesündigt worden ist (etwa weil sie eine ethnische Minorität sind), die Vermittler der Vergebung Christi sein und insofern eine zentrale Bedeutung für das gegenwärtige Sein dieser Gemeinschaft haben. (Ich betone, das „könnten Vermittler der Vergebung sein“, denn die Kirche muss darauf bedacht sein, weder nichtchristlichen Gruppen christliche Auffassungen von Vergebung aufzuzwingen noch von einer gemeinschaftlichen Vergebung als Selbstverständlichkeit auszugehen.) Die Einheit der Gemeinschaft der Heiligen in ihrer zeitlichen Dimension zeigt sich darum in der Verantwortlichkeit für not-

23 Diese These äußerte *William T. Cavanaugh* zuerst in “A Fire Strong Enough to Consume the House: The Wars of Religion and the Rise of the State”, in: Modern Theology 11 (1995), 397–420. *Cavanaugh* entwickelte die These dann in vielen seiner nachfolgenden Werke weiter.

24 *Radner,* A Brutal Unity, 22.

25 Ebd., 55.

26 S. *William T. Cavanaugh:* The Sinfulness and Visibility of the Church: A Christological Exploration, in: Migrations of the Holy, Grand Rapids 2011, 165.

wendige Beziehungen, in denen auf das Wort des anderen gehört wird, in denen um Vergebung gebeten wird, und in denen man sich mit einer Vielzahl von Gemeinschaften, von denen manche ganz sicher nicht der Kirche angehören, gemeinsam in Projekten engagiert. Solche Formen der Verantwortlichkeit können die Kirche vor Triumphalismus bewahren und zugleich offen halten für die Entwicklung einer anderen Form der Politik, die im fortwährenden Empfang des Leibes und des Blutes Christi gründet.

3. Heiligkeit und Sünde. Kann die Kirche sündigen?

Die Frage, ob die Kirche als solche sündigt, wird oft im Lichte der geglaubten Heiligkeit der Kirche betrachtet. In der jüngsten Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung heißt es: „Die Kirche ist heilig, weil Gott heilig ist … Dennoch hat die Sünde, die im Widerspruch zu dieser Heiligkeit steht und dem wahren Wesen und der wahren Berufung der Kirche zuwiderläuft, das Leben von Gläubigen immer wieder entstellt."[27]

Römisch-katholische und protestantische Ekklesiologien gehen gewöhnlich auseinander, wenn es um die Frage geht, ob die Kirche sündigen kann. Die offizielle katholische Lehre setzt die Sündlosigkeit der Kirche als solcher in den Gegensatz zur Sündigkeit ihrer Glieder,[28] obgleich durch individuelle Sünde die ganze Kirche verletzt werden kann.[29] Protestantische Ekklesiologien neigen eher dazu, die Kirche als zugleich heilig und sündig anzusehen.[30] Beide Sichtweisen aber tendieren dazu, von der nicht reduzierbaren geschichtlichen Identität der Kirche abzusehen. Die protestantische Neigung, aus der allgemeinen Sündhaftigkeit auf die Sündhaftigkeit der Kirche zu schließen, kann von konkreten geschichtlichen Sünden ablenken. Da für Protestanten die Sündigkeit der Kirche tendentiell ein Glaubensgrundsatz ist, und die Kirche daher stets Gottes Vergebung suchen muss, kann dies dazu führen, die konkrete Sünde in der Geschichte zu ver-

27 Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung No. 214, Genf 2013, Nr. 22. Vgl. dazu auch den Beitrag von *Julia Enxing* und *Ulrike Link-Wieczorek* in diesem Heft, 182–200, hier 188–190.

28 Zweites Vatikanisches Konzil, Unitatis Redintegratio. Dekret über den Ökumenismus (1964), Nr. 3; *Papst Johannes Paul II.:* Apostolisches Schreiben Tertio Millennio Adveniente. An die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (1994), Nr. 33. Vgl. zum Folgenden auch *Enxing/Link-Wieczorek* in diesem Heft, 190–195.

29 Erinnern und Versöhnen, Nr. 1.3, 3.3.

30 Siehe z. B. *David S. Yeago:* Ecclesia Sancta, Ecclesia Peccatrix: The Holiness of the Church in Martin Luther's Theology, in: Pro Ecclesia 9 (2000), 331–354.

kennen. Ein konkretes historisches Interesse setzt sich sogar dem Verdacht aus, eine Entlastungsstrategie oder Selbstrechtfertigung zu sein. Andererseits führt die römisch-katholische Auffassung, wonach Sünde immer individuell ist, dazu, die geschichtliche Besonderheit individueller Sünde zu betonen. Ein Gegensatz zwischen sündhaften Personen und einer sündhaften Kirche dagegen würde das bislang vorherrschende geschichtliche Bild der Kirche verändern.

Dietrich Bonhoeffers theologische Überlegungen zu Kirche, Schuld und christlicher Nachfolge zeigen die Möglichkeiten und Gefahren aus einer protestantischen Perspektive auf. Nach Bonhoeffer befindet sich die Kirche, die allein alle Sünde als Abfall von Gott begreift, im Prozess der Gleichgestaltung mit Christus, indem sie die Schuld der Welt annimmt und die Sünden der Welt als ihre eigenen bekennt.[31] Doch obwohl die Kirche zum Schuldbekenntnis „ohne Seitenblicke auf die Mitschuldigen“[32] aufgerufen ist, besteht die Gefahr, dass sie nicht angemessen zwischen jenen Sünden unterscheidet, die sie stellvertretend auf sich nimmt und denen, die sie im Besonderen begangen hat. Die Kirche könnte versucht sein, sich selbst wie Christus zu sehen: ohne Sünde, aber willens die Sünden der anderen auf sich zu nehmen, um der Erlösung willen. Wenn die Kirche der Versuchung erliegt, ihre Reue „abzukürzen“, indem sie sie aus ihrem Bekenntnis zu Christus gewinnt und nicht aus einem geduldigen Erforschen ihrer eigenen wirklichen Geschichte im aufmerksamen Hören darauf, was der Geist in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick sagt, wird es ihr sicher nicht gelingen, ihre Buße durch konkrete Reformen, die sich auf ein *konkretes* Versagen beziehen, zu verwirklichen.

Obwohl es ihr nicht explizit um die hier erörterten Themen geht, zeigt Jennifer McBrides jüngstes Werk doch, wie von Bonhoeffers Gedanken ausgehend die Kirche ermutigt werden könnte, ihre eigenen besonderen Sünden zu bekennen.[33] Zunächst schlägt sie die Wiederbeschäftigung mit Bonhoeffer als Gegenmittel zu gegenwärtigen Tendenzen mancher Kirchen vor, auf triumphalistische und/oder moralistische Weise öffentlich Zeugnis abzulegen. Das Sündenbekenntnis der Kirche sollte öffentliches Zeugnis zu dem Christus sein, der das Fleisch der Sünde annahm und sich selbst zu den Sündern rechnete. Bonhoeffer zeichnet ein komplexes Bild von Jesus

31 *Dietrich Bonhoeffer:* Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung; in: Ethik, DBW 6, München 1992, 125–136.

32 Ebd., 126.

33 *Jennifer M. McBride:* The Church for the World: A Theology of Public Witness, New York 2011.

Christus als jemand, der selbst die Buße Gottes verkörpert, und die Kirche dabei in diese Bewegung mit einbezieht. Zweierlei könnte hier als Korrektiv dienen:

Zunächst einmal ist Reue die Form der radikalen Identifikation der Kirche mit der Welt bzw. in der Begrifflichkeit Bonhoeffers, mit dem Vorletzten um des Letzten willen. Die Kirche „bezeugt Christus auf eine nichttriumphalistische Weise, wenn sie den Anspruch auf eine besondere Gunst zurückweist und ganz zu dieser Welt gehört".[34] Für Bonhoeffer bedeutet das Vorletzte Buße.[35] In diesem Sinne geht das Konzept der Reue sowohl dem Bekenntnis besonderer Schuld voraus, wie es ihm auch folgt. Die Art und Weise des Daseins der Kirche in der Welt ist bereits eine Form der Reue; daraus folgt, dass sie ihre Aufmerksamkeit auf die weltlichen und sündenbehafteten Dimensionen ihrer *eigenen* Existenz richten muss, wenn sie diese Sünden zu bekennen hat, und dass sie sich mit angemessenen Taten für andere einzusetzen hat.

Zum Zweiten sind hier die ethnographischen Darstellungen der weltlichen Dimensionen zweier christlicher Gemeinschaften in den USA von McBride von Bedeutung: Sie zeigt auf, dass für jede der beiden Gemeinschaften Reue charakteristisch ist, als „die konkrete Aktivität der Kirche im sozialen und politischen Leben, die daraus erwächst, dass sie Verantwortung übernimmt und ihre Mitschuld an der Sünde anerkennt".[36] So ist das öffentliche Zeugnis der *Eleuthero Community* in Maine, das sich in einem konkreten Engagement für Umweltgerechtigkeit zeigt, aus einem tiefen Bewusstsein für konkrete Versäumnisse der Kirche erwachsen.[37] Es handelt sich dabei nicht ausdrücklich um Versäumnisse der *Eleuthero Community* als solcher, sondern um solche auf der individuellen, familiären, kirchlichen, sozialen und politischen Ebene. Das Bewusstsein der Vielfalt dieser Bezüge aber zeigt gerade die Verbundenheit der Kirche mit der Welt.

Während die offizielle katholische Lehre weiterhin die Sündhaftigkeit der Kirche leugnet, ist diese Auffassung von verschiedenen katholischen Theologen in Frage gestellt worden.[38] So vertrat etwa Yves Congar in den

34 Ebd., 113.

35 *Dietrich Bonhoeffer:* Letters and Papers from Prison, Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 8, Fortress Press, Minneapolis 2010, 485, zitiert in: *McBride,* The Church for the World, 113.

36 *McBride,* The Church for the World, 17.

37 Ebd., 168.

38 Siehe *Francis A. Sullivan:* Do the Sins of Its Members Affect the Holiness of the Church?, in: *Michael S. Attridge/Jaroslav Z. Skira* (eds.): In God's Hands: Essays on the Church & Ecumenism in Honour of *Michael A. Fahey, S. J.,* Leuven 2006, 247–268.

1950er Jahren die Auffassung, dass individuelle Sünder als ganze Personen voll *in* der Kirche seien. Nach dieser Argumentation gibt es also wirklich Sünde in der Kirche, selbst wenn es nicht (nach Congar) eine von der Kirche ausgehende Sünde ist. Dies war eine Entgegnung auf Charles Journet, nach dessen Auffassung die Grenzen der Kirche durch jedes seiner Glieder hindurchliefen, so dass die Sünde niemals im formellen Sinne in der Kirche wäre. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils sprach Bischof Stefan László davon, dass die Kirche von den „Sünden des Gottesvolkes" reden müsse und dass sie, wenn ihre Antwort die Menschen überzeugen solle, „nicht triumphalistisch und heuchlerisch" sein dürfe.[39] Karl Rahner warnte vor einem „ekklesiologischen Nestorianismus", der die menschliche (und sündhafte) Dimension der Kirche von einer göttlichen und (sündlosen) Dimension trenne. Die Kirche ist „wenn ihre Glieder Sünder sind und als Sünder Glieder bleiben, eben selbst sündig".[40] William Cavanaugh bezieht sich auf Hans Urs von Balthasar, Maximus Confessor und letztlich auf die Aussage des Paulus: „Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht" (2 Kor 5,21), um zu begründen, dass die Reue der Kirche für ihre Sünde (eine Sünde, die wirklich die der Kirche ist) ein wesentlicher Aspekt ihrer christologischen Identität ist und ein Zeugnis für die Welt. „Die Kirche ist sichtbar heilig, nicht weil sie rein ist, sondern eben weil sie der Welt zeigt, wie die Sünde ist. D. h. die Menschen können die Sünde benennen, weil sie mit dem Wort Gottes konfrontiert worden sind."[41]

Kirchliche Reue lenkt die Aufmerksamkeit auf das historisch Besondere in der kirchlichen Geschichte, und es ist deshalb die praktische Ebene, der wir uns zuwenden sollten, um oft nur implizite theologische Entwicklungen aufzuspüren. Ich schließe diese Erörterungen mit zwei Beispielen:

Erstens zeigen heutige Bekenntisse geschichtlicher Sünde eine *de facto*-Anerkennung von kirchlicher Schuld seitens der katholischen Theologie. Das Schuldbekenntnis von Drancy[42] der französischen katholischen Bischöfe von 1997 war eine von vielen Erklärungen zum Holocaust durch

39 *Stefan László:* Die Sünde in der heiligen Kirche Gottes, in: Konzilsreden, hg. von *Yves Congar, Hans Küng* und *Daniel O'Hanlon*, Einsiedeln 1964, 36.

40 *Karl Rahner:* Kirche der Sünder, Freiburg/Basel/Wien 2011, 35.

41 *Cavanaugh,* The Sinfulness and Visibility of the Church, 165.

42 Erklärung von Drancy der französichen katholischen Bischöfe (1997); in: www.freiburger-rundbrief.de/de/?item=567 (aufgerufen am 06.02.2014). Zur Geschichte dieser Erklärung siehe *Thérèse Hebbelinck:* Le 30 Septembre 1997: L'église de France demande pardon aux Juifs; in: Revue d'histoire ecclésiastique 103, 2008, 119–160.

nationale Bischofskonferenzen in den 1990er Jahren. Die Drancy-Erklärung wurde von verschiedenen jüdischen Gruppierungen positiv aufgenommen. In ihrer symbolischen Dimension war sie dem Geschehen angemessen: Sie wurde auf dem Bahnsteig des Bahnhofs von Drancy, einem Pariser Vorort, abgegeben, von wo aus Tausende von Juden in die Züge zum Abtransport in die Todeslager verfrachtet wurden. Die Bischöfe machten einige deutliche Einschränkungen: Sie taten Buße für die Sünden der Glieder der Kirche, aber sie wiesen auch auf einige katholische Personen, Laien und Priester, hin, die große Risiken auf sich genommen hatten, um Juden zu retten. Aber sie sagten eben auch, dass es wirklich die Kirche war, die gefehlt hatte.

Die Erklärung stellt fest, dass die Reaktion der „großen Mehrzahl der kirchlichen Autoritäten" geprägt war von „Konformität, Vorsicht und Zurückhaltung, teilweise aus Angst vor Repressionen" gegen katholische Einrichtungen. Die Bischöfe von Frankreich hätten es letztendlich bei ihrem Schweigen belassen. Die Kirche von Frankreich hätte irrtümlicherweise an die institutionelle Selbsterhaltung als höchsten Wert geglaubt. Dazu kam eine lange „Tradition des Anti-Judaismus auf verschiedenen Ebenen der christlichen Lehre, sei es in der Theologie oder der Apologetik, in der Predigt oder in der Liturgie". Das führte dazu, dass die einzelnen Katholiken mit Lethargie reagierten:

> Wir bekennen, dass die Kirche von Frankreich damals ihre Aufgabe der Erziehung der Gewissen nicht erfüllt hat und daß die Kirche deshalb, zusammen mit dem christlichen Volk, die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutzgewährung noch möglich und notwendig waren … Dies ist der Sachverhalt, den wir heute anerkennen. Dieses Versagen der Kirche von Frankreich und ihrer Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk sind Bestandteil ihrer Geschichte. Wir bekennen diese Schuld. Wir erflehen die Vergebung von Gott und wir bitten das jüdische Volk, diese Worte der Reue zu hören.[43]

Gerade weil Reue die Entschlossenheit der Kirche erfordert, diese Sünden in Zukunft nicht noch einmal zu begehen, ist ein offenes Eingeständnis der Schuld nötig: der Unfähigkeit auf die Gewissen der Einzelnen einzuwirken und damit implizit ein Benennen der Verantwortlichen für dieses Versagen, nämlich der Kirche selbst.

Durch die Reue für antijüdische Einstellungen und Taten gelangte diese Kirche und andere zu der Erkenntnis, was die eigentliche Vorausset-

43 *Erklärung von Drancy,* a. a. O.

zung ihrer Reue ist: Gott wohnt weiterhin bei seinem Volk. Durch die Zurückweisung einer Substitutionstheologie in zahlreichen kirchlichen Schuldbekenntnissen[44] wird betont, dass Gottes Bund mit den Juden, die Jesus nicht als Messias anerkennen, *nicht* beendet ist, trotz einer langen, gegenteiligen christlichen Lehrtradition. Gott nimmt Gottes Versprechen nicht zurück.

Der lange verbreitete christliche Glaube, dass Gottes Bund mit den Juden widerrufbar und auch wirklich widerrufen worden sei, hat vielleicht die theologische Imagination so verformt, dass Christen ihre eigene Heiligkeit als bedingt und abhängig von den Taten der Kirche selbst sahen. Die Kirche mag es abgelehnt haben, eine bestimmte historische Schuld zu bekennen (in Analogie zu der jüdischen Leugnung, dass Jesus der Messias ist), damit durch solch eine Anerkenntnis Christen nicht außerhalb der Bundesversprechen Gottes zu stehen kämen. Der christliche Blick auf die Geschichte Israels war oftmals in höchstem Maße selektiv: durch seine Treue sei Israel die Präfiguration der Kirche, durch seine Sünde aber weise es auf seine eigene Vergänglichkeit. Dadurch aber wird Israel gerade nicht als ein Volk wahrgenommen. „Wenn die Erwählung Israels nicht unwiderrufbar ist, dann können Christen ihre Gemeinschaften nicht so sehen, wie die Propheten Israel gesehen haben: als die ehebrecherische Ehefrau, die Gott der Herr für eine gewisse Zeit verwerfen mag, der er aber unwiderruflich versprochen hat, sie immer zu lieben und sich niemals von ihr zu scheiden.“[45]

Wenn sie es ablehnt, gemeinsam historische Schuld zu bekennen, kann die Kirche sich nicht selbst im Spiegel des Volkes Israel sehen; aber wenn sie sich nicht auf diese Weise sieht, wird sie keine Reue zeigen können. Katholischerseits gibt es vielleicht keine Reue für die Sünden der Kirche, und bei den Protestanten vielleicht ebensowenig aufgrund des Glaubens an die allgemeine Sündhaftigkeit, der sich nicht mit den individuellen Besonderheiten der Geschichte abgibt. In beiden Fällen sieht sich die Kirche nicht so, wie der Geist über sie urteilen könnte. Und sie schließt, weil kein negatives Urteil gesprochen wird, dass sie heilig ist.

Eine Reflexion über die theologischen Implikationen der heutigen Pra-

44 Zu den wichtigsten Erklärungen gehören: *Evangelische Kirche im Rheinland:* Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, 1980, und *The Presbyterian Church* (USA): A Theological Understanding of the Relationship Between Christians and Jews, 1987.

45 *George Lindbeck:* The Church as Israel: Ecclesiology and Ecumenism; in: *Carl E. Braaten/Robert W. Jenson* (eds.): Jews and Christians: People of God, Grand Rapids 2003, 94.

xis kirchlicher Schuldbekenntnisse sollte wachsam werden lassen gegenüber einer Vorstellung von Reue als einer Art Formel für Heiligkeit, so als ob die Kirche ihre Heiligkeit durch Reue erwerben könnte. Reue ist eine Gabe, die im Glauben empfangen werden muss, und Heiligkeit ist eine „fremde Heiligkeit …, die sichtbar wird als ein demütiges Anerkennen von Sünde und als ein Gebet um Vergebung".[46] Die Demut der reumütigen Kirche steht darum nicht im Wettstreit mit der Heiligkeit der Kirche, sondern ist Ausdruck des fortdauernden Wirkens des Heiligen Geistes in ihr. Rowan Williams drückt es so aus: „Menschlich ausgedrückt ist Heiligkeit immer so: Gottes Beständigkeit inmitten unserer Ablehnung ihm gegenüber, seine Fähigkeit, jeder Ablehnung mit dem Geschenk seiner selbst zu begegnen."[47]

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

46 *John Webster:* Holiness, London 2003, 73.

47 "Humanly speaking, holiness is always like this: God's endurance in the middle of our refusal of him, his capacity to meet every refusal with the gift of himself." *Rowan Williams:* A Ray of Darkness: Sermons and Reflections, Cambridge 1995, 115.

Die Kirche – Heilige oder Sünderin?

Überlegungen zur Realität von Schuld und Sünde inmitten der Heilswirksamkeit Gottes

Julia Enxing und Ulrike Link-Wieczorek[1]





Bereits 2005 beschäftigte sich die Ökumenische Rundschau mit dem Thema „sündige Kirche". Zu diesem Zeitpunkt ahnte wohl noch niemand, welche Aktualität das Thema für die katholische Kirche in den darauf folgenden Jahren erlangen würde. Besonders katholische Christinnen und Christen sehen sich seit dem Öffentlichwerden der jahrzehntelang gedeckten und vertuschten Fälle sexueller Gewalt durch katholische Amtsträger und Ordensleute vor das tägliche Szenario neuer Schreckensnachrichten über Vergehen in den eigenen Reihen konfrontiert. Die *Schuldkrise* zieht eine *Glaubwürdigkeitskrise*[2] nach sich, die sich nicht nur in einer steigenden Zahl von Kirchenaustritten zeigt, sondern auch in einem steigenden Rechtfertigungsdruck für jene, „die noch dabei bleiben". In seinem ÖR-Beitrag zum Thema im Jahr 2005 ging Ralf Miggelbrink auf das Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Heiligen Jahr (2000) ein und setzte sich mit der kritischen Reaktion des konservativen Erzbischofs von Bologna, Giacomo Biffi, auseinander.[3] Der Aufsatz hat – wie noch zu zeigen

[1] Julia Enxing ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Habilitandin am Exellenzcluster „Religion und Politik" der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

[2] „Nichts aber trifft die Glaubwürdigkeit der Kirche härter als der Vorwurf der Verlogenheit und Scheinheiligkeit. Denn ohne Vertrauensvorschuss kann die Kirche ihren Auftrag nicht erfüllen." *Stephan Ackermann:* „Sancta simul et semper purificanda". Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, in: US 65 (2010), 234–241, hier 234.

sein wird – in den letzten Jahren dramatisch an Aktualität gewonnen. Er soll daher hier mit einigen ekklesiologischen Aspekten im Kontext der Debatte über Schuld und Sünde im Horizont der Missbrauchsfälle in Verbindung gebracht werden. Zur Klärung für das Verständnis der spezifischen ekklesiologischen Probleme wird dem eine Revision soteriologischer Grundaxiome zum Verständnis von Sünde und Schuld vorgeschaltet.

1. Schuld, Sünde und das Heilswirken Gottes

Michael Weinrich versucht in einer „Problemanzeige", die Begriffe Schuld und Sünde sowie Versöhnung und Vergebung zu klären.[4] Sünde und Vergebung entpuppen sich dabei als die eigentlich „theologischen" Perspektiven, indem Sünde eine durchaus absichtsvolle und insofern schuldhafte Vergleichgültigung der Gottesbeziehung meint. In christlicher Sicht ist der Mensch erfahrungsmäßig dadurch charakterisiert, dass er nicht das ganze Leben, sondern nur ausgewählte (harmlose?) Teilbereiche *coram deo* bzw. aus Gottes Hand empfangend lebt – vielleicht den Sonntagsgottesdienst, nicht aber die berufliche Karriere oder die Trauer um einen geliebten Menschen. Der reformierte Theologe Weinrich spricht davon, dass „Sünde (…) hier dasjenige (ist), was die Beziehung zu Gott trübt, sie zu einer sekundären Angelegenheit degradiert oder gar für fakultativ erklärt. Sünde signalisiert immer ein Scheitern an dem Ganzheitsanspruch des ersten Gebots, das vor allem durch den Reiz anderer Götter oder eine sich selbst zugemessene Göttlichkeit beiseitegeschoben wird."[5] Man kann das auch in einer weniger konkurrenzbetonten Sprache sagen: Der Mensch traut der Zuwendung Gottes nicht genug zu – das ist gemeint, wenn von Sünde die Rede ist. Vor allem die protestantische Tradition beruft sich dabei auf die Rede Luthers vom Glauben als „fiducia", als Vertrauen. Sünde ist also eigentlich: nicht genug Gott-Vertrauen aufzubringen, nicht genug zu „glauben".

3 *Ralf Miggelbrink:* Sündige Kirche? Das Schuldbekenntnis des Papstes und die ekklesiale Dimension der Sünde, in: ÖR 54 (2005), 462–475.

4 *Michael Weinrich:* Schuld und Sünde – Versöhnung und Vergebung. Eine Problemanzeige, in: *Michael Beintker/Sándor Fazakas* (Hg.): Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung, Sonderheft der Theologischen Zeitschrift der Reformierten Theologischen Universität, Debrecen 2012, 125–132. Eine längere Fassung dieses Aufsatzes findet sich unter dem Titel: Schuld und Sünde. Zusammenhänge und Unterscheidungen, in: *Jürgen Ebach, Magdalene L. Frettlöh, Hans-Martin Gutmann, Michael Weinrich* (Hg.): „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?" Mit Schuld leben, Gütersloh 2004, 88–123.

5 Ebd., 127.

Die Konkurrenz-Sprache verdeckt aber zu sehr den Aspekt der Verstrickung, des Unglücks, des Tragischen, der Verzweiflung und der Verblendung in der Erfahrung der Macht der Sünde. Sie ist nicht nur Machtkampf mit Gott außerhalb des Paradieses, nicht nur, wie Michael Weinrich sagt, „vermeintliche *Stärke*“[6], sondern sie ist auch erfahrbar als Depression, als Verdunkelung Gottes. Nur wenn man diese beiden Aspekte zusammen mit der Macht der Sünde verbindet, wird das merkwürdige Schillern in Bezug auf „zurechnungsfähige Schuld“[7] verständlich, die Weinrich beschreibt:
einerseits „bis zur Verwechselbarkeit ähnlich“[8], andererseits „bis zum Gegensatz verschieden“[9]. Es wird dann auch deutlich, wie viel weiter die theologische Rede von der Sünde schaut – sie umfasst die persönlich zurechnungsfähige Schuld und geht doch darüber hinaus in die Erfahrung von reiner Verzweiflung. Immer ist der Mensch selbst darin beteiligt, aber nicht ausschließlich aufgrund von eigener schuldhafter Tat. Nicht nur die schuldhafte Tat entfernt von Gott, und nicht nur die schuldhafte Tat harrt der Versöhnung.

Auf dieser Spur finden wir den katholischen Theologen Jürgen Werbick, der in seiner Fundamentaltheologie eine von der Versöhnung her profilierte Soteriologie entwickelt, die sich „jenseits des Beschuldigungsdilemmas“ versteht, in dem entweder der Mensch oder gar Gott für das erfahrbare „Elend der jetzigen Welt“ kausal – schuldhaft – verantwortlich gemacht werden.[10] Lange war die Lehre von der Sünde des Menschen im Rahmen einer „Beschuldigungstheologie“ verstanden worden und der Mensch generell für die Verletzung der ordo der Schöpfung und das daraus folgende Elend der Welt verantwortlich gemacht worden.[11] Wenn nicht Gott selbst das Elend der Welt verursacht hat, so fußt es auf der Sünde als einem schöpfungs- und damit Gott-feindlichen schuldhaften Tun der Menschen. Werbick findet, dass dieses Schulddilemma in abstrakte Aporien führt. Möglicherweise assoziieren die orthodoxe und die katholische theologische Tradition besonders diese Identifikation von Schuld, Sünde und

6 Ebd.
7 Ebd., 125.
8 Ebd.
9 Ebd., 126.
10 Vgl. zum Folgenden: *Jürgen Werbick*: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg u. a. 2000, 569–581.
11 Vgl. so *Anselm von Canterbury:* Cur deus homo I, 15. Vgl. dazu differenzierend den Beitrag von *U. L.-W.:* Sündig vor Gott allein? Überlegungen zur Re-Interpretation der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury in schöpfungsethischer Perspektive, in: *Rochus Leonhardt* (Hg.): Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, Frankfurt a. M. 2010, 121–143.

generellem Verderben der Schöpfung und können dies darum auch nicht mit der irdischen Gestalt der Kirche verbinden. Werbick plädiert statt einer generalisierenden Schuldzuweisung an Gott oder den Menschen für eine moderne „docta ignorantia". In ihr soll die metaphysische Frage nach der Schuld am Elend der Welt bewusst offen gelassen und stattdessen die Konzentration auf die faktische Notwendigkeit der Versöhnung gerichtet werden, die auf einem „Verzicht auf das genau sein wollende Urteil über Schuldzurechnung" beruht.[12] Man kann in diesem Gedanken die Überlegungen zur Relevanz der „restaurative justice" verankert sehen, in der die zu versöhnenden Partner ihren Konflikt im Blick auf ein gemeinsames Leben in der Zukunft hin zu behandeln versuchen.[13] Werbick meint jedenfalls, Gottes Versöhnungshandeln nicht im Sinne einer (Schuld) aufrechnenden Gerechtigkeit denken zu können, wie es die abendländische Satisfaktionslehre versuchte.[14] Unter Ausklammerung der Frage, wer nun das Elend der Welt genau verursacht habe, werde im Neuen Testament Gottes Versöhnungsinitiative gerade in ihrer „schöpferischen Unableitbarkeit" relevant: „Es ist keineswegs so, daß einseitig der Mensch als Sünder die Verantwortung für das Elend der Schöpfung übernehmen muß."[15] Darum spricht Paulus davon, dass die Schöpfung noch in Geburtswehen liege und noch unter der „Herrschaft der Mächte" stehe.[16] „Gerade Paulus weigert sich also, die Menschen mit systematischer Konsequenz für alles Übel der Welt verantwortlich zu machen."[17] Man kann sagen: Gott und Welt leben in einem vorläufigen Dualismus, in dem Gottes Geist gegen die Macht der Sünde, die Mächte der Finsternis steht. Die Art der göttlichen Initiative in dieser Konstellation ist nicht die Abrechnung, sondern die Methode der Versöhnung, die das Risiko des sich Auslieferns nicht scheut, um Vertrauen zu erwerben und eine versöhnungsermöglichende Perspektiven-Veränderung zu erwirken. In diesem Sinne werden Kreuz und Auferstehung Jesu zum Sinnbild – zur „Offenbarung" – von sich ereignender Versöhnung, in der Gott selbst mit den Menschen weiter unterwegs ist in die

12 *Werbick,* Glauben, 571.
13 Vgl. den Beitrag von *Bente Petersen* in diesem Heft, 244–263.
14 Vgl. *Werbick*, Glauben, 575 f. Zu einer Interpretation der Satisfaktionslehre als Wiedergutmachungs-Theorie, die sich gerade im Rahmen einer „restaurative justice" verstehen ließe, vgl. den Beitrag von *U. L.-W.:* Wiedergutmachung statt Strafe. Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie, in: KZG 26 (2013), (Sonderheft: Identität nach dem Konflikt. Zur Rolle von Erinnerung und Stereotypen in Versöhnungsprozessen), 139–155.
15 *Werbick,* Glauben, 571.
16 Ebd.
17 Ebd.

Zukunft und die Gläubigen auf der Spur zu bleiben ermutigt werden, wenn sie in ihrem Leben auf Gott setzen.[18] Man könnte sogar noch weiter gehen und sagen, dass eine Versöhnung, die nicht in erster Linie Schuldbearbeitung, sondern Ringen mit der Gebrochenheit des Lebens – dem „Elend der Welt" – ist, eigentlich von dem Beziehungsangebot Gottes schlechthin – also vom „Heil" – spricht. Damit auch wären wir wieder bei der lutherischen Nähe von Sünde und Unglaube: das Beziehungsangebot nicht sehen, nicht annehmen, geringschätzen, verleugnen u. v. m. – das ist der Zustand des Getrenntseins von Gott, des Unheils, in dem die Macht der Sünde die Übermacht zu haben scheint. *Scheint,* denn eigentlich ist sie in Christus überwunden. An diesem Kern des christlichen Credos kommt keine Theologie vorbei: dem Credo, dass das Beziehungsangebot Gottes nicht scheitern wird.

Was heißt das nun für das Verständnis von Schuld und Sünde? Eine so in eine soteriologische Gesamtsicht integrierte Einsicht in die Gebrochenheit der Welt unter der Macht der Sünde zeigt, dass man durchaus in einer sehr generellen Weise von Sünde sprechen kann, ohne damit gleichzeitig immer von einer persönlichen, kausalen Schuldverfallenheit zu reden, wie sie die Vorstellung von der Tatsünde vorauszusetzen scheint. Das menschliche Beteiligtsein am sündhaften Elend der Welt umfasst mehr als konkrete, schuldhafte Verursachung von Schaden. Mindestens erfasst sie auch, wie Michael Weinrich herausstellt, „die ungenutzte Alternative zur Vermeidung eines Schadens"[19] und damit ein sehr viel grundsätzlicheres Versagen. Diesen Sinn kann der Begriff der strukturellen Sünde aufnehmen, der der Erfahrung der Verstrickung in meta-personale Strukturen Rechnung tragen will, in denen nur schwerlich von bewusster intentionaler Tat-Beteiligung an lebensfeindlichen Strukturen zu reden ist, wohl aber von der Verantwortung der in diesen Strukturen Lebenden für die Art und Weise des Fortbestehens dieser Strukturen. In einer Soteriologie für das Elend der Welt in der Verstrickung lebensfeindlicher Dynamiken jenseits einer generalisierenden Schuldbezichtigung erweist sich somit der Begriff der Verantwortung als Möglichkeit, die Intention der soteriologischen Rede von Gottes Heilswirken gegen die Macht der Sünde aufzunehmen. Stephanie van de Loo greift – unter Bezugnahme auf Jürgen Werbick – auf diesen Begriff als Scharnier einer Theologie der Versöhnungsarbeit zurück.[20] Er eignet

18 Vgl. ebd., 574.

19 *Weinrich*, Schuld und Sünde, 126.

20 Vgl. *Stephanie van de Loo:* Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven, Stuttgart 209, 44 ff.

sich besonders deswegen, weil er eben nicht rein aufrechnend auf die (Verursachung des Geschehens in der) Vergangenheit gerichtet ist, sondern weil man mit ihm vor allem von Verantwortung für die Folgen des Geschehenen in der Zukunft reden kann, und zwar sowohl für das Gott-Mensch-Verhältnis als auch in Bezug auf zwischenmenschliche Versöhnung. Im Verantwortungsdenken hat die Analyse der Vergangenheit den Sinn der Ermöglichung von Leben in der Zukunft. Er bietet daher einen konstruktiven Ansatz zum Umgang mit den schwierigen Fragen der Bewältigung von historischer Schuld, um die es ja auch bei den Problemen der Kirchen und ihrer Schuld geht. Wie generell bei Fragen historischer Schuld haben nicht nur diejenigen damit zu tun, die sich in verursachendem Schuldzusammenhang mit den Ereignissen der Vergangenheit befinden. Es geht um die Nachgeborenen, wenn wir u. a. mit Karl Jaspers verschiedene Schuldtypen differenzieren und im Falle von politischer Schuld – im Unterschied z. B. zu krimineller Schuld – die Verantwortung der Nachgeborenen im Bewusstsein vergangener Schuldgeschehnisse sogar in der Gestalt einer „Haftung" sehen.[21] Bundespräsident Richard von Weizsäcker hingegen hat am 8. Mai 1985 den Verantwortungsbegriff benutzt, um eine „persönliche Schuld" der nachgeborenen Deutschen an der politischen Schuld des Dritten Reiches noch deutlicher zu verneinen, dann allerdings von der jungen Generation zu fordern, Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen angesichts der (politischen) Schuld der Vergangenheit.[22] Der Begriff der Verantwortung scheint also dafür hilfreich zu sein, eine Kontinuität innerhalb eines durchaus schuldbehafteten Geschehenszusammenhanges über die persönliche Kontinuität der Tat-Beteiligten hinaus zu betonen. Diese Kontinuität ernst zu nehmen – in der katholischen Theologie wird von „Sündenfolgen" gesprochen – bringt Karl Jaspers dazu, eine alle Schuldtypen durchdringende „metaphysische Schuld" zu konstatieren.[23] Wenn in der christlichen Tradition hier von Sünde gesprochen wird, dann können wir darin über persönliche Schuldzusammenhänge hinaus den menschlichen Erfahrungszusammenhang des Scheiterns in der Verantwortung inmitten der Gebrochenheit des Lebens sehen. Sie kann bekanntlich vielfache Formen annehmen. Sie alle werden in der protestantischen Sündenlehre auf einen generellen Verblendungszusammenhang zurückgeführt, in dem Gott und seine lebensinngebende Beziehung aus dem Auge gerät und sich die

21 *Karl Jaspers:* Die Schuldfrage. Von der politischen Hoffnung Deutschlands, München 1946, 19.

22 Der Text findet sich unter www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html (aufgerufen am 31.03.2014).

23 *Jaspers,* Schuldfrage, 54 f.

Menschen über sich selbst und ihre guten bzw. zu ent-schuldigenden Absichten „belügen“. Damit wird auch jedes ernsthafte Streben nach Verantwortung kritisch inmitten der Ambivalenz des Elends der Welt wahrgenommen. Die christliche Rede von der Sünde wird gerade dieser Komplexität entkleidet, wenn sie als eine generalisierende Konkurrenz-Beschuldigungsgeschichte zwischen Gott und Menschen aufgefasst wird. Vielmehr redet sie vom Scheitern in der Verantwortung für eine schöpfungsgemäße Welt- und Lebensgestaltung in der Ambivalenz der Gebrochenheit des Lebens, und sie stellt dieses immer wieder erfahrbare Scheitern hinein in die ermutigende Zusage Gottes, mit dem Scheitern lebensfördernd fertig zu werden. Darum wird in der protestantischen Dogmatik betont, dass die Sündenerkenntnis der Menschen – die nicht auf Beschuldigungserkenntnis reduziert werden darf – aus der Erkenntnis der Heilszuwendung Gottes erfolgt und nicht umgekehrt.[24] Denn wiewohl sie in den Geburtswehen der Schöpfung noch erfahrbar ist, gilt sie im Wissen von Gottes Heilswirken als aufgehoben. Vor allem zum protestantischen Spezifikum gehört es, zu sagen: Von Sünde im christlichen Sinn kann nur von ihrem Besiegtsein durch Gott (in Christus) her gesprochen werden. In diesem Credo liegt die Wurzel der protestantischen Lehre vom Menschen als „simul iustus et peccator“.

Welche Konsequenzen hätten diese Überlegungen nun für eine Theorie von der Sündhaftigkeit der Kirche? In der Diskussion in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) über den Entwurf des neuen Konvergenztextes zum Verständnis der Kirche kam es im Zusammenhang mit dieser Frage immer wieder zu heftigen Debatten.[25] Vor allem den protestantischen Mitgliedern der Kommission kam die Rede von der „sündigen Kirche“ leicht über die Lippen. Man könnte sie geradezu für einen protestantischen Identitätsmarker halten, in dem die Ekklesiologie deutlich von jeder Versuchung einer „societas perfecta“ ferngehalten werden soll. Kirche soll als Gemeinschaft der Gläubigen von der Ambivalenz der Gebrochenheit der Welt nicht verschont gedacht werden. In dieser Gebrochenheit hat sie – in der Gegenwart des Geistes – teil am Leib Christi, an der Christusgemeinschaft. Dennoch müssten sich auch Protestantinnen und Protestanten fragen, inwiefern sie „Kirche“ analog zu einem menschli-

[24] Vgl. dazu *Christoph Gestrich:* Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen? In: *Sigrid Brandt/Marjorie Suchocki/Michael Welker* (Hg.): Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 57–68.

[25] Vgl. zum Folgenden: The Church – Towards a Common Vision, Genf 2013; dt.: Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214, Genf 2013. Im Folgenden werden in Klammern die Absatznummern aus diesem Text angegeben.

chen Mono-Subjekt denken können. Handelt „die Kirche“ wie ein Subjekt und ist sie darum auch wie ein Subjekt sündig bzw. schuldig? Andersherum muss aber auch gefragt werden: Wie kann sie inmitten der Realität der Sünde so gedacht werden, dass sie als Geschöpf des Heiligen Geistes Anteil hat an der Heiligkeit Gottes? Wie kann ihr in ihrer Sendung in die Welt getraut werden, wenn sie wie jeder einzelne Mensch korrumpiert ist in der Ambivalenz der Tragik des Lebens? Die hier dargelegten Überlegungen zur Differenzierung von Sünde, schuldhafter Tat und Kontinuität in der Verantwortung sollten helfen, die implizite Komplexität der Rede von der „sündigen Kirche“ zu ahnen, die sich hinter dem grammatischen Kürzel von Subjekt und Adverb verbirgt. Wenn Protestantinnen und Protestanten von der sündigen Kirche reden können, dann können sie auch hier nur ein Sündigsein meinen, das zwar jetzt Realität, aber doch im Heilswirken Gottes eschatologisch aufgehoben – besiegt, vergeben – ist. Für dieses eschatologische Aufgehobensein darf die Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ stehen, wie der Faith-and-Order-Kirchentext in der Fassung von 2005 – „The Nature and the Mission of the Church“[26] – es ausdrückte. Im Ringen um eine gemeinsame Ekklesiologie in der Ökumene geht es eben darum, wie sich das denken und zeigen lässt. Die protestantische Antwort verweist auf die Zeugnisfunktion der Kirche: Sie habe eben von dieser eschatologischen Dynamik Zeugnis abzulegen, indem sie die Kontinuität in der Verantwortung gerade angesichts des Scheiterns darin als Verantwortung im Zeichen ihrer Heiligkeit wahrzunehmen habe. Denn wegen der soteriologischen Zusage Gottes ist es möglich, die Verantwortung durch das Scheitern hindurch zu tragen. Das Zeugnis der Kirche ist insofern Teil ihrer Verkündigung und dadurch Zeichen ihrer Heiligkeit. Die katholische Sicht, die im folgenden Teil dieses Beitrages genauer untersucht wird, versucht, die Kirche als Zeichen und Werkzeug für das *verwandelnde* Heilswirken Gottes zu verstehen und entwickelt in diesem Sinne seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Verständnis des Kürzels „sündige Kirche“. Sie ringt darum, dass die Kirche trotz der Realität der Sünde als die „feste Burg“ angesehen werden kann, in der sich die Gläubigen in der Erfahrung der Gebrochenheit des Lebens schutzsuchend sammeln können. Martin Luther hatte, in Skepsis der Gestalt der Kirche zu seiner Zeit, diese feste Burg allein in Gott selbst gesehen.[27]

Das Kirchendokument von Glauben und Kirchenverfassung von 2013 behilft sich zunächst einmal vorklärend mit dem Hinweis auf eine struktu-

[26] Faith and Order Paper No. 198, Genf 2005.
[27] Vgl. dazu die Predigt von *Helmut Aßmann* in diesem Heft, 275–279.

relle Differenzierung: „Heiligkeit und Sünde stehen auf unterschiedliche und ungleiche Weise in Bezug zum Leben der Kirche. Heiligkeit ist ein Ausdruck der Identität der Kirche nach Gottes Willen, während Sünde im Widerspruch zu dieser Identität steht (vgl. Röm 6,1–11)." (36) Ausdrücklich stellt das Dokument diese Differenzierung hinein in das Credo des Sieges Gottes über die Sünde: „Die Kirche ist der Leib Christi; seinem Versprechen gemäß können die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen (vgl. Mt 16,18). Christi Sieg über die Sünde ist vollständig und unumkehrbar, und aufgrund von Christi Versprechen und Gnade vertrauen Christen darauf, dass die Kirche immer Anteil an den Früchten des Sieges haben wird." (36) Die eschatologische Sicht der Kirche im Sinne von Röm 8 kann auch im Kirchendokument mit den vielfältigen Verweisen auf die „Pilgerschaft" der Kirche, auf ihre Sendung (Kap. I und IV) gefunden werden, die auch für die Erörterung der Frage der Sündigkeit der Kirche (35) verwendet wird. Aber sie wird als solche in diesem Dokument nicht entfaltet, weil sich die Kirchen noch nicht auf eine gemeinsame Ontologie bzw. auf die Anerkennung von unterschiedlichen Ontologien haben einigen können, in denen die Spannung von „jetzt und noch nicht" erfasst werden könnte.

Im Folgenden soll nun der Fokus auf die aktuelle Beschäftigung mit der Thematik in der deutschen römisch-katholischen Theologie gelegt werden. Dabei wird deutlich werden, dass die eschatologische Spannung auch hier mit einer grundlegenden Differenzierung zu denken versucht wird, die möglicherweise schon Pate stand für die Formulierung im Kirchen-Dokument der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung: die katholische Tradition kennt die Unterscheidung zwischen himmlischer und irdischer Kirche. Weiterhin wird im Folgenden deutlich werden, dass die Reflexion über das Verhältnis von Sünde und Kirche dazu führt, die Kirche zu einem ausdrücklichen Zeugnis der Verantwortung inmitten von erfahrener Sünde zu rufen. Anhand des Schuldbekenntnisses des Bischofs von Osnabrück, Franz-Josef Bode, wird abschließend ein beispielhafter symbolischer Akt näher betrachtet werden.

2. Kirche der Sünderinnen und Sünder, Sünde der Kirche oder sündige Kirche?

Gewiss, diese Frage ist keinesfalls neu; kaum eine Dogmatikerin oder ein Dogmatiker hat sie noch nicht zu beantworten versucht. Zwar wird im offiziellen katholischen Lehramt die Möglichkeit einer sündigen Kirche noch immer ausgeschlossen, doch gibt es innerkatholisch unterschiedliche Argumentationen.[28] Klassische Antwortversuche auf diese ekklesiologische

Frage argumentieren mit der zweifachen Wesensgestalt der Kirche: die himmlische und die irdische. Während die himmlische Kirche (*ecclesia invisibilis*) vollkommen und frei von Schuld und Sünde ist, stellt die mangelnde Makellosigkeit ihrer irdischen Verwirklichung (*ecclesia visibilis*) eine nicht zu verkennende Herausforderung dar. Irdische und himmlische Kirche sind dabei nicht voneinander zu trennen. Sie stehen stets und fortwährend in einer aufeinander bezogenen Einheit. So heißt es in LG 8: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst."[29] Dabei gründet die Heiligkeit der Kirche nicht aus sich selbst, sondern aus ihrer Erwählung durch den allein heiligen Gott (Ex 19,6; Lev 11,4 f; Jes 6,3) und ihrer heilshaften Sendung.[30] Zwar wird die irdische Kirche als Abbild des himmlischen Jerusalems verstanden, die in ihrer Hinordnung auf die himmlische Kirche je nach größerer Heiligkeit strebt, doch ist sie insofern deutlich von ihr zu unterscheiden, als dass sie, anders als die himmlische Kirche, eine Kirche der Sünderinnen und Sünder ist. Die Heiligkeit – und insofern Sündenlosigkeit – der himmlischen Ekklesia wirkt sich jedoch unmittelbar auf die anfanghafte und im Diesseits nicht zur Vollendung kommende Kirche auf Erden aus. Diese wird als von Gott eingesetzte (und insofern heilige) verstanden; die Heiligkeit wirkt in der Heiligkeit der Sakramente fort. Durch ihre Partizipation an den Sakramenten partizipieren die Gläubigen an der Reinheit und Heiligkeit der himmlischen Kirche, in den Sakramenten begegnen sie der Gnade und Heiligkeit Gottes, die durch sie wirkt.[31] Ohne näher auf die geschichtliche Entwicklung dieser Ekklesiologie einzugehen, muss hier doch der entscheidende Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils bedacht werden. Zwar wurde in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils – sowie in den nachkonziliaren römischen Publikatio-

28 Vgl. dazu auch Jeremy Bergen in diesem Heft, 166–181; *Karl Rahner:* Kirche der Sünder, mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2011, 35.

29 Alle Konzilstexte werden zitiert nach: *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler:* Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg ^{35}2008.

30 Vgl. *Johanna Rahner:* Heiligkeit der Kirche, 319; LG 1.

31 Vgl. LG 40, 48–51, 65.

32 Vgl. *Thomas Freyer:* Sündige Kirche? In: ThQ 190 (2010), 347–349, hier 347 f; *Donath Hercsik:* Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive, in: ZKTh 123 (2013), 3–22, hier 10. *Ackermann,* Sancta, 236, verweist darauf, dass „[s]o sehr sich das Konzil ansonsten an der Theologie der Kirchenväter orientiert und sie zitiert, zur Frage der Sündigkeit der Kirche greift man nicht auf die offene Para-

nen – der Terminus „sündige Kirche“ vermieden,[32] der Relationalität (*ad intra et extra*) der Kirche wurde jedoch Rechnung getragen.[33] Indem Kirche in dieser Welt Gestalt annimmt, entsteht eine enge Wechselwirkung, die ebenso die Verwobenheit mit dem irdischen Phänomen der Schuld und Sünde deutlich macht.[34]

Bezogen auf die irdische Gestalt der Kirche wird kein Anspruch auf Heiligkeit, Vollkommenheit oder Unschuld erhoben. Vielmehr wird deutlich gesagt, dass es sich um eine *Kirche der Sünderinnen und Sünder* handelt.[35] Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert deutlich, dass „die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße [umfasst, J. E.]. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“ (LG 8; vgl. LG 65)[36] Damit ist aber zugleich ausgesagt, dass die Kirche von der Sünde betroffen ist, sonst wäre sie nicht der Erneuerung bedürftig. Thomas Freyer erläutert allerdings, dass in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie späteren Verlautbarungen des Heiligen Stuhls die Wechselwirkungen zwischen sündigen Individuen und der „Sündhaftigkeit der Kirche“ nicht näher bestimmt werden.[37] Dass die Kirche selbst es ist, die von der Sündhaftigkeit der Menschen betroffen ist, dessen waren sich schon Tertullian und Augustinus bewusst.[38] Und bei Karl Rahner heißt es: In der „Väterzeit und im Mittelalter [sprach man] unbefangen von der sündigen Kirche, von der Kirche als Sünderin, und zwar *nicht nur* in dem Sinn, daß das Erbarmen Gottes eine sündige Menschheit zur heiligen Kirche gemacht hat […], sondern auch von der Kirche, insofern sie *jetzt* sündig *ist*, von ihrer Sündigkeit als religiösem *Zustand*.“[39] Auch im Kirchendokument des Zweiten Vatikanischen Konzils

doxie der patristischen Symbolsprache zurück, die u. a. das kühne Wort der ‚keuschen Hure‘ (casta meretrix) geprägt hat.“ Vgl. zu „casta meretrix“ *Hans Urs von Balthasar:* „Casta meretrix“ in: *ders.:* Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. *Dirk Ansorge:* „Vergib uns unsere Schuld!“ Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000, in: Communio 42 (2013), 460–470, hier 462; Einsiedeln 1960, 203–205; *Michael Sievernich:* Kultur der Vergebung. Zum päpstlichen Schuldbekenntnis, in: GuL 74 (2001), 444–459, hier 444.

33 Vgl. auch GS 4 u. 11 sowie *Freyer*, Sündige Kirche?, 348.

34 Vgl. ebd., 349.

35 Vgl. hierzu *Rahners* berühmte Kurzschrift Kirche der Sünder, a. a. O. (s. o. Anm. 28)

36 Vgl. dazu *Ackermann*, Sancta, 236; *Ansorge,* Vergib, 462; *Herbert Schlögl:* Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven, in: Communio 42 (2013), 485–495, hier 490; *Miggelbrink,* Sündige Kirche?, 473.

37 *Freyer,* Sündige Kirche?, 348.

38 Vgl. Ebd., 347.

39 *Karl Rahner:* Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Schriften zur Theologie Bd. 6, Einsiedeln u. a. ^{2}1968, 321–345, hier 322; vgl. auch *Medard Kehl:* Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 402–405.

wird artikuliert, dass die Schuld der Gläubigen auch die Kirche in ihrem Innersten trifft. Dort heißt es in Bezug auf das Bußsakrament, dass dieses die Versöhnung der Sünder mit der Kirche bewirke, da sie die Kirche „durch die Sünde verwundet haben". Man kann insofern also von *Sünden in der Kirche* sprechen, als dass sie eine *Kirche der Sünderinnen und Sünder* ist. Doch formieren und firmieren diese in ihrem Kirche-Sein wirklich eine sündige Kirche?

Das Problem entpuppt sich als ein zweifaches: Würde man sagen, dass die Kirche eine sündige Kirche ist, so würde man der notwendigen Differenz von irdischer und himmlischer Kirche nicht gerecht werden. Weiterhin muss erklärt werden, inwiefern eine *Institution* schuldig sein oder werden kann. Setzt Schuld nicht die Taten von Individuen voraus? Ist es nicht so, dass nur Einzelne aufgrund ihres individuellen Willens schuldig werden können?[40] Wie kann Kirche als Ganze Subjekt sein? Der Unterschied zwischen himmlischer und irdischer Kirche darf nicht nivelliert werden und eine Institution an sich ist eine Organisationsform, der per se keine Schuld vorgeworfen werden kann. Dennoch, genauso wenig, wie es die himmlische Kirche ohne ihre Konkretion in der irdischen Pilgerschaft geben kann, kann es die Institution Kirche ohne die sie konstituierenden Menschen geben. Was bleibt von Kirche, beziehungsweise was ist Kirche, wenn diese sich nicht im Hier und Jetzt in der menschlichen Gemeinschaft der Christinnen und Christen verwirklicht? Auch die Sünderinnen und Sünder sind volle Mitglieder dieser Kirche, es gibt mit und durch sie also auch *Sünde in der Kirche* und – zumindest nach Karl Rahners Argumentation – ist die Kirche dadurch *selbst sündig*.[41] Eine Trennung zwischen Gläubigen und dem (auch) in der Kirche realisierten und gelebten Glauben wäre eine unzulässige Abstraktion. Man muss die weitaus größere Wertigkeit der Heiligkeit achten, ohne zu einer solchen Abstraktion zu greifen. Wie in Bezug auf die Sünde überhaupt, so ist auch die Rede von der sündigen Kirche nicht so gemeint, dass sie den Sieg Gottes über die Sünde aufs Spiel gesetzt sieht:[42] Ein abstrahierendes Ausblenden der Sündigkeit und

40 Vgl. dazu *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 13, vgl. dazu auch *Jeremy Bergen* in diesem Heft, 171 ff, vgl. auch Jer 31,30 sowie Ez 18,20.

41 Vgl. *Rahner,* Kirche der Sünder, 35.

42 „Zwischen Gnade und Sünde gibt es keine Parallelität, Symmetrie oder gar ein dialektisches Verhältnis, denn der Einfluß des Bösen wird die Macht der Gnade nie besiegen und die Ausstrahlung, die vom oft noch so verborgenen Guten ausgeht, verdunkeln können", Internationale Theologische Kommission, Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, Kap. 3.4; vgl. weiterhin *Schlögl,* Heiligkeit, 490; *Ansorge,* Vergib, 463; *Ackermann,* Sancta, 239; *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 12.

eine zu starke Fixierung und Betonung der Heiligkeit können sogar zu einem sehr handfesten Problem werden, wie Bischof Ackermann unter Verweis auf Kardinal Lehmann verdeutlicht: „Es fehlt nämlich nicht an Stimmen, die sogar einen konkreten Zusammenhang zwischen dem Kirchenverständnis und dem Umgang mit Verfehlungen in der Kirche sehen, zumal dann, wenn sie von Amtsträgern begangen werden. Ist es nicht tatsächlich so, dass die Vorstellung von einer unantastbaren Heiligkeit und Makellosigkeit der Kirche mit dazu beiträgt, die Verfehlungen einzelner zu vertuschen, wenn durch sie die Gefahr besteht, die Kirche als ganze könne in Mitleidenschaft gezogen werden?“[43] In ihrer Reflexion über die „Heiligkeit der Kirche“ zeigt Johanna Rahner auf, dass Kirche sich selbst als Subjekt verstehen muss, und zwar als „‚Subjekt‘ von Schuld und Sünde“, sonst wäre sie auch nicht „‚Subjekt‘ der Erneuerung und Reinigung (LG 65)“[44]. Sie warnt deshalb vor einem „idealistischen Begriff von Kirche“[45], der die wahre und eigentliche Kirche in ihrer Makellosigkeit begreift und die sie konstituierenden Menschen von ihr abspaltet.

Es wird deutlich, dass Kirche an sich keinen Selbstzweck erfüllt, sondern aus der Sendung Gottes lebt, in die Gemeinschaft Christi zu rufen und als solche zu leben. Deshalb kommt es auf das *Leben* in der Kirche an. Eine danach beurteilte Kirche ist keine reine Institution mehr, sondern *ist Leben,* das seine Bestimmung verfehlen kann. Eine Ekklesiologie, die sich solchermaßen aus der Sendung der Kirche versteht, kann von einer *Schuld der Kirche* sprechen, die im Versagen im Zeugnis und in der Verantwortung besteht. In diesem Sinne kann man durchaus von der Schuld der Kirche sprechen. Gerhard Ludwig Müller formulierte dies im Jahr 2000 im Dokument „Erinnern und Versöhnen“[46] der Internationalen Theologischen Kommission folgendermaßen: „Die Vitalität der Kirche Jesu Christi erweist sich darin, dass sie die Gerechtigkeit des Schuldbekenntnisses für das Versagen in der Vergangenheit nicht zur Bedingung eines neuen Miteinanders machen muss. Sie hat die Kraft, den ersten Schritt zu tun. Die Kirche traut

43 *Ackermann,* Sancta. Ackermann bezieht sich hier auf Lehmanns Argument in: *Karl Lehmann:* Kirche der Sünder, Kirche der Heiligen, in: FAZ, 01.04.2010, 6.

44 LG 8: „sancta simul et semper purificanda“, vgl. *Johanna Rahner:* Heiligkeit der Kirche, in: *Wolfgang Beinert/Bertram Stubenrauch* (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 2012, 319–321, hier 320, sowie *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 13.

45 Vgl. *Rahner,* Kirche der Sünder, 34, sowie *Victor Conzemius:* Historie und Schuld. Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton? In: Röm. Quartalschrift 95, 2000, 94–109, hier 109.

46 Das Dokument gilt als Interpretationshilfe zum Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000.

sich dies zu, weil sie um die Gabe der Heiligkeit weiß, aus der sie lebt und die sie ihrer Sendung zum Heilsdienst an den Menschen gewiss macht. Darum kann sie sich auch zu der Tatsache bekennen, dass es im Laufe ihrer Geschichte – gemessen am Evangelium, das sie zu allen Zeiten, auch durch den Mund ihrer sündigen Glieder, verkündet hat, und an den geistigen Erfordernissen der jeweiligen Geschichtsepoche – persönliche Sünden, erschreckendes Versagen, unangemessenes und unverantwortliches Handeln ihrer Glieder und ihrer Repräsentanten gegeben hat. In diesem Sinn kann man auch von Sünden nicht nur der einzelnen Glieder der Kirche, sondern auch von den Sünden der Kirche sprechen, besonders wenn sie von denen begangen wurden, die ermächtigt waren, in ihrem Namen zu handeln."[47]

Dabei soll und darf die Verantwortung der Individuen weder klein gemacht noch vernachlässigt werden. Sie wiegt schwer und schuldig gewordene Individuen müssen für ihre Taten Verantwortung übernehmen, zur Not zur Verantwortung gezogen werden.[48] Die Rede von der Schuld der Kirche greift jedoch über die jeweils direkt tätig Betroffenen hinaus: sie meint, dass die Schuld der Kirche uns alle etwas angeht.

3. Was geht mich ihr Verhalten an?

Es wäre ein Leichtes, auf herausfordernde Fragen, wie etwa, wie man denn freiwillig einer Kirche angehören könne, in der Priester Kinder missbrauchen, zu antworten: „Ich habe damit nichts zu tun." Schließlich sehe ich doch gar nicht ein, warum ich mich für Priester rechtfertigen soll, die Kindern sexuelle Gewalt antun. Dennoch: Nach den obigen ekklesiologischen Ausführungen scheint diese Haltung nicht angemessen. Wenn Kirche kein himmlisches Abstraktum ist, sondern die Konkretion einer irdischen „Zeugnisgemeinschaft"[49], deren Teil ich bin, dann bin ich ebenso Teil des Schmerzes und des Glaubwürdigkeitsverlustes, an dem die Gemeinschaft derzeit so schwer trägt. Dann ist der Verrat an der *Zeugnisgemeinschaft* eine Verfehlung, die die ganze Gemeinschaft betrifft, die somit

47 Internationale Theologische Kommission: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html#VORWORT_DES_HERAUSGEBERS_ (12.02.2014). (Hervorhebungen J.E.) Vgl. auch *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 14.

48 Vgl. *Ackermann,* Sancta, 239.

49 *Jürgen Werbick:* Sündige Selbstbehauptung. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche, in: HK 54 (2000), 124–129, hier 124 u. ö.

ebenfalls *Schicksalsgemeinschaft* ist: „Man darf nicht allgemein zwischen den sündigen Menschen und der makellosen Kirche unterscheiden und die Institution ungeschoren davonkommen lassen. (…) Ein Bekenntnis der Schuld müßte unbedingt auch die Kirche als Institution umfassen, weil auch sie versagen kann und tatsächlich versagt hat. (…) Man muß davon wegkommen, daß es nur einzelne in der Kirche gewesen sind, die Schuld auf sich geladen haben, die Kirche als heilige aber ohne Schuld geblieben ist“[50]. Rein pragmatisch funktioniert dies bereits nicht, da ich als Christin jederzeit bereit sein möchte, jedem Rede und Antwort zu geben, der nach der Hoffnung fragt, die mich erfüllt (1 Petr 3,15), und zu dieser Hoffnung gehört auch die Gemeinschaft der Christinnen und Christen. Christ- oder Christin-Sein kann ich nicht losgelöst von der Kirche, der ich durch die Taufe einverleibt bin. Die Verfehlung der Zeugnisgemeinschaft betrifft mich durch meine tiefe Verwobenheit mit ihr – sogar *durch die Zeit.*[51] Insofern muss man sagen: Gerade in der Kontinuität der Kirche als Überlieferungsgemeinschaft der christlichen Botschaft liegt ein wesentlicher Grund für die Wahrnehmung ihrer Sündhaftigkeit, da die aktuale Sünde ihrer Glieder in dieser Kontinuität eine alle ihre Glieder betreffende Sündhaftigkeit ist. Jeremy Bergen formuliert dies treffend: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Heiligen, in der die heute lebenden Christen mit allen anderen Christen, seien sie tot oder lebendig, über Raum und Zeit hinweg verbunden sind. In ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ heißt es: ‚Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt.‘“[52]

Anders als Giacomo Biffi, Erzbischof von Bologna, erklärt, verlangt es das Wesen der Kirche, diese im Vollsinn ihrer irdisch-himmlischen-Wesensgestalt in ihrer Konkretion und Kontinuität zu denken;[53] und nicht auf eine „vage transzendente Realität [zu reduzieren; J. E.], weitab jeglicher empirischer Wahrnehmbarkeit“[54]. Unsere Sünden sind nicht, wie Biffi den-

50 *Victor Conzemius:* Schmerzliche Aufarbeitung der Inquisition. Ein Gespräch mit dem Kirchenhistoriker Victor Conzemius, in: HK 53 (1999), 21.

51 Vgl. dazu auch den Beitrag von *Jeremy Bergen* in diesem Heft, hier 174–175.

52 Ebd., 172.

53 Vgl. *Miggelbrink,* Sündige Kirche?, 463 und seine eigene Bewertung 466. „Die Vergebungsbitte des Papstes macht nur Sinn, wenn die Überzeugung zu Grunde gelegt wird von einer die Jahrhunderte überdauernden ekklesialen Kontinuität, die auch die Schuldgeschichte der Kirche einschließt. Das Faktum des liturgischen Schuldbekenntnisses selbst verunmöglicht bereits die von Kardinal Biffi intendierte absolute Trennung von der Sünderkirche als Nicht-Kirche.“

54 *Joseph Komonchak:* Mea culpa, mea maxima culpa. Can the Church Admit Error? In: Commonwealth, 19.11.1999, 21–22 (zitiert nach *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 11, Anm. 40).

ken möchte, „ontologisch außerkirchlich“[55], sondern betreffen in der Kontinuität der Kirche sehr wohl, wie Johanna Rahner sagt, die Kirche in ihrem Wesen (auch wenn die Sünde dem Wesen der Kirche in gewisser Weise widerspricht).[56] In der Konsequenz der beiden Kirchenverständnisse geht es schließlich um die Frage, ob Kirche *um der Kirche willen* sichtbar die Verantwortung für die eigene Schuld übernehmen kann. Die Verantwortung, die aus der Kontinuität der Zeugnis- und Schicksalsgemeinschaft entsteht, bezeichnet Gerhard Ludwig Müller als „objektive Verantwortung“[57]. Auch wenn uns keine subjektive Schuld zukommt, so macht Sievernich deutlich, müssen „wir alle, auch wenn wir keine persönliche Verantwortung haben, an der Last der Irrtümer und der Schuld derer, die uns vorangegangen sind, mittragen.“[58]

An dieser Stelle könnte vielleicht der Sündenbegriff der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen helfen, der nicht nur in der Tatsünde eines Individuums aufgeht, sondern als ein generell kollektiver bzw. struktureller Zusammenhang wahrgenommen wird. Man kann damit auch die Bemerkung zur „Systemimmanenz“ der Sünde verbinden, die im Kirchendokument der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung fällt.[59] Auch die katholische Tradition kennt den Zusammenhang von struktureller Sünde.[60] Ein so verstandener Sündenbegriff kommt dem biblischen Verständnis von Sünde als dissoziative Energie, als solidaritätszerstörende Macht sehr nahe und fördert eine solidarische Übernahme der Verantwortung nicht nur vom Individuum, sondern auch von der gesamten Zeugnisgemeinschaft.[61] Dies bedeutet jedoch nicht, dass ich als Person individuelle Schuld habe oder die Schuld meiner Brüder und Schwestern im Glauben

55 *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 10.

56 Vgl. *J. Rahner,* Heiligkeit der Kirche.

57 Internationale Theologische Kommission: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge. html#VORWORT_DES_HERAUSGEBERS_ (aufgerufen am 12.02.2014)¸ vgl. *Ansorge,* Vergib, 465.

58 *Sievernich,* Kultur, 451; vgl. 1 Kor 12,12–31.

59 Vgl. Die Kirche, Abs. 35.

60 „Strukturelle Sünde ist auch eine Frage der Kommunikation und der Kommunikationsbereitschaft in der Kirche.“ *Werbick,* Sündige Selbstbehauptung. 129, vgl. auch: Johannes Paul II.: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_ge.html (26.02.2014). sowie Johannes Paul II.: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh _02121984_reconciliatio-et-paenitentia_ge.html (aufgerufen am 28.02.2014); *Ansorge,* Vergib, 461, 464 f; *Schlögl,* Heiligkeit, 492.

61 Vgl. dazu *Werbick,* Sündige Selbstbehauptung, 125; *Ansorge,* Vergib, 467.

62 „Bedauern über die Vergangenheit zu äußern und um Vergebung zu bitten, bedeutet nicht notwendigerweise, sich selbst für schuldig zu erklären. Es reicht, daß wir mit de-

(subjektiv) übernehmen muss oder kann.[62] Die Differenzierungen im Schuldbegriff, wie sie Karl Jaspers vorgelegt hat, sind hier durchaus hilfreich.[63] Sie beruhen auf einer Differenzierung von krimineller, verursachender Schuld und Verantwortung für die schuldhaften Taten anderer.

4. Das kirchliche Schweigen schreit zum Himmel

Liest man theologische Auseinandersetzungen zu den Themen Sünde und Schuld, so begegnet der Leserin oder dem Leser häufig die Perikope über Jesus und die Ehebrecherin, überliefert in Joh 8,1–11: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie" (Joh 8,7b). So wertvoll die Mahnung zur Demut und Barmherzigkeit, zur Zurückhaltung und Urteilsmilde ist, so scheint der Verweis auf dieses Gleichnis überaus problematisch angesichts der Schweigekartelle innerhalb der katholisch-hierarchischen Kommunikationsstrukturen. Es wurde zu oft missbraucht, um die Täterinnen und Täter zu entlasten und die Opfer zum Schweigen zu bringen, als dass es hier noch sinnvoll angeführt werden könnte. Dass die katholische Kirche mit ihrer Vertuschungspolitik ein massives Fehlverhalten zugegeben und mehrfach kundgetan hat, dass sie ihr Mitwissen zu einer Mittäterschaft gemacht hat, kann anerkennend wahrgenommen werden.[64] Schmerzlich ist, dass dies in den meisten Fällen nicht freiwillig geschah und dass die Zurückhaltung der Kirche, die Missbrauchsfälle bei staatlichen Behörden zu melden, nicht immer aus Gründen des Opferschutzes geübt wurde. Im Wunsch, die (himmlische) Kirche von (irdischer) Sünde rein zu halten, wuchs erst recht das Scheitern in der Verantwortung. Allerdings wurde inzwischen bereits Vieles in Sachen Aufklärung der Missbrauchsfälle unternommen: Hotlines wurden eingerichtet, runde Tische ins Leben gerufen, Präventionsmaßnahmen veranlasst, psychologische Hilfe angeboten, Gerichtsprozesse fanden und finden statt, Strafzahlungen wurden und werden geleistet, es fanden Treffen mit den „Opfern" statt, selbst der emeritierte Papst hat bei seinem Deutschlandbesuch 2011 mit Opfern gesprochen.

Es fragt sich aber dennoch, ob nicht doch weiterhin eine Tendenz der „Individualisierung der Sünde" zu beobachten ist, die die Gefahr einer mangelnden Anerkennung der eigenen Schuld mit sich bringt. Seit der Auf-

nen, die Falsches getan haben, in einer Art von Solidarität stehen." *Hercsik,* Schuldbekenntnis, 14 f.

63 S. o., Anm. 21.

64 Vgl. *Werbick,* Sündige Selbstbehauptung, 126.

deckungswelle der Gewalttaten durch den mutigen Schritt des Jesuitenpaters und damaligen Rektors des Canisius-Kollegs in Berlin, Klaus Mertes, im Januar 2010 ist der Schock, die Angst und der Schmerz durch die tiefen Verletzungen der Betroffenen sowie die Wut über das jahrelange Vertuschen deutlich zu spüren. Dass Gewaltverbrechen passieren, ist schlimm – dass sie vertuscht werden, dass oftmals sogar eine Täter-Opfer-Verkehrung stattfand, war für viele noch schlimmer und zerstörte das Vertrauen in die Kirche nachhaltig. Bei all dem fiel auf, dass die Rufe nach Vergebung oftmals laut wurden, bevor es zu einem Eingeständnis der Schuld kam. Hier ist der zweite Schritt vor dem ersten getan worden. Es gibt nur wenige Beispiele, in denen Repräsentanten der Amtskirche inne gehalten und den Schmerz wahrgenommen und zugelassen haben. Die Geste des Bischofs von Osnabrück ist beispielhaft hierfür.

5. „Mein Gott, ich schäme mich" – Das Schuldbekenntnis Bischof Bodes

Es war am ersten Adventssonntag 2010, dem „Jahr der Enthüllungen", als Franz-Josef Bode, Bischof von Osnabrück, mit dem gesamten Domkapitel vor 600 versammelten Gläubigen die Prostration vollzog, die nicht nur bistumsweit beeindruckt hat.[65] Während das Domkapitel um den Altar kniete, legte sich der Bischof bäuchlings vor den „Tisch des Herrn" und erinnerte damit an die bekannte Karfreitagsliturgie. Mit dieser Geste verlieh der Bischof seiner Demut und Scham als Hirte des Bistums Ausdruck. Wo Worte fehlen, wo Gräueltaten selbst einen Bischof sprachlos machen, da ließ Bode Gesten sprechen. Das Leid der Opfer wurde deutlich artikuliert, die Verfehlungen der Kirche beim Namen genannt und die eigene Betroffenheit zum Ausdruck gebracht. Bode verdeutlicht, dass er nicht anders

[65] Vgl. dazu das in diesem Heft abgedruckte Schuldbekenntnis aus diesem Gottesdienst, s. 264–266 sowie *Ulrich Waschki/Matthias Petersen:* „Mein Gott, ich schäme mich. Schuldbekenntnis wegen des Missbrauchsskandals/Bischof Bode bringt Verfehlungen der Kirche vor den Herrn, in: Kirche vor Ort 49, 05.12.2010, 11: www.kirchenbote.de/sites/ bz4.bistumspresse-zentralredaktion.de/files/images/Downloads/05_12.osnabrueck_11. pdf.
Bodes Schuldbekenntnis angesichts der Fälle sexueller Gewalttaten in der katholischen Kirche ist einmalig. Schuldgeständnisse an sich hat es im Laufe der Kirchengeschichte freilich viele gegeben; vgl. exemplarisch: Die Schuldgeständnisse Johannes Pauls II., zusammengestellt in: *Luigi Accattoli:* Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa" von Papst Johannes Paul II., Innsbruck und Wien 1999.

konnte, als sich „vor den Herrn zu begeben“. Mit diesem Bußakt wurden die Eigenverantwortlichkeit und die eigene Bereitschaft deutlich, sich mit dem Vergehen „seiner Kirche“ auseinanderzusetzen. Bode bekennt und benennt öffentlich und setzt somit ein deutliches Gegengewicht zum bisherigen Schweigen. Dabei findet er klare Worte, die die innerkatholischen ekklesiologischen Differenzen erahnen lassen: „Um des Ansehens der Kirche willen wurden Täter geschützt und Opfer ein zweites Mal geopfert.“ Durch das öffentliche Schuldbekenntnis zeigt Bode eindrücklich, dass er die ganze Gemeinschaft der Gläubigen seines Bistums in diesen Prozess mitnimmt, sie braucht und auf die gegenseitige Unterstützung angewiesen ist. Indem er bisher Unausgesprochenes *aus*spricht, spricht er zugleich die Gemeinde *an.* Er nimmt sie mit hinein, nimmt sie ernst, als Gläubige, als Mit-Leidende. Der Bischof wagte mit diesem Schuldbekenntnis einen Balanceakt, denn natürlich besteht bei einem solchen Akt die Gefahr der nivellierenden Verflachung. Es kommt sehr darauf an, den rechten kairos zu finden, und vor einer Inflation von Schuldbekenntnissen muss gewarnt werden.[66] Es geht darum, die eigene Schuld und diejenige derer, mit denen man in einer Gemeinschaft steht, sorgsam wahrzunehmen, sie auszuhalten, anzuerkennen und die Verantwortung für sie zu übernehmen.

[66] Vgl. *Werbick,* Sündige Selbstbehauptung, 126.

Argentinische Kirche, Militärdiktatur und Demokratie

Theologische Zugänge zur Interpretation einer noch immer schmerzhaften Vergangenheit



Matías Omar Ruz[1]

1. Einführung

Wie in vielen Ländern Lateinamerikas ist die Kirche auch in Argentinien zum Garanten für die westlichen und christlichen Werte der Nation geworden.[2] Die katholische Kirche, und besonders der Episkopat, haben eine wichtige und oftmals entscheidende Rolle im Laufe der Geschichte des Landes gespielt, eine Rolle, die heute durch einen argentinischen Papst noch verstärkt wird. Diese Rolle der Kirche als sozialer Akteur lässt sich während und nach konfliktreichen Zeiten immer wieder feststellen. Im für Argentinien unruhigen 20. Jahrhundert war dies deutlich zu erkennen, wo der ständige Wechsel von demokratischen Regierungen und Militärdiktaturen eine traurige Hinterlassenschaft ist. Die Kirche hat hieran teilgenommen, ganz besonders während der letzten Diktatur (1976–1983) – in dem sogenannten „Nationalen Reorganisationsprozess" [*„Proceso de reorganización nacional"*] –, sowohl zur Legitimation des Staatsstreichs als auch bei der Suche nach einer demokratischen Lösung. In Bezug auf diese Tatsachen und während der folgenden 30 Jahre gab es ein einziges Wort, das den Diskurs des Episkopats und seine Aufarbeitung dieses Traumas zusam-

[1] Matías Omar Ruz ist argentinischer römisch-katholischer Priester und zur Zeit Doktorand an der Katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Müns-ter bei Jürgen Werbick. Er arbeitet über das Thema »Kirche und Versöhnung« unter dem Titel „Der argentinische Episkopat und das Drama der nationalen Versöhnung. Geschichte und theologische Würdigung eines ambivalenten Vorschlags".

[2] *Conferencia Episcopal Argentina (CEA):* Iglesia y Democracia en la Argentina. Selección de documentos del Episcopado Argentino. [Dokumentenauswahl des Argentinischen Episkopats]. Dokument: „Iglesia y Comunidad Nacional" [Kirche und nationale Gemeinschaft], Oficina del Libro, Buenos Aires 2006, 14–24.

menfasst: Versöhnung. Für die argentinischen Bischöfe ruht die Versöhnungsarbeit auf drei Säulen: Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe.[3] Diese Säulen sind fortwährend als Prinzipien gepredigt, aber nie erklärt und noch weniger auf die Situation angewendet worden, auf die sie sich ursprünglich bezogen. Aber oft sind diese Prinzipien auch durch die Kirche selbst manipuliert worden, wodurch sie einen Großteil ihrer konzeptionellen Stärke verloren haben.

Andererseits sind diese Ereignisse, und vor allem das Handeln der Kirche, offen für unterschiedliche Interpretationen, die bis heute noch sehr umstritten sind. Darum ist es erforderlich, den Gegenstand dieses Artikels etwas einzugrenzen. Erstens werde ich mich ausschließlich mit der Rolle des argentinischen Episkopats beschäftigen, und zwar aus drei Gründen: 1) weil es die einzige Institution war, die auf Augenhöhe mit der für den Staatsterrorismus verantwortlichen Militärmacht stand; 2) wegen ihrer bis heute aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben im Land; 3) weil er bis heute das Organ ist, das die Argentinier in Bezug auf die Vergangenheit am meisten zur Versöhnung auffordert. Zweitens versuche ich eine theologische, genauer gesagt, eine ekklesiologische Interpretation vorzulegen. Aus diesem Blickwinkel heraus, und um das Handeln des Episkopats während und nach der Diktatur zu verstehen, ist es notwendig, die theologischen Grundlagen zu beschreiben, die sich in einer bestimmten pastoralen sowie politischen Praxis gezeigt haben. Beide Praktiken basieren – und das ist meine These – in der gleichen theologischen Struktur: einer auf dem Begriff der *societas perfecta* basierenden, vorkonziliaren Ekklesiologie. Hierbei war die zuweilen mühsame Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidend (2.), der sich im argentinischen Kontext teilweise eine eher vorkonziliare Ekklesiologie entgegenstellte (3.). In einem letzten Schritt widme ich mich dem Konzept der Versöhnung, das von der Kirche als Interpretationsschlüssel für die Vergangenheit und Begründung einer gemeinsamen Zukunft gesehen wird (4.). Abschließend werde ich einige Anmerkungen zu Papst Franziskus machen (5.).

3 Ebd., 23–24, 78–80.

4 Es gibt zahlreiche soziologische und historische Studien über das Handeln der Kirche während der Militärdiktatur. Aber die Untersuchungen aus einer theologischen Perspektive tendieren praktisch gegen Null. Ein klassischer Text ist der von *Emilio Mignone:* Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar [Kirche und Diktatur. Die Rolle der Kirche im Hinblick auf das Militärregime], Ediciones del pensamiento nacional, Buenos Aires ²2006. Obwohl die Publikation von Mignone grundsätzlich kein theologischer Text ist, zeigt sie doch die Notwendigkeit einer neuen Ekklesiologie auf.

2. *Die sehr langsame Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Argentinien*

Einflussreiche und übereinstimmende Stimmen sagen, dass es sich bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika nicht um eine einfache Anwendung oder Fortsetzung der konziliaren Ideen, sondern um eine innovative Aneignung, eine originelle Neuschaffung beziehungsweise eine kreative treue Wiedergabe handelte.[5] Mehr noch, diese ganz besondere Rezeption geschah in dieser Weise wie in keiner anderen lokalen Kirche. Die Pastoralkonstitutionen *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* hatten einen entscheidenden Einfluss auf die lateinamerikanische Rezeption. Für Lateinamerika war diesbezüglich die Realität der Kirche als „Volk Gottes" grundlegend. Die Rezeption bestand im Wesentlichen darin, das Volk aus der Sicht der Armen zu sehen, also *von der Rückseite der Geschichte aus.* Diesbezüglich kann man sagen, dass sich das Selbstbewusstsein einer lateinamerikanischen Kirche mit ihrer ganzen Realität und Komplexität mit der II. Generalbischofskonferenz in Medellín (1968) formierte.[6] Medellín gilt als Meilenstein für den Rezeptionsprozess des Konzils. Im Abschlussdokument spiegelt sich die vom Konzil eingeführte ekklesiologische Wende wider – vor allem die Überwindung der Vorstellung der Kirche als *societas perfecta*, die Relevanz des Begriffs „Volk Gottes" und die Aufforderung, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen – ein Ansatz, der im lateinamerikanischen Kontext auf das gekreuzigte Gottesvolk – die Armen – bezogen ist. Die Kirche ist in Lateinamerika Zeugin des Reiches Gottes, aber in Solidarität mit den Armen. Dies hat einen besonderen ekklesiologischen Typus hervorgebracht, in der die Gemeinschaft der Gläubigen an der Seite derer steht, die leiden, vor allem an der Seite der Armen, die Opfer struktureller Sünde geworden sind.[7] Bevor dieses Handeln mit einer

5 Vgl. *Margit Eckholt:* Nahe bei Gott und nahe bei den Armen. Das Konzilsjubiläum in Lateinamerika, Herder Korrespondenz 67 (2013), 24–29, 24, 25; *V. Codina:* La Chiesa in America Latina: questioni aperte. Congresso continentale di teologia di Porto Alegre [Die Kirche in Lateinamerika: offene Fragen], Il Regno, Documenti 5 (2013), 185–192, 186; *Jon Sobrino:* La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio [Der Kirche der Armen war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils], Concilium 346 (2012), 395–405, 405.

6 Die Bezeichnung „zweite" Generalkonferenz ist darauf zurückzuführen, dass CELAM (Lateinamerikanische Bischofskonferenz) während der „ersten" Generalversammlung in Rio de Janeiro (1955) noch vor dem Konzil gegründet wurde. *CELAM:* Documento conclusivo [Abschluss-Dokument], siehe: www.celam.org (aufgerufen am 15.01.2014).

7 Vgl. Documento conclusivo [Abschluss-Dokument], Erster Teil: Über die Gerechtigkeit.

rein politischen Option verwechselt wird, muss klargestellt werden, dass diese Perspektive der Kirche eng mit einer spirituellen Erfahrung verbunden ist: mit der Identifikation Jesu Christi mit den Armen. Diese grundlegende Einsicht aus Medellín ist dann während der folgenden Bischofskonferenzen in Puebla, Santo Domingo und Aparecida erweitert worden,[8] wenn auch mit anderen Schattierungen wegen der spürbaren Kontrolle des Vatikans über die lokale lateinamerikanische Kirche, der damit vielleicht den Impuls zur Erneuerung aus Medellín zu neutralisieren versuchte.[9]

Diese Entwicklungen haben in Argentinien eine ganz eigene Resonanz hervorgerufen. Die Historiker Zanatta und Di Stefano reden mit Recht vom „unendlichen Konzil" und vom „Konzilsschmerz" der argentinischen Kirche.[10] Mit diesem Ausdruck wollen sie auf zwei Tatsachen hinweisen: Einerseits geschah die erwartete, vom Konzil versprochene Erneuerung in der argentinischen Kirche nur äußerst langsam. Das berühmte *Aggiornamento,* das Johannes XXIII. postuliert hatte, fand erst ein verspätetes Echo in Argentinien, insbesondere wegen der Zurückhaltung der eigenen kirchlichen Hierarchie. Obwohl sich einige offen den Veränderungen widersetzten,[11] gab es eine Mehrheit von Bischöfen, die der vorgeschlagenen Erneuerung eher zurückhaltend mit einer gewissen Skepsis gegenüber stand, und schließlich eine durchlässige Minderheit, die die Erneuerung noch anfeuerte.[12] Andererseits war es gerade diese kirchliche Hierarchie, der über

8 CELAM-Documentos, siehe: www.celam.org (aufgerufen am 15.01.2014).

9 Medellín war auch der Ausgangspunkt für eine der wegweisendsten Theologien, nicht nur in Lateinamerika selbst, sondern auch auf internationaler Ebene: die Befreiungstheologie. Bekannt wurde vor allem der Text des „Vaters" der Befreiungstheologie: *Gustavo Gutiérrez:* Teología de la Liberación. Perspectivas [Sígueme, Salamanca, Lima 1972, [17]2008; dt.: Theologie der Befreiung. Perspektiven, Mainz 1973].

10 Vgl. *Roberto Di Stefano/Loris Zanatta:* Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX [Geschichte der argentinischen Kirche. Von der Eroberung bis Ende des 20. Jahrhunderts], Sudamericana, Buenos Aires [2]2009, 487.

11 Eine Schlüsselfigur, die die „Geschwindigkeit" der Rezeption des Konzils steuerte, war Kardinal Caggiano, damals Präsident der Argentinischen Bischofskonferenz (CEA) und Konzilsvater. Mit einer Widerstandshaltung gegenüber dem Erneuerungsprozess sorgten er und andere wichtige Repräsentanten für eine Zentralisierung und Neutralisierung des durch das Konzil in Gang gesetzten Prozesses, mit der Begründung, die Einheit und den Zusammenhalt innerhalb der Kirche fördern zu wollen, vgl. *Paulo Margaría:* El Concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino [Das II. Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen auf den argentinischen Episkopat], Trabajo y Sociedad 18 (2012), 331–344, 336. Andererseits untergrub das *Aggiornamento* aber auch die starre theologische thomistische Form, auf der die ganze hierarchische und institutionelle Struktur der argentinischen Kirche aufbaute, vgl. *Di Stefano/Zanatta,* Historia de la Iglesia Argentina [Geschichte der argentinischen Kirche], 488.

12 Wenngleich mit verschiedenen Nuancen, stimmen die argentinischen Soziologen doch darin überein, dass es unter den Bischöfen drei Strömungen in Bezug auf das Konzil gab:

die Jahrzehnte der 1970er und 1980er Jahre hinweg die Veränderungen, die in den Basisgemeinden schon sofort nach Beendigung des Konzils begonnen hatten, gewissermaßen „aufgezwungen" wurden. Die konziliare Erneuerung schien ihr zu riskant und darum ging sie behutsam vor, bis dahin, konziliare Richtlinien nur sehr widerwillig und auf selektive Art und Weise zu interpretieren und anzuwenden. Letztlich hatten die Vertreter der kirchlichen Hierarchie einen Kampf an der eigenen internen Front auszutragen, besonders gegen das, was sie als „Exzesse" der jungen Geistlichen einstuften (die im Allgemeinen der Bewegung der Priester für die Dritte Welt oder der Befreiungstheologie angehörten). Sie versuchten, die konziliaren Beschlüsse zu neutralisieren, wo immer sie nur konnten, vor allem aber die in Medellín übernommenen Verpflichtungen.[13]

Während dieser Entwicklungen fuhr die argentinische Kirche verstärkt fort, ihre langen und manchmal komplexen Verbindungen zum militärischen Bereich der Gesellschaft zu pflegen, die bis in die 1930er Jahre zurückreichten.[14] Ihrerseits hatten auch die Streitkräfte langsam die Vormundschaft der Nation übernommen, vor allem aber die der „katholischen" Nation. So entstand der sogenannte „Mythos der katholischen Nation", den die kirchliche Hierarchie dazu nutzte, die Identität der argentinischen Nation als tief katholisch und der westlichen und christlichen Zivilisation zugehörig zu interpretieren.[15] Darum musste jede fremde und dieses *nationale Sein* bedrohende Weltanschauung auf irgendeine Weise unterdrückt werden. Die Situation spitzte sich gegen Ende der 1960er und während der 1970er Jahre zu, als die Repräsentanten der kirchlichen Hierarchie nun auch die von den Militärs vertretene gesell-

die Traditionalisten (eine mächtige Minderheit), die Konservativen (die Mehrheit) und die Erneuerer (eine Minderheit), vgl. *Martin Obregón:* Entre la cruz y la es-pada. La Iglesia católica durante los primeros años del „Proceso" [Zwischen Kreuz und Schwert. Die katholische Kirche während der ersten Jahre des „Prozesses"], Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bs. As. 2005, 39–46. Die Minderheit der von der konziliaren Erneuerung ergriffenen Bischöfe waren eben diejenigen, die die größten Schwierigkeiten mit dem Staatsterrorismus hatten.

13 Vgl. *Di Stefano/Zanatta,* Historia de la Iglesia Argentina [Geschichte der argentinischen Kirche], 488–489.

14 *Loris Zanatta:* Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesias y ejército en los orígenes del peronismo. 1930–1943 [Vom liberalen Staat zur katholischen Nation. Kirchen und Armee in den Anfängen des Peronismus. 1930–1943], Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires 1996.

15 *Fortunato Mallimaci/Verónica Giménez Béliveau:* Argentinien. Kirche und Katholizismus seit 1945, in: *Erwin Gatz* (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945. Band 6: *Johannes Meier/Veit Straßner* (Hg.): Lateinamerika und Karibik, Paderborn 2009, 409–432.

schaftliche Diagnose teilten: Der Marxismus sei nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche auf dem Vormarsch. Eben darum müsse die Nation die notwendigen Maßnahmen ergreifen, um Marxismus und Kommunismus zurückzuweisen. Die Militärs erklärten sich – ausgehend von christlichen Werten – zum Vormund der Nation, und so begann eine der blutigsten Diktaturen, die zu tausend und abertausend Toten und Verschwundenen geführt hat, darunter Bischöfe, Priester, Seminaristen, Nonnen und unzählige Laien im Verkündigungsdienst. Jeder, der sich für die Arbeit in verarmten Bereichen der Gesellschaft engagierte, wurde sofort als Marxist, Aufrührer und Guerillakämpfer verdächtigt. Es ist nicht leicht, die Rolle der Kirche in dieser Hinsicht in wenigen Worten zusammenzufassen. Einerseits müsste man sagen, dass die Bischofskonferenz eine ambivalente Rolle in ihrem Umgang mit den Diktatoren gespielt hat. Manchmal war es die Politik des Schweigens, andere Male bestimmten leise Konfrontation und Anprangerungen den Umgang der Bischöfe mit der Militär-Junta. Allerdings war die Bischofskonferenz kein einheitlicher Block, auch wenn die bischöflichen Dokumente die verschiedenen internen Stellungnahmen zu nivellieren versuchten. Es gab verschiedene Strömungen, beginnend bei denen, die eng mit den Militärs verbunden waren, bis hin zu jener kleinen Minderheit, die offen deren Methoden ablehnte.[16]

Diese Situation der katholischen Kirche hat sich, wenn auch mit Unterschieden und Schattierungen, während jener Jahre in fast ganz Lateinamerika wiederholt.[17] In diesem Zusammenhang muss aber auch gesagt werden, dass man das Beste des konziliaren *Aggiornamento* in Argentinien zwischen 1966 und 1969 erlebt hat, als der argentinische Episkopat

16 Vgl. *Emilio Mignone:* Iglesia y dictadura [Kirche und Diktatur], 205–236; *Marcos Novaro/Vicente Palermo:* La Dictadura Militar (1976–1983). Del golpe de Estado a la restauración democrática [Die Militärdiktatur (1976–1983). Vom Staatsstreich zur Wiederherstellung der Demokratie], Paidós, Buenos Aires 2003, 94–106; *L. Pérez Esquivel:* La Iglesia en Argentina durante la dictadura militar [Die Kirche in Argentinien während der Militärdiktatur], in: *Enrique Dussel/Fortunato Mallimaci et al.:* Historia general de la Iglesia en América Latina [Geschichte der Kirche in Lateinamerika], IX, Salamanca 1994. Die zweideutige und kontroverse Rolle der Apostolischen Nuntiatur wäre in diesem Zusammenhang eine separate Studie wert. Eine einzigartige Bedeutung in der Diktatur hatte auch die Rolle des Militärvikariats. Die Militärpfarrer und ihr Bischof waren überzeugt davon, dass der Staatsterrorismus auch aus christlicher Sicht zutiefst gerechtfertigt war, vgl. *Stephan Ruderer:* „Der Kaplan soll uns sagen, dass unser Kampf ein Kreuzzug ist" – Das Militärvikariat und die Diktatur in Argentinien, in: *Silke Hensel/Hubert Wolf:* Die katholische Kirche und Gewalt, Köln 2013, 145–163.

17 *Michaela Huhn:* Stunde der Wahrheit. Lateinamerika und das Erbe der Militärdiktaturen, Herder Korrespondenz 59 (2/2005), 95–99; *Jeffrey Klaiber, SJ:* The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America, New York 1998.

im Anschluss an die Bischofskonferenz in Medellín mit dem bekannten Dokument von San Miguel die Erneuerungslinien des Konzils übernahm und damit ganz klar eine Option für die Armen unterstützte und die strukturelle Gewalt, in die der Kontinent verstrickt war, anprangerte.[18] Eine progressive Deutung des *Aggiornamento* war möglich, so lange die eigenen kirchlichen Autoritäten den Prozess nicht bremsten. Doch genau das geschah teilweise und verstärkte sich noch in den 1970er Jahren.[19] Trotzdem schien der Episkopat bereits auseinandergebrochen zu sein. Die neue Ekklesiologie, die aus dem Konzil hervorgegangen und in Medellín kontextualisiert worden war, hatte mehrere Bischöfe angetrieben, eine andere Haltung anzunehmen. Dies spiegelte sich auch in einem zunehmend offenen und sich erneuernden Klerus wider. Dieses deutliche Anwachsen der Zahl der Sympathisanten für die konziliaren Ideen wurde schließlich das wichtigste Argument dafür, dass die Mehrheit der Bischöfe Anstrengungen unternahm, um den Vormarsch dessen zu bremsen, was sie die „marxistische Infiltration" nannten. Auf jeden Fall waren Bischöfe wie Angelelli, De Nevares, Hesayne, Zaspe, Devoto, Brasca, Ponce de León und Novak davon überzeugt, dass sich die neue Ekklesiologie nicht starr von oben nach unten durchsetze, sondern auf dem Volk aufbaute, dem Gottesvolk, das sich in jeder einzelnen lokalen Kirche auf Pilgerschaft befand. Diese Bischöfe übernahmen auch die Verteidigung der Menschenrechte, die immer mehr vom Staatsterrorismus verletzt wurden, der in die Vernichtung tausender Opfer durch die verschiedenen militarisierten Kräfte mündete. Deshalb war diese Minderheit der Bischöfe verdächtig und wurde auch von den Militärs verfolgt. Monsignore Angelelli wurde auf tragische Weise ermordet und Ponce de León starb in einem eher mysteriösen Autounfall.[20] Seit mehr als 30 Jahren wird Monsignore Angelelli zwar von einem großen Teil des lateinamerikanischen Gottesvolkes als Märtyrer verehrt, allerdings nicht von der Mehrheit seiner Brüder im Episkopat.

18 *CEA,* Documento de San Miguel [Dokument von San Miguel], vgl.: www.episco-pado.org (15.01.2014).

19 Sogar für die Vorbereitung von Puebla (III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats) haben einige Bischöfe ausdrücklich darum gebeten, dass es nicht zu einem „neuen Medellín" komme.

20 Vgl. *Emilio Mignone,* Iglesia y dictadura [Kirche und Diktatur], 220–230; *Horacio Verbisky:* El doble juego. La Argentina católica y militar [Das Doppelspiel. Das katholische und militärische Argentinien], Sudamericana, Buenos Aires 2006, 62–70, 173–183.

Es ist schwer, eine so komplexe Problematik mit so vielen Ecken und Kanten, wie es das Handeln des argentinischen Episkopats während der Militärdiktatur war, zusammenzufassen. Meines Erachtens bestand eine der größten Schwierigkeiten des Episkopats darin, dass er sich in der Praxis nicht – wie es das Konzil und Medellín in ihren Dokumenten durchaus vermocht hatten – von einem ekklesiologischen Modell der *societas perfecta* verabschieden konnte, um stattdessen ein Modell der Kirche als *communio* im Verständnis der Kirche als Volk Gottes umzusetzen. Wenn die Theologie eine Praxis hervorbringt, dann muss man sagen, dass das ekklesiologische Modell des argentinischen Episkopats dazu beigetragen hat, in eine ganz bestimmte Richtung hin zu wirken. Im Verständnis des Begriffs der *societas perfecta*, der auf Bellarmino (1592–1621) zurückgeht, verfügt die Kirche über alle Mittel, um ihre Ziele zu erreichen. In diesem Sinn ist sie perfekt, souverän, autonom, unabhängig, mit monarchischen Zügen und mit einer Autorität, die ihren Ursprung nicht in dieser Welt, sondern bei Gott hat. Eine so verstandene Kirche präsentiert sich vor der Welt und vor allem vor dem Staat als eine in sich perfekte Institution, und nimmt Beziehungen mit dem Staat auf Augenhöhe oder sogar von oben herab auf – eben weil der Staat auch eine perfekte, aber natürliche Gesellschaft ist, während die Kirche eine perfekte übernatürliche Gesellschaft darstellt.[21] Dieses Modell von Kirche hielt bis zum 19. Jahrhundert bzw. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an, und es zeichnet sich sogar in den Entwürfen für das Konzil ab.[22]

Der argentinische Episkopat hielt an diesem Verständnis bis weit in das Jahrzehnt der 1990er Jahre fest. Dies bedeutete nicht, dass die konziliaren Dokumente oder jene von Medellín und Puebla (1979) nicht zur Kenntnis genommen worden wären; aber in der Praxis versuchte der Episkopat wie ein homogener Körper zu wirken – wenn auch, wie bereits gesagt, mit großen Schattierungen –, vor allem durch seine Dokumente und seine Haltung

21 *Jürgen Werbick:* Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994, 124; *Peter Hünermann:* Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. Lumen Gentium, in: *Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath* (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 262–582, 296; *Medard Kehl:* Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg ^{3}1994, 49; *Otto Hermann Pesch:* Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Würzburg ^{4}2012, 132–137.

22 *Syllabus:* DH 2901–2980; Concilio Vaticano I [I. Vatikanisches Konzil]: DH 3050–3075; *Pius XII.:* Mystici Corporis Christi, Enzyklika, vgl. www.vatican.va (15.01.2014).

zur Diktatur. So verhielten sich die Bischöfe auch gegenüber zivilen Autoritäten der lokalen Kirchen. Die wenig ausgeprägte Fähigkeit einerseits, die konziliare und kontinentale Erneuerung schnell genug aufzunehmen, und andererseits die Entstehung eines Teils der Guerilla, der Dritte-Welt-Priester und der kirchlichen Erneuerung der Basisgemeinden aus der Mitte des Katholizismus heraus, führten in der Gesellschaft und innerhalb eines großen Teils der Priesterschaft zu einer Art Isolierung der Bischöfe.[23] Indem er einem theologischen und pastoralen Wandel gegenüber skeptisch war, funktionierte der Episkopat gegenüber dem Staat weiterhin wie eine *societas perfecta* und zog die institutionelle Unterstützung der direkten Konfrontation vor.

In Argentinien wurde tatsächlich ein authentischer bewaffneter Konflikt ausgetragen. Die Ende der 1960er Jahre entstandenen Guerilla-Organisationen und die Zuspitzung des Konflikts mit der Regierung während der 1970er Jahre hatte zu einer blutigen Diktatur geführt. In einer Art Symbiose fühlten sich sowohl die Kirche wie auch die Streitkräfte als Garanten, Verteidiger und Säulen der „katholischen Nation", und in diesem Sinn durfte es zwischen ihnen keine Störungen geben, die die Grundlagen der authentischen Nationalität hätte zerstören können. In diesem Kontext stimmten beide Institutionen in der Diagnose überein, dass Argentinien an einer „marxistischen Infiltration" litt. Der dramatische Fehler sowohl der Militär-Junta als auch vieler bedeutender Bischöfe, die oftmals geschmierte Beziehungen zu den Streitkräften unterhielten, war die einfache *Identifikation* der Priester und Laien, die sich sozial engagierten und für die Armen einsetzten, mit Guerillakämpfern oder Marxisten. Als dann die Militärregierung die abscheuliche Praxis begann, Personen verschwinden zu lassen, gab es kein Zurück mehr. Weder die Ermordung des Bischofs Angelelli noch die so vieler Priester, Seminaristen und Laien ließ den Episkopat eine entschiedene und starke Haltung gegen den Staatsterrorismus einnehmen. Doch die mangelnde Reaktion war nicht gleichbedeutend mit absoluter Untätigkeit. Die am weitesten verbreitete Kritik lautet, dass die Bischöfe einfache „Komplizen" der Diktatur gewesen seien. Aber eine ge-

[23] Um nicht ungerecht zu sein, ist es immer wichtig, auf die Ausnahmen hinzuweisen, die es innerhalb des Episkopats sowohl bezüglich der Haltung gegenüber dem Staatsterrorismus als auch bei der Entwicklung einer konziliaren Seelsorge in den Diözesen gegeben hat. Herausragend war beispielsweise die Arbeit der Bischöfe Jaime De Nevares in der Diözese Neuquén, Enrique Angelelli in der Diözese La Rioja, Alberto Devoto in der Diözese Goya, José Ponce de León in der Diözese San Nicolás und später Miguel Hesayne in der Diözese Viedma und Jorge Novak in der Diözese Quilmes. Wenngleich sie auch nicht die Einzigen waren, so sind doch sie es gewesen, die am schnellsten das *Aggiornamento* übernommen und angewendet haben.

wissenhafte und ausgewogene Untersuchung kann diese Beurteilung nicht so einfach akzeptieren. Man muss zugeben, dass die Haltung der Kirche zeitweise nicht eindeutig gewesen ist, da sie eine ausdrückliche Unterstützung der totalitären Regierung begünstigt hat, einerseits aus Angst vor einer marxistischen Eskalation und andererseits wegen der Rolle, die die Militärs schon immer in der Geschichte Argentiniens sozusagen als Garanten der Verteidigung der katholischen Nation gespielt haben. Auf alle Fälle aber ließe sich das Handeln des Episkopats als *ungenügend* einstufen. Diese uneindeutige Haltung der Kirche gegenüber der Regierung ist teilweise durch die enge Beziehung zu verstehen, die beide gegenüber dem Marxismus als gemeinsamem Feind meinten aufnehmen zu müssen. Dennoch ist es auch richtig, dass der Episkopat versucht hat, an zwei Fronten tätig zu werden. Zum einen handelte er durch die Veröffentlichung von *Dokumenten*.[24] Die Dokumente haben die Besonderheit, unterschiedliche Meinungen auszugleichen, die sich innerhalb der Bischofsversammlungen bildeten. In diesem Sinn zeigen sie ein einheitliches Bild des bischöflichen Denkens, das aber so nicht stimmte, wie aus den Diskussionen zu entnehmen ist.[25] Inhaltlich verteidigen sie die Würde des Menschen, lehnen Folter ab und fordern Informationen über das Schicksal der Häftlinge und Verschwundenen. Aber niemals versuchen sie, die Arbeit der Militärs zu diskreditieren, noch den Entscheidungen der Militär-Junta zu widersprechen. Auf eine ganz andere Weise handelte der Episkopat andererseits durch *nicht-öffentliche Verhandlungen.* Dafür schuf er zunächst einen „Verbindungsausschuss", bestehend aus drei Bischöfen, dessen Aufgabe es war, sich einmal im Monat mit Vertretern der Militärregierung zu treffen, um Auskunft über Häftlinge und Verschwundene zu erhalten. Einer der repräsentativsten Bischöfe dieses Ausschusses meinte, dass diese Arbeit zu nichts geführt habe, weil die Informationen, die sie bekamen, fast gegen Null gingen.[26] Trotz der freundlichen Atmosphäre bei diesen Treffen kehrten die Bischöfe mit leeren Händen zurück. Andererseits verhandelten die Bischöfe auch in ihren eigenen Diözesen auf nicht-öffentlicher Ebene mit den lokalen Regierungen, sei es, um an Informationen zu gelangen und zu

[24] *CEA,* Iglesia y Democracia en la Argentina [Kirche und Demokratie in Argentinien], 644–695.

[25] Obwohl kontrovers diskutiert besteht die Besonderheit des Buches des Journalisten *Horacio Verbitsky* (El doble juego [Das Doppelspiel]) darin, dass es vertrauliche Dokumente der argentinischen Bischofskonferenz und auch des Archivs des Bistums von Goya verarbeitet hat, in denen Notizen von Monsignore Devoto über die Diskussionen während der Bischofsversammlungen zu finden sind.

[26] *Monsignore Laguna:* Entrevista [Interview], Mai 2010.

versuchen, Menschen aus den Gefängnissen frei zu bekommen,[27] sei es, um nichts zu tun und das Drama mit einem komplizenhaften Schweigen zuzudecken.

Der Fall Chiles bestätigt meine These: Hier wirkte sich eine andere Ekklesiologie positiv auf eine andere Praxis aus.[28] Der Episkopat in Chile hatte eine feste Haltung gegenüber dem Diktator Pinochet eingenommen. Der Erzbischof von Santiago de Chile, Kardinal Silva Henríquez, schuf sogar das „Vikariat der Solidarität", ein Komitee, das die Opfer der Repression unterstützte und begleitete. Dies war etwas, was der argentinische Episkopat ausdrücklich nicht nachahmen wollte. Zusammengefasst und immer unter Berücksichtigung der schon erwähnten Ausnahmen lautet meine These: Eine noch stark auf dem Verständnis der *societas perfecta* basierende Ekklesiologie begünstigte, dass der argentinische Episkopat eher die Beziehung zum totalitären Staat bevorzugte als eine starke und entschlossene Haltung zugunsten der Opfer einzunehmen.

4. Die Aufarbeitung der Vergangenheit hat einen Namen: Versöhnung

Ab 1981 – als schon das Ende der Militärdiktatur abzusehen war –, insbesondere durch die Veröffentlichung des wichtigen Dokuments „Kirchen und nationale Gemeinschaft", hat der argentinische Episkopat klar die Notwendigkeit artikuliert, aus dem militärischen Prozess auszusteigen und die Phase der Demokratie einzuläuten. Dieser Wunsch wurde von einer tiefen Sehnsucht nach nationaler Versöhnung begleitet. Damit wurde sowohl die Haltung der Bischöfe in Bezug auf die Vergangenheit beschrieben als auch der Wunsch nach einer friedvollen Zukunft aller Argentinier ausgedrückt. Zum einen besitzt der Begriff Versöhnung einen bedeutenden theologischen Inhalt: Wenn das Evangelium für die Heilsgeschichte dessen steht, der uns mit Gott und unseren Geschwistern versöhnt hat, muss die Kirche – *sacramentum communionis* zwischen Gott und den Menschen – die Versöhnungsarbeit in der Welt als Teil ihres Dienstes begreifen. Somit kann sie nicht anders als sich mit den von Gott privilegierten Menschen, den Traurigen, Opfern und Unterdrückten, zu solidarisieren und zu versuchen, mit allen Kräften nach Frieden zu trachten. Zum anderen hat der Begriff

27 *Monsignore Hesayne:* Entrevista [Interview], Juni 2010; *Miguel Baronetto* (ehemaliger politischer Häftling): Entrevista [Interview], Mai 2010.

28 Man kann den chilenischen Entwurf über die Kirche zu Rate ziehen, der in Vorbereitung des Konzils entstanden ist und der später in Medellín und Puebla aufgenommen wurde; *Peter Hünermann:* Theologischer Kommentar, 337–344.

eine starke soziale Prägung: Es handelt sich nicht um die gegenseitige Vergebung, die sich zwei Menschen in einem Konflikt gewähren können, sondern um einen weitreichenderen Prozess, in dem es Opfer und Täter gibt und in dem die Grenzen zwischen den Parteien nicht immer so klar zu erkennen sind und im Laufe der Zeit hin und her schwanken.

Diese theologischen Überlegungen können als Grundlage begriffen werden, auf der die Kirche Stellung gegenüber der Gesellschaft zu den Konflikten bezieht. Dies sollte dann aber nicht die Rolle eines über der Realität stehenden Akteurs einnehmen, sondern sich als ein Teil der Realität verstehen. In diesem Sinn kann die Kirche nicht eine von den Problemen unangetastete Wirklichkeit sein. Dies ist auch die theologische und praktische Schwierigkeit des Verständnisses der Kirche als *societas perfecta,* in dem sich die Kirche klar von der Welt und der in ihr Unterdrückten zu unterscheiden und somit zu entfernen sucht. Eine damit verbundene Problematik ist der Begriff „Neutralität", die eine Institution in einem Konflikt annehmen kann. Wenn aber ein Versöhnungsprozess aus einer neutralen Position zwischen den Parteien initiiert wird, so ist dies nichts anderes als eine implizite Unterstützung des Stärkeren im Konflikt. Friedensexperten sprechen daher nicht von Neutralität, sondern von „Allparteilichkeit". Es geht also nicht um eine absolute Neutralität, sondern darum, den schwachen Teil im Konflikt begleiten und stärken zu können, um zu einer Lösung und einer möglichen Versöhnung zu kommen, die von gegenseitiger Anerkennung getragen ist.[29] Zweifellos ist diese Versöhnungsarbeit schwer, besonders dann, wenn es tiefgreifende Menschenrechtsverletzungen gegeben hat.

Dies ist das Dilemma, in dem sich die argentinische Kirche während der letzten drei Jahrzehnte befand und befindet. Die Opfer werden immer der schwächere Teil in einem Konflikt sein. Aber als sich Opfer und Täter an die Kirche wandten, um ihre je eigenen Interessen in der Lösung des Konfliktes durchzusetzen, hatte das die traurige Konsequenz, dass weder die Opfer noch ihre Verwandten angehört wurden. Hingegen hat die Kirche immer ihre Beziehungen mit den De-facto-Regierungen gepflegt, auch wenn sie Täter waren. Um 1979 hat Monsignore Jaime De Nevares, einer der sehr wenigen Bischöfe, die immer auf der Seite der Opfer gestanden haben, die anderen Bischöfe darauf aufmerksam gemacht, dass, wenn die CEA keine eindeutige Haltung zugunsten der Opfer und gegen die Menschenrechtsverletzungen einnehme, sie von der Geschichte verurteilt wer-

[29] *Leo Montada/Elisabeth Kals:* Mediation. Ein Lehrbuch auf psychologischer Grundlage, Weinheim 2007, 46.

den würde. Und dies ist, so meine ich, das große Stigma und die große Schuld der Kirche in Argentinien, nicht nur den Opfern gegenüber, sondern auch gegenüber der gesamten Gesellschaft. Ausgehend von einer Erklärung des schon verstorbenen Diktators Rafael Videla – in der er auf die von der Kirche erhaltene Unterstützung für das diktatorische Regime hingewiesen hatte –,[30] schickte im Jahr 2012 eine Gruppe von 349 Laien einen suggestiven Brief an den Episkopat, in dem sie darum bat, Stellung zu Videlas Erklärungen zu nehmen, der darin auch den Vorwurf der Komplizenschaft der Kirche mit der Diktatur klar in den Raum gestellt hatte.[31] Der
Episkopat äußerte sich schließlich mit der Veröffentlichung eines unzulänglichen Dokuments, das stark von der Öffentlichkeit kritisiert wurde.[32] Darin sprachen die gegenwärtigen Bischöfe die früheren Bischöfe von dem Vorwurf der Komplizenschaft frei und versprachen eine ernste, diese Geschehnisse aufklärende Untersuchung. Einmal mehr predigte der Episkopat Versöhnung, aber ohne zu erklären, was genau dies bedeutet, noch welche Schritte man einschlagen sollte, um sie zu erreichen. Der Episkopat nimmt also immer noch die Notwendigkeit zur Versöhnung wahr, ohne Möglichkeiten aufzuzeigen, wie sie erreicht werden könne.

Meines Erachtens steht der Kirche noch ein enormes Potential zur Verfügung, um eine vermittelnde Rolle einzunehmen und die so lang ersehnte Versöhnung zu fördern, die sie nicht müde wird zu verkünden. Auch wenn schon viele Jahre seit diesen Ereignissen vergangen sind, ist es noch nicht zu spät. Um die eigene Haltung in dieser konkreten Problematik vor der Gesellschaft zu legitimieren, ist eine neue Bitte um Vergebung notwendig. Dies setzt zweierlei voraus: Erstens einen geistigen Wandel. Der Episkopat muss sein Verständnis von Neutralität und seine eigene Ekklesiologie überarbeiten. Sein Argument, *dass es auf der einen und wie auf der anderen Seite Verantwortungen, Ausschreitungen und Verbrechen gegeben hat,* ist unhaltbar. Dies würde nur die „Theorie der zwei Dämonen" weiter nähren, gewissermaßen so, als sei die von der einen und der anderen Seite ausgeübte Gewalt vergleichbar und auf eine Stufe zu stellen. Es stimmt,

30 *Ceferino Reato:* Disposición final. La confesión de Videla sobre los desaparecidos [Endgültige Bestimmung. Das Geständnis Videlas über die Verschwundenen], Buenos Aires 2012, 249–274.

31 *Diario Página/*12 (23.09.2012), Repudio y pedido de verdad [Ablehnung und Sehnsucht nach Wahrheit]; siehe: www.pagina12.com.ar/ (aufgerufen am 15.01.2014).

32 *CEA* (09.11.2012): La fe en Jesucristo nos mueve a la verdad, la justicia y la paz" [*Der Glaube an Jesus Christus führt uns zu Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden*]; siehe: www.aica.org (aufgerufen am15.01.2014).

dass die Guerilla Schaden angerichtet und viele Menschen getötet hat, und es stimmt auch, dass jedes Leben – sei es auf der einen oder der anderen Seite – gleich viel wert ist, aber trotzdem darf der Staat niemals weder töten noch foltern. Und erst recht nicht Unschuldige verschwinden lassen oder Kinder entführen. Hier hat eine neutrale Haltung einfach keinen Platz. Zweitens muss die Kirche alle Informationen offen legen, die sie besitzt. So wie sie es selbst predigt, sind Wahrheit und Gerechtigkeit die Säulen der Versöhnung. Im Blick auf die Wahrheit, muss der Episkopat alle möglichen Informationen bereitstellen und mit dem gegenwärtigen Staat zusammenarbeiten, um die Tatsachen weiter aufzuklären, Opfer und ihre Angehörigen zu würdigen und zur Bestrafung der Schuldigen beizutragen. Nach dem Staat ist die katholische Kirche eine der Institutionen in Argentinien, die am meisten Information über jene Sachverhalte und die spätere Entwicklung besitzt.

Ausgehend von diesen beiden Punkten eröffnet sich der Kirche eine Reihe von praktischen und vor allem realen Möglichkeiten, um ihre Mittlerrolle in Bezug auf die Versöhnung auszuüben. Sie kann zum Beispiel Räume eröffnen für den Dialog zwischen den verschiedenen sozialen Akteuren, um eine konkrete Annäherung von Opfern und Menschenrechtsorganisationen zu fördern, ein Verantwortungsbewusstsein und Reue unter den Tätern zu schaffen sowie öffentlich das Sakrament der Erinnerung zu feiern, d. h. die Eucharistie als Mittel zur Vergegenwärtigung der Abwesenden aus der Vergangenheit ernst zu nehmen. Aber wenn es etwas gibt, was die Kirche heute in Richtung Aufklärung der Tatsachen tun kann, dann muss es das sein, dass sie ihre zur Verfügung stehenden Informationen bereitstellt. Der Episkopat scheint das Verständnis der *societas perfecta* überwunden und den Begriff *Volk Gottes* angenommen zu haben. Dieser geistige Wandel, der bei den pastoralen Prozessen in Argentinien festzustellen ist, muss sich noch deutlicher auf die nationale Versöhnung beziehen, damit eine korrekte Aufarbeitung der Vergangenheit wirklich die Grundlage für eine gemeinsame Zukunft unter ein und demselben Himmel sein kann.

5. Schlussfolgerungen: Kann Papst Franziskus die Versöhnung in Argentinien fördern?

Offensichtlich war die Wahl von Kardinal Bergoglio zum Papst eine freudige und unerwartete Überraschung in Argentinien, aber gleichzeitig auch eine unangenehme Überraschung für seine Kritiker. Sein umstrittenes Handeln während der argentinischen Militärdiktatur – vor allem in Be-

zug auf Entführung und Folterungen der Jesuiten Yorio und Jalics, deren Vorgesetzter Bergoglio war – entbehrt einer zumindest mittelmäßigen Eindeutigkeit, um eine lückenlose Interpretation dieser Ereignisse vornehmen zu können.[33] Die Erklärung des Vatikan-Sprechers Federico Lombardi, mit der er Franziskus von allen Anschuldigungen, die ihm vorgeworfen werden, frei spricht, scheint nicht genug zu sein. Für seine Kritiker sind auch die Begründungen der Vorwürfe in einigen Fällen nicht genug, auch wenn sie plausibel erscheinen, um aus dem Papst einen Geistlichen mit allen Ehren im Gewand eines Komplizen zu machen, wie es viele andere Priester und Bischöfe bewiesenermaßen gewesen sind.[34] Zunächst einmal sind sowohl der Papst wie der Vatikan-Sprecher der journalistischen Explosion über das Thema entgegengetreten, indem sie von einer Verleumdungskampagne sprachen.[35]

Es muss daran erinnert werden, dass Franziskus über zwei Perioden hinweg Vorsitzender der Argentinischen Bischofskonferenz (2005–2011) war und dass während dieser Zeit an den Staatsstreich vor 30 Jahren sowie auch an den vor 30 Jahren begangenen Mord an Monsignore Angelelli erinnert wurde. Bei beiden Gelegenheiten hat der Episkopat mangelhafte Dokumente veröffentlicht, die von der Öffentlichkeit sehr kritisiert worden sind. Der aktuelle Papst hat also in Argentinien eine wichtige Rolle für die Interpretation der Vergangenheit gespielt. Dies gilt insbesondere, wenn man bedenkt, dass Bergoglio schon seit 1992, als er zum Bischof geweiht

33 Sein Handeln reiht sich in die Haltung der meisten Bischöfe dieser Zeit ein: Keine Verurteilung des diktatorischen Regimes, keine direkte Konfrontation, das diplomatische Schweigen einhalten, wenn es die Situation so erfordert und allenfalls nicht-öffentliche Verhandlungen führen. Eine vielfach kritisierte Haltung. Bergoglio war zu jenen Zeiten Jesuiten-Provinzial, eine Funktion, die sehr gut – wenn auch mit Nuancen und Unterschieden – mit der eines Bischofs gleichgestellt werden kann. Über den Fall Yorio und Jalics (der noch in Süddeutschland lebt), vgl. *Emilio Mignone,* Iglesia y dictadura [Kirche und Diktatur], 146; *Horacio Verbitsky,* El doble juego [Das Doppelspiel], 71–78; *Francisco Jalics:* Ejercicios de contemplación. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación a Jesús [Einübung in die Kontemplation. Einführung in das kontemplative Leben und die Anrufung Jesu], Buenos Aires 1995, 283–284. Die Rechtfertigung des Kardinal Bergoglio gegen diese Beschuldigungen sind im folgenden wichtigen Interview zu finden: *Sergio Rubín/Francesca Ambrogetti:* El jesuita. La historia de Francisco, el Papa argentino [Der Jesuit. Die Geschichte von Franziskus, dem argentinischen Papst], Buenos Aires 2013, 145–157. Eine eher unvoreingenommene Sicht über das Thema bietet *Veit Straßner:* Der argentinische Papst. Zur Ambivalenz von Kirche und Macht in Lateinamerika, Blätter für deutsche und internationale Politik (5/2013), 103–112.

34 *Emilio Mignone,* Iglesia y dictadura [Kirche und Diktatur], 23–48.

35 *Vatican Insider* (15.03.2013): Ningún vínculo del Papa con la dictadura argentina [Keine Beziehung des Papstes zur argentinischen Diktatur], vgl. vaticaninsider.lastampa.it (aufgerufen am 15.01.2014).

wurde, an den Versammlungen der CEA teilnahm. Wenn es keine Versöhnung ohne Wahrheit und ohne Gerechtigkeit gibt, dann muss gesagt werden, dass Papst Franziskus jetzt eine einzigartige Gelegenheit hat, mit der Aufklärung der Geschichte voranzuschreiten, insbesondere mit dem leidvollen Schicksal der in Haft geborenen und ihrer Mütter beraubten Kinder. Der Papst wünscht nicht nur eine andere Kirche, er besitzt auch die geeigneten Mittel, um sie zu realisieren. Somit steht dem Papst vor allem hinsichtlich der Versöhnung ein wichtiges Instrument zur Verfügung: die vatikanischen Archive. Dort gibt es viele Informationen, die dazu beitragen könnten, Licht in das Dunkel unserer Geschichte zu bringen. Wenn andererseits der argentinische Episkopat das 2012 veröffentlichte Dokument (vgl. Anmerkung 32) ernst nimmt, in dem gesagt wird, dass die Kirche noch eine umfassende Untersuchung der Tatbestände schuldig ist, und in dem die Forscher ermutigt werden, tiefer in die Wahrheit der Vergangenheit einzudringen –, dann müsste der Episkopat selbst den Papst bitten, mit der Untersuchung weiter voranzuschreiten.

Im vergangenen Jahr haben die Großmütter der Plaza de Mayo Papst Franziskus besucht. Sie baten ihn nochmals, dass er doch bei der Aufklärung des Schicksals der geraubten Babys und der in Haft geborenen Enkel helfen möge. Der Papst versprach, sein Möglichstes zu tun. Ein Versprechen, auf dessen Erfüllung die Großmütter hoffen. Wenn diese Zusammenarbeit zwischen Kirche und Gesellschaft in die Praxis umgesetzt würde, wären wir in der Lage, einmal mehr zu bestätigen, dass Versöhnung ein mögliches Ideal ist, das man in kleinen Schritten aufbauen kann, wenn es wirklich den festen Willen gibt, Frieden zu erlangen.

Übersetzung aus dem Spanischen:
Ruth Schwittay, Annegreth Schilling

Vergebung entschuldigt nicht

Zur Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR



Curt Stauss[1]

1. Einleitung

„Was ist in unserer Kirche los, die so viel von Gnade und Schuldvergebung spricht? Wenn Schuld konkret beim Namen genannt wird, erweisen wir uns als selbstgerechte Pharisäer, die schnell ein Urteil über andere sprechen, oder wir verharmlosen, leugnen ab, fühlen uns verkannt, wenn es um unser Versagen geht." So schreiben die Mitglieder des Synodenausschusses zur Stasi-Überprüfung der Mitarbeiter in der Kirchenprovinz Sachsen (KPS)[2] in ihrem vorläufigen Abschlussbericht im November 1995.[3]

Vorausgegangen war die Bitte an die haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeiter, sich auf freiwilliger Basis überprüfen zu lassen (KPS-Synodenbeschluss November 1991), sodann der Beschluss, die Hauptamtlichen einer Regelüberprüfung zu unterziehen (Synode Herbst 1993). Nur verhältnismäßig wenige Haupt- und Ehrenamtliche wurden der Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Staatssicherheit (MfS) überführt. Aber die Gespräche des Überprüfungsausschusses – persönliche, seelsorgerliche Gespräche und das Angebot, die Betroffenen zu Gesprächen in ihren Ge-

1 Pfarrer Curt Stauss ist Studienleiter für den Arbeitsbereich Theologie & Kultur & Politik an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt und Beauftragter der EKD für Seelsorge und Beratung von Opfern der SED-Kirchenpolitik.

2 Die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen war eine der großen Landeskirchen in der DDR mit Konsistorium und Bischofssitz in Magdeburg. Mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen schloss sie sich 2012 zur Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) zusammen.

3 4. Tagung der XII. Synode der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, 16.?19. November 1995 in Halle/Saale: Sachstandsbericht zur Arbeit des Ausschusses zur Überprüfung von Fragen einer Mitarbeit beim ehemaligen Staatssicherheitsdienst, in: Die Zeichen der Zeit (1997), Beiheft 1, 43.

meinden zu begleiten – verliefen so schwierig, dass der Ausschuss zu dem Stoßseufzer kam: „Was ist in unserer Kirche los …?“

Nicht wesentlich anders klingt der Bericht über das etwas anders geordnete Überprüfungsverfahren in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen: „Rückblickend muss gesagt werden, dass trotz intensiver Arbeit von Landesbischof, Überprüfungsausschuss und Landeskirchenrat und trotz unzähliger Gespräche sowie eines im Herbst 1995 vom Landesbischof vor der Landessynode gegebenen Zwischenberichts nicht festgestellt werden kann, dass eine offene, gerade bei den Opfern Vertrauen schaffende Aufarbeitung gelungen ist.“[4] Immerhin ist unterdessen intensiv geforscht worden, zu prominenten Personen ebenso wie zu umstrittenen Ereignissen ist eine umfangreiche Literatur entstanden.[5]

2. Stasi-Aufarbeitung in den Kirchen

Die acht ostdeutschen evangelischen Landeskirchen haben die Stasi-Überprüfungen unterschiedlich geregelt. In einigen Kirchen gab es sogleich Vertrauensausschüsse, die allerdings kaum in Anspruch genommen wurden. Daraufhin haben die Kirchenämter bzw. Landessynoden Regelüberprüfungen (zumeist für alle Hauptamtlichen im Verkündigungsdienst, für die Kirchenbeamten, die Synodalen, die Kirchenältesten) festgelegt. Dies geschah in einem Klima erheblicher Anschuldigungen, von Kirchenhistorikern wie Gerhard Besier über den letzten DDR-Innenminister Diestel und Mitarbeiter der Bundesbehörde für die Stasi-Unterlagen bis zu Boulevardzeitungen: Hochrechnungen über die Stasi-Verstrickung der Kirchen nannten „3/4 aller Hauptamtlichen“ oder „1.500 bis 3.000“ oder auch „4,7 Prozent“ als vom

4 *Walter Weispfenning,* Der Umgang mit MfS-Belastungen kirchlicher Mitarbeiter in der Ev.-Luth.Kirche in Thüringen, Eisenach 2006, epd-Dokumentation 40 (2006), 10.

5 Ausführlich zur Stasi-Aufarbeitung der evangelischen Landeskirchen in der DDR vgl. *Harald Schultze:* Stasi-Belastungen in den Kirchen? Die Debatten in den Evangelischen Kirchen zu Befunden und Unterstellungen (1990?1996), in: Kirchliches Jahrbuch 1996, Gütersloh 2000, 283?407. Einige Beispiele: *Edda Ahrberg:* IM „Raucher“. Die Zusammenarbeit eines Studentenpfarrers mit dem Ministerium für Staatssicherheit, LSTU Sachsen-Anhalt, Magdeburg 1997; *Hedwig Richter:* Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR, Göttingen 2009; Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation, Leipzig 1993; *Walter Schilling:* Die „andere“ Geschichte, Erfurt 1993; *Friedemann Stengel:* Partizipation an der Macht. Zur Motivlage Inoffizieller Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit an den Theologischen Fakultäten der DDR, in: ZThK106 (2009), 407–433.

MfS als IM geführte kirchliche Mitarbeiter. So stürzte die Kirche innerhalb weniger Wochen von „Helden der Wende“ zu „Handlangern der Stasi“ in der öffentlichen Gunst ab. Die kirchlichen Regelüberprüfungen ergaben entgegen solchen Schlagzeilen eine relativ geringe Zahl von Stasi-Mitarbeitern in den ostdeutschen Landeskirchen.

> Folgende Zahlen liegen vor: *Anhalt:* 1 Amtsenthebung, 1 Verweis, 1 Missbilligung, 1 Verzicht auf Beamtenstatus; *Berlin-Brandenburg:* 6 Amtsenthebungen, 3 Verweise, 2 Missbilligungen; *Kirchenprovinz Sachsen (KPS):* 1 Ausscheiden aus dem Amt, 1 Entfernung aus dem Dienst, 2 Amtsenthebungen mit Sperrfrist 2 Jahre; *Mecklenburg:* 1 Entfernung aus dem Dienst, 1 Amtsenthebung mit Sperrfrist 5 Jahre; *Pommern:* 1 Amtsenthebung mit Sperrfrist 2 Jahre, 1 Fall nicht abgeschlossen wegen Krankheit; *Schlesische Oberlausitz:* 1 Verweis, 1 nicht abgeschlossen; Sachsen: 5 Entlassungen aus dem Dienst, 3 Versetzungen in den Wartestand, 5 verhandlungsunfähig (Ruhestand, krank), 1 Amtsenthebung, 1 Verweis; ein Verfahren konnte durch den Suizid des Amtsträgers nicht abgeschlossen werden; *Thüringen:* 3 Entlassungen, 2 Versetzungen in den Wartestand, 2 Versetzungen in den Ruhestand, 3 Ausscheiden aus dem Dienst vor der Entlassung, 4 Missbilligungen, 5 entlastet, da Dekonspiration vor 1989; in 3 Fällen Tod vor Abschluss der Entscheidung.[6]

Die Verfahren wurden nach rechtsstaatlichen Kriterien durchgeführt (dazu gehörte etwa die Einzelfallprüfung), die Urteile erfolgten auf der Basis des kirchlichen Disziplinarrechts durch die unabhängigen Kirchengerichte. Einige Urteile, die ursprünglich strenger ausgefallen waren, wurden durch die Berufungsinstanz (das Kirchengericht des jeweiligen kirchlichen Zusammenschlusses der lutherischen Kirchen bzw. der Evangelischen Kirchen der Union) teilweise zurückgenommen. Wie sind diese Zahlen zu bewerten? 1989 gab es ca. 4.000 evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer in der DDR; ca. 1.000 Kirchenbeamte, leitende Mitarbeiter in kirchlichen Behörden und in Synoden sind dazuzurechnen; erweitert man den Kreis um die Synodalen und um die Kirchenältesten, wird diese Zahl erheblich größer. So käme man zu geschätzten ein bis zwei Prozent der haupt- und ehrenamtlichen kirchlichen MitarbeiterInnen, die als IM, in einigen Fällen bezahlt, in einigen Fällen gar als OibE (Offizier im besonderen Einsatz) mit dem MfS zusammengearbeitet haben.[7] Jeder dieser Fälle ist, zumal wenn er mit der Verletzung

[6] Alle Angaben nach: Die kirchlichen Überprüfungsverfahren: Rahmenbedingungen und Ergebnisse, hg. v. *Ludwig Große/Harald Schultze/Friedrich Winter*, in: Die Zeichen der Zeit (1997), Beiheft 1, 3–19.

[7] *Friedemann Stengel:* Aufgearbeitete Vergangenheit? Kirche in der DDR als Problem der Kirche heute, in: *Michael Domsgen/Dirk Evers* (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Zeitalter, Leipzig 2014, 109–147, hier 120. Der Verf.

nicht nur der dienstlichen, sondern der seelsorgerlichen Schweigepflicht verbunden war, ein schwerer Vertrauensbruch. Diese geschätzten Zahlen freilich sind aus zwei Gründen nicht belastbar: zum einen sind nicht alle Überprüfungsverfahren zum Zeitpunkt des Berichts (1995) abgeschlossen gewesen; nach diesen ersten Berichten gab es bis heute keine systematische und flächendeckende Zusammenfassung von Nachüberprüfungen.

Angesichts der in den Ordinationsvorhalten bzw. den dienstlichen Verpflichtungen der Haupt- und Ehrenamtlichen in der Kirche ausgesprochenen besonderen Loyalität gegenüber der Kirche, angesichts der dienstlichen und besonders der seelsorgerlichen Schweigepflicht, angesichts der in den Kirchen in der DDR immer wieder abgenommenen Verpflichtung, Stasi-Kontakte sogleich den kirchlichen Dienstvorgesetzten oder dem zuständigen Pfarrer zu melden,[8] ist die Tatsache, dass es kirchliche Stasi-Mitarbeiter gab, belastend. Angesichts von mehreren hundert IM-Vorläufen ohne Ergebnis – d. h. die damals vom Stasi Geworbenen zeigten Zivilcourage und verweigerten die Mitarbeit! – und angesichts der aufwendigen Aktivitäten des MfS gegenüber der Kirche als der einzigen staatsunabhängigen Institution in der DDR erscheint der Erfolg des MfS, in die Kirche einzudringen, eher gering. Belastend ist freilich, dass kaum einer der so Belasteten sich von selbst offenbarte; und mehr als belastend erscheint es, dass nicht wenige der Pfarrer, die als IM tätig waren, ihre z. T. langjährige Kollaboration und Konspiration damit begründeten, in ihrem Führungsoffizier einen einfühlsamen Gesprächspartner gefunden zu haben.[9]

Die Frage nach der Schuld der Kirche ist freilich mit der Beschreibung ihrer Aufarbeitungsbemühungen – zumal konzentriert (und beschränkt) auf die Stasi-Überprüfungen[10] – nicht ausreichend beantwortet; ja, sie ist damit noch gar nicht wirklich in den Blick gekommen.

verzichtet in diesem derzeit aktuellsten Text zum Thema auf belastbare Zahlenangaben von Stasi-Mitarbeitern in der Kirche.

8 Dazu s. *Weispfenning,* Umgang, 8 (s. Anm. 4).

9 Ebd., 45 (Abschlussbericht).

10 Dieser Sündenbock-Mechanismus, mit dem alte Parteikader schon im Dezember 1989 „die Partei retten" sollten, wurde beschrieben von *Michael Beleites:* Heimliche Machthaber oder missbrauchte Abhängige? Zur Rolle der inoffiziellen Stasi-Mitarbeiter vor und nach der Wende, in: Politische Diakonie. Die Kirchen und der Herbst 1989, in: Ev. Th. 70 (2010), 106–115.

3. *Rolle und Funktion der Kirche in der DDR: Eine primär geistliche Frage*

Werner Krusche[11] hat eine wesentliche Frage schon 1991 so gestellt: „Die Bußfrage an uns ist von daher nicht, ob wir uns darin getäuscht haben, dass der Sozialismus reformabel sei, sondern ob er in uns einer Kirche begegnet ist, die sich von Christus hat reformieren lassen zur grenzüberschreitenden Liebe, zur Solidarität mit den Schwachen und Ohnmächtigen, zur Stätte des freien Wortes und des radikalen Fragens, zur Bereitschaft, sich um des Menschen willen aufs Spiel zu setzen."[12]

Ebenfalls schon 1991 notiert Michael Beintker: „Mit Recht fragen sich kirchliche Gremien, Synoden und Kirchenleitungen, wo sie zu vertrauensselig waren, wo sie viel zu einseitig der kirchenpolitischen Diplomatie vertrauten, wo sie über erkennbare Verletzungen von Recht und Humanität hinwegsahen, weshalb sie viel zu wenig analysierten, weshalb sie leichtfertig über ihre eigenen finanziellen Möglichkeiten lebten, weshalb sie nicht widersprachen, als sie wegen ihres vordergründig glaubwürdigeren Christseins in der Ökumene gerühmt wurden."[13]

Beintker fährt fort: „Man muß deshalb nicht übersehen, daß auch viele gute Erfahrungen benennbar sind und daß das Engagement der Kirchen im Herbst und Winter 1989/90 auch etwas über ihren Gewinn an gesellschaftspolitischer Sensität, die zur rechten Zeit wirksam werden kann, aussagt."

11 Er gehörte zu denen, die in den 1950er Jahren als Ostdeutsche im Westen studiert hatten und eine akademische Karriere im Westen aufgaben, um dem Pfarrermangel im Osten abzuhelfen; er war nach Jahren als theologischer Lehrer von 1968 bis 1983 Bischof in Magdeburg und von 1981 bis 1983 Vorsitzender der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR.

12 *Werner Krusche:* „Denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist" (1. Kor 15,58). Rückblick auf 21 Jahre Weg- und Arbeitsgemeinschaft im Bund. 3. Tagung der VI. Synode des Bundes der Ev. Kirchen, 22.–24. Februar 1991 in Berlin, Vorlage Nr. 4,41 f (Abschnitt 6.4.).

13 *Michael Beintker:* Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland. Annäherungen, in: KZG 4 (1991), 445–461, hier 459. Was die Wertschätzung unseres christlichen Zeugnisses in der Ökumene und unser widersprüchliches Empfinden angeht, dafür gibt *Christoph Hinz,* damals Rektor des Pastoralkollegs in Gnadau, dann Propst in Magdeburg und Teilnehmer der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, ein eindrückliches Beispiel: „Wo ist der Christus der Armen im Zentrum der Reichen?" Er fragt im Anschluss an eine kontroverse Helsinki-Menschenrechts-Debatte nach dem Vortrag von McAffee Brown: „Wie haben wir in ökumenischen Begegnungen von Schwierigkeiten und Härteerfahrungen des Christseins in unseren sozialistischen Gesellschaften zu sprechen, so dass es ohne alle Dramatisierung angemessen und zugleich glaubwürdig den Ärger über sogenannte ‚Schweigezonen' abbaut?" in: „… wenn nicht DEIN Angesicht voran geht …" 1. Nachtrag aufgearbeiteter Skripten, Typoskript 2/2005, 3.

Hier ist insbesondere die Ökumenische Versammlung zu nennen: Sie umfasste, als sie 1987 das erste Mal zusammentrat, alle christlichen Konfessionen und Vertreter der Kirchenleitungen wie der gesellschaftskritischen Gruppen. Die dreizehn Arbeitsgruppen der Versammlung verfassten Ergebnistexte, die in der dritten Tagung Ende April 1989 wieder in Dresden verabschiedet und den Kirchen übergeben wurden. Der Inhalt wurde in drei „vorrangigen Verpflichtungen" gebündelt:

- Gerechtigkeit für alle Benachteiligten und Unterdrückten zu schaffen,
- dem Frieden mit gewaltfreien Mitteln zu dienen,
- Leben auf dieser Erde zu schützen und zu fördern.[14]

Die Beschlüsse der Ökumenischen Versammlung wurden von den beteiligten Kirchen im Frühjahr und Sommer 1989 in aller Form übernommen – und sie tauchten als überraschende Inhalte, als Zitate im Herbst '89 in den Programmen der neuen wie auch der etablierten Parteien auf! Die Rolle der Ökumenischen Versammlung für die friedliche Revolution in der DDR ist nicht gering anzusetzen; aber zugleich ist jetzt, 25 Jahre später, danach zu suchen, was unabgegolten blieb, was vergessen wurde, was wir aufgegeben haben:[15] auch dies ist eine Aufgabe des Themas „Die Kirchen und ihre Schuld". Diese Frage wird hier am Schluss dieses Beitrages wieder aufgenommen werden.

Die (selbst-)kritischen Fragen zur Rolle der Kirche in der DDR, wie Werner Krusche und Michael Beintker sie stellen, zeigen, wie dünn das Eis war, auf dem die gingen, die „kritische Solidarität" als Christen in der DDR leben wollten. In einer Predigt zu Jeremia 29 zum Beginn der Passionszeit 1985 in Dresden hat Werner Krusche das Problem so beschrieben:

„Wer der Stadt Bestes sucht, stabilisiert natürlich das System, aber er dynamisiert es auch. Denn der Stadt Bestes suchen, heißt ja doch nicht etwa einfach: sich anpassen, alles mitmachen, alles bejubeln, das selbständige Denken abschalten. Es heißt auch: gegen das angehen und das nicht mitmachen, was dem Gemeinwohl schadet, was das Zusammenleben in der Stadt belastet, was das Klima vergiftet, was die Würde des Menschen antastet. Mir erzählte vor längerer Zeit ein Pfarrer, eine Kirchenälteste sei zu ihm gekommen und habe ihm gesagt: Ich halte das nicht mehr aus. Ich kann seit einem Monat nicht mehr richtig schlafen. Alles, worüber im Gemeindekirchenrat geredet wird, alles, was Sie mir ganz arglos erzählen,

14 Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, hg. v. *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste,* Pax Christi, Berlin 1990, 17.

15 Vgl. dazu *Heino Falcke:* Die Bedeutung des konziliaren Prozesses und der Ökumenischen Versammlung für den Aufbruch im Herbst 1989, in: Ev. Th. 70 (2010), (Themenheft: Politische Diakonie. Die Kirchen und der Herbst 1989), 87–96.

muß ich berichten. Ich halte dieses Leben in der Lüge nicht mehr aus. Wo Menschen auf andere angesetzt werden, um sie zu beobachten und über sie zu berichten, da geht im Menschlichen etwas unheilbar kaputt und da wird jede Gemeinschaft in der Tiefe zerstört. ‚Der Stadt Bestes' suchen heißt hier ganz schlicht: sich jedem solchen Ansinnen verweigern. Ich sage das mit großem Ernst. Wo immer wir Schäden wahrnehmen, wo Unrecht oder Unsinn geschieht, da sollen wir dazu helfen, dass das abgestellt wird, und nicht aufgeben, bis es abgestellt ist. Ich denke, ich brauche jetzt nicht weiter konkret zu werden. Nicht die suchen der Stadt Bestes, die entweder alles mitmachen oder die sich abseits stellen und sagen: Lass sie man –, sondern die, die bereit sind zur Mitverantwortung und Mitarbeit in kritischer Solidarität, die es sich für der Stadt Bestes einiges an innerer Kraft kosten lassen. Zu denen sollt ihr, die Christen in dieser Stadt, gehören."[16]

Die (selbst-)kritischen Fragen zur Rolle der Kirche in der DDR, wie Werner Krusche und Michael Beintker sie stellen, nötigen aber auch zu einem Blick auf Versäumnisse, Verstrickungen, auf Schuld. Wo waren die Kirchen zu stark angepasst? Wo haben sie ihre Privilegien mehr für sich als für andere, für Unterprivilegierte genutzt? Wie hätten sie deutlicher, wirkungsvoller für Recht und Gerechtigkeit eintreten können?

Ebenfalls bereits vor 20 Jahren hat Erhart Neubert die damals mehrfach erhobene Forderung nach einem Schuldbekenntnis der DDR-Kirchen diskutiert.[17] Dies sei mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 nicht vergleichbar, „da bei aller Vergleichbarkeit der totalitären Regime die Kirchen in der NS-Zeit und in der DDR nicht mit den gleichen Maßstäben gemessen werden können".[18] Neubert erwähnt als nicht vergleichbar den Führereid und den Arierparagraphen und zitiert Hartmut Löwe, den damaligen Präsidenten des Kirchenamtes der EKD in Hannover, zustimmend: „Nein, ein pauschales Schuldbekenntnis wäre keine ‚Bewältigung' unserer Vergangenheit, vielmehr ein gewaltsamer Umgang mit unserer Geschichte, nicht das – nötige – Eingeständnis vielfachen Versagens, sondern Zweifel an Gottes Erbarmen, der uns getragen und bewahrt hat in guten und in bösen Tagen."[19] Neubert gibt dagegen zu bedenken: „Umgekehrt ist aber die

16 *Werner Krusche:* Predigt am 10.02.1985 (Sexagesimae) in der Kreuzkirche zu Dresden, Jeremia 29, 4?14a, in: Und Gott redete mit seinem Volk, Predigten aus den achtziger Jahren, Stuttgart 1990, 66?75.

17 *Erhart Neubert:* Vergebung oder Weißwäscherei. Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen, Freiburg i. Br. 1993.

18 Ebd., 192.

19 *Hartmut Löwe:* „Theologisch-ethische Reflexionen zur ‚Vergangenheitsbewältigung' in der evangelischen Kirche", Referat bei dem Symposium der Evangelischen Arbeitsge-

pauschale Zurückweisung wiederum ein ‚gewaltsamer Umgang' an den Schuldigern (sic!). Darum muss eben geklärt werden, wer an wem schuldig geworden ist und wem gegenüber Schuld bekannt wird. Schuld muss also konkret benannt und um Vergebung muss sich um der Wiederherstellung des innerkirchlichen Vertrauens willen dort bemüht werden, wo es zerstört ist."[20] Neubert weist auf einen „bisher kaum bekannt gewordenen Text" hin, der „stellvertretend für das bisher noch ausstehende Schuldbekenntnis"[21] stehen könne:

„1. Als Glieder der evangelischen Kirchen der ehemaligen DDR und von Friedens-, Öko- und Menschenrechtsgruppen sind wir heute nach zwei Jahren – trotz aller bedrückenden gegenwärtigen Probleme – dankbar dafür, dass die DDR-Geschichte ein unblutiges Ende genommen hat und uns die Chance einer demokratischen Entwicklung gegeben wurde. Für viele von uns ist das eine Bestätigung des Glaubens, dass Gott sich des Gedemütigten annimmt und das Schreien seines Volkes hört …

2. Wir sind erschrocken, wie viele Menschen sich in die Fänge der Staatssicherheit verstrickt haben und verstricken ließen … Die Zerstörung von berechtigtem Vertrauen zwischen Menschen, der gestörte Dialog zwischen Gemeindegliedern, Pfarrern, kirchlichen Mitarbeitern und Kirchenleitungen gehört zu den folgenschwersten Lasten der DDR-Geschichte …

3. Wir sind davon betroffen, dass fast niemand, der sich in den Fängen der Staatsicherheit befunden hat, sich und seine Situation denjenigen von sich aus erklärt hat, die durch ihn belastet wurden oder deren Vertrauen damit zutiefst enttäuscht wurde …

4. Wir beklagen, dass die Kirchen, denen in der Vergangenheit im besonderen Maße Vertrauen entgegengebracht wurde, bei der Aufarbeitung zögern.

5. Wir bitten ausdrücklich auch diejenigen um Schritte der Aufklärung und Versöhnung, denen durch Mitglieder der Friedens-, Öko-, Menschenrechtsgruppen Schaden zugefügt oder deren Vertrauen auch hier missbraucht wurde … Wir wissen, dass wir nicht entschieden genug widerstanden haben. Auch wir haben die Grundlagen der Macht, ihre Legitimation und ihre Ideologie zu wenig hinterfragt. Zu wenige waren bereit, um der Wahrheit willen Opfer auf sich zu nehmen. Wir haben denen, die inhaftiert, ausgewiesen und verleumdet wurden, oft zu wenig Solidarität entgegenge-

meinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte „Die evangelischen Kirchen und der SED-Staat" am 14.10.1992 in Arnoldshain, in: epd-Dokumentation 46 (1992), 42 f, hier zitiert nach *Neubert,* Vergebung, 192.

20 *Neubert,* Vergebung, 177.

21 Ebd., 178.

bracht. Wir haben uns oft auf die Fürsprache und Diplomatie von Kirchenführern gestützt, statt selbst die Folgen unserer Bemühungen zu tragen.

6. Es muss aber jener um sich greifenden Verzerrung der Wirklichkeit widersprochen werden, als wäre es der Staatssicherheit möglich gewesen, alles in den Gruppen und Kirchen zu lenken. Die große Zahl von Menschen, die sich von der Staatssicherheit nicht missbrauchen und erpressen ließen, steht dagegen. Die Staatssicherheit hat in der Regel nur reagieren können; sie hat vieles verhindert, aber ihr Ziel nicht erreicht …

7. Es kann nicht akzeptiert werden, dass Menschen, die bewusst für die Staatssicherheit gearbeitet haben, jetzt das Recht zugestanden wird – wenn sie nicht ihre eigene Geschichte, ihre Irrwege und Verfehlungen aufarbeiten – als Vertrauenspersonen von Menschen tätig zu sein: sei es als Seelsorger, als Pfarrer, als Rechtsanwalt, als Lehrer, als Professor, als Richter, als Politiker …

8. Wir fragen nach der Vergangenheit, aber wir sind von ihr nicht gefangen und benennen Skandale der Gegenwart: die Arbeitslosigkeit als Folge katastrophaler Wirtschaftspolitik, die Ängste vor Obdachlosigkeit; … die demagogisch geführte Debatte um das Asylrecht …

9. Dennoch hoffen wir in all diesen Herausforderungen auf Erneuerung …

10. Wir hoffen auf die Erneuerung der Kirche – dass sie sich ihrer Vergangenheit und auch den schuldhaften Verstrickungen stellt und nicht zum bloßen Seelentröster in den Katastrophen der Zeit verkommt, sondern dass sie zum Mund der Stummen und der an die Ränder gedrängten Menschen wird …“[22]

Ein solches Schuldbekenntnis der Kirchen, ausgesprochen etwa durch eine Kirchenleitung oder eine Synode, hat es nicht gegeben. Die Aufarbeitung ist relativ rasch in allen ostdeutschen Kirchen durch die Überprüfung auf Stasi-Zusammenarbeit vorangekommen (s. o. 2.). Mehrere Dutzend Einzelstudien haben besonders belastende Vorgänge und Personen untersucht (s. Anm. 5). Begegnungen zwischen politisch Verfolgten und früher politisch Verantwortlichen sind selten geblieben; aber auch dafür lassen sich hoffnungsvolle Beispiele nennen.[23] Die Sorge der zitierten Erklärung,

22 Erklärung der Vorbereitungsgruppe der Geschichtswerkstatt (16. –18.10.1992) zum 3. Oktober 1992, Berlin, Erstunterzeichner *Hanfried Zimmermann, Joachim Görtz, Rudi Pahnke,* zitiert bei *Neubert,* Vergebung, 178–181.

23 *Johannes Beleites* hat solche Beispiele zusammengestellt; sie werden in einem Themenheft der Zeitschrift Evangelische Theologie im Herbst dieses Jahres zu lesen sein: „Gespräch und Konfrontation – Beispiele gelungener Versöhnungsschritte?“ Begegnungen von ‚Tätern‘ und ‚Opfern‘, EvTh. 74 (2014), Heft 5.

dass die Kirche es versäumen könnte, „zum Mund der Stummen und der an die Ränder gedrängten Menschen“ zu werden und sich so zu erneuern, sie ist – freilich zu allen Zeiten, in allen politischen Systemen – wach zu halten. Die Kirchen haben sich dieser ihrer Aufgabe gestellt: Arbeitslosen-initiativen, Asyl in der Kirche, die Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche gegen Rechtsextremismus, das Wort der Kirchen (der evangelischen und der katholischen) zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 1997 und die Initiative der evangelischen und katholischen Kirche „Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft“ in diesem Jahr. In diese Aufzählung gehören auch die Kampagnen der Kirchen zum Klimawandel, die Initiative „Der grüne Hahn“, ein kirchliches Umweltmanagementsystem, in dem die Kirche sich als Kooperationspartnerin an der Erzeugung erneuerbarer Energie beteiligt, Mund der Stummen also für die natürliche Mitwelt ebenso wie für die künftigen, noch ungeborenen Generationen sein will.

Dass die Kirche selbstverständlich auf friedens-, sozial- und umweltpolitischen Feldern wirkt, vermag freilich noch nicht zu erklären, dass das Thema „Schuld der Kirche“ in den 20 Jahren seither kaum behandelt worden ist. Erst in den letzten Jahren ist eine neue Unruhe entstanden, ausgelöst durch die Tatsache, dass v. a. Initiativgruppen und Experten sich bei diesem Thema nicht beruhigt haben. Für die Gemeinden aber spielte es bisher keine erkennbare Rolle. So haben zuerst die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und in der schlesischen Oberlausitz (EKBO)[24] und jetzt die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM) sich ausdrücklich an die Gemeinden gewandt mit der Bitte, sich ihrer Rolle bei der Aufarbeitung und über ihre Aufgabe als Gemeinde Jesu Christi in der Zivilgesellschaft des 21. Jahrhunderts bewusst zu werden. Die EKM bittet in diesem Jahr unter dem Motto „25 Jahre danach: einen Versöhnungsdialog beginnen, Gesprächsräume öffnen“ die Gemeinden, zu Gesprächen und zu Versöhnungsgebeten einzuladen; beide ostdeutschen Landeskirchen bieten Arbeitsmaterialien zum Thema für Konfirmanden und Jugendliche in der kirchlichen Jugendarbeit wie auch im schulischen Religionsunterricht an.

Doch vielleicht müssen wir noch weiter zurückgehen, um das Thema „Die Kirchen und ihre Schuld“ in den Blick zu bekommen.

Die evangelischen Kirchen in der DDR standen wie die ganze Gesellschaft unter einem Anpassungsdruck, der schon die vorigen Generationen geprägt hatte: bis 1918 Staatskirche, mussten sie durch die Trennung von

[24] Grundsatzpapier zur Aufarbeitung der Folgen der kommunistischen Diktatur „Wer nach Gerechtigkeit und Güte strebt, findet Leben und Ehre“, Beschluss der Kirchenleitung der EKBO, 20.Mai 2011.

Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung 1919 ihren Platz in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft teils behaupten, teils neu finden. Dabei war die Kirche lange Zeit Akteur und eher staatserhaltend und demokratiefeindlich als volksnah. Es begann zwar eine theologische Besinnung auf die biblischen und reformatorischen Grundlagen ihres Kirche-Seins – doch den klarsten Ausdruck dieser Besinnung fanden die Kirchen unter größtem Druck in einer nahezu gespaltenen Kirchenorganisation: 1934 in der Theologischen Erklärung von Barmen. Zugleich erfuhren sie eine Entfremdung großer gesellschaftlicher Gruppen, eine Entwicklung, die im 19. Jahrhundert begonnen hatte, aber in der Nazizeit voll sichtbar wurde. Als nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreiche Flüchtlinge die Kirchengemeinden füllten und belebten, schienen noch einmal volkskirchliche Verhältnisse zurückzukehren. Doch dieser Eindruck verflog rasch: während Anfang der 1950er Jahre noch über 80 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung der evangelischen Kirche angehörte, waren es 15 Jahre später, 1968, nur noch wenig über zwei Prozent.

Die Neuorganisation des kirchlichen Lebens nach dem Kriegsende und der ideologische Druck, der im Frühjahr 1953 einen ersten Höhepunkt erreichte, ließen den Gemeinden kaum Zeit, sich zu besinnen. Nur wenige lernten den gerade im Luthertum tradierten Gehorsam gegenüber dem Staat – die Obrigkeit nach Röm 13 – kritisch zu sehen. Der selbst in der Bekennenden Kirche schwache Widerstand gegen staatliche Willkür und die geringe Solidarität mit anderen Diskriminierten und Verfolgten, insbesondere den jüdischen Mitbürgern, wurde in der Erinnerung heroisiert. Doch nicht nur der Obrigkeitsgehorsam wurde nicht aufgearbeitet. Wie gering die geistliche Kraft der Gemeinden war, wie wenig z. B. die Konfirmation den persönlichen Glauben tatsächlich festigen konnte – die launig-verzweifelte Rede von der „Aussegnung“ (statt Einsegnung!) in jenen Jahren ließ das erkennen – wurde vollends sichtbar, als die Jugendweihe in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre in kurzer Zeit DDR-weit die Konfirmation weitgehend verdrängte. Den Heranwachsenden wurde damals eine Glaubensentscheidung zugemutet, die die Erwachsenen oft vermissen ließen – so müssen wir heute selbstkritisch feststellen.

Erst spät, gegen Ende der 1960er Jahre, begann, aus der Ökumene angeregt und unterstützt, ein neues Nachdenken über den Auftrag und über die Gestalt der Kirche. Mission als Strukturprinzip (so dass man auch über Strukturhäresien, nicht nur über Lehrhäresien nachzudenken begann), eine synodale Kirche, die geschwisterlich geleitet wird, ein an den Adressaten der biblischen Botschaft orientiertes Gemeindeleben („Kirche für andere“) hießen die wesentlichen Markierungen dieses Aufbruchs. Wir lernten Mission als Präsenz (statt als Bekehrung) zu verstehen und zu leben, im

alltäglichen Nebeneinander auch mit Marxisten. Die Praxis der Friedensgebete, auch der „Gebete für gesellschaftliche Erneuerung", aber auch Arbeitspapiere wie „Minderheit mit Zukunft"[25] sind in ihrer Bedeutung für die Präsenz von Christen in der DDR kaum zu überschätzen.

Die Rolle der Kirchen in der DDR und ihre eigenständige Position wurde besonders deutlich in der Friedensfrage. Trotz erheblichen staatlichen Drucks haben die Kirchen auf der Forderung bestanden, einen waffenfreien Dienst einzurichten. 1964 wurden innerhalb der „Nationalen Volksarmee" Baueinheiten geschaffen, in denen die Bausoldaten Wehrdienst ohne Waffen leisten konnten. Für diese in den Ostblockländern einmalige Regelung hatten verschiedene Faktoren gesorgt: Druck aus dem Westen, zahlreiche anstehende Strafverfahren wegen Wehrdienstverweigerung, Druck aus den theologischen Fakultäten, auch von dem in der DDR namhaften religiösen Sozialisten und Quäker, dem Leipziger Theologieprofessor Emil Fuchs, Druck aber auch von den an dieser Stelle konsequenten Kirchen.[26] Auch in den folgenden Jahren wurde beharrlich durch die Synoden und in vielen Einzelgesprächen und seit Ende der 1970er Jahre zunehmend durch die Friedensgruppen die Militarisierung des Alltags in der DDR kritisiert.[27]

Die evangelischen Kirchen in der DDR sind dem ideologischen Anpassungsdruck unterschiedlich begegnet. Sie waren die größte gesellschaftliche Institution, die eine relative Unabhängigkeit und Freiheit bewahren konnte. Sowohl durch ihre besonderen Beziehungen zu den westdeutschen Kirchen, durch die weltweite Ökumene und, oft undeutlich und gebrochen, aber doch fundamental: durch die biblische Botschaft, der sie ver-

25 „Minderheit mit Zukunft". Zu Auftrag und Gestalt der ostdeutschen Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft, Überlegungen und Vorschläge des Arbeitskreises „Kirche von morgen", epd-Dokumentation 3a/95 vom 16. Januar 1995. Eine Kirche, die sich nicht v. a. mit sich selbst beschäftigt – eine der Versuchungen (nicht nur) in Transformationsphasen!

26 Eine wichtige Rolle spielte nicht nur seelsorgerlich, sondern auch friedensethisch „Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen" 1965, in: Kirchliches Jahrbuch 93 (1966).

27 Diese Rolle und diese Funktion der Kirche in der DDR beschreibt eindrücklich *Joachim Garstecki,* der als wohl einziger unabhängiger Friedensforscher in der DDR, als „katholischer Gastarbeiter" beim Bund der Ev. Kirchen in der DDR die friedensethische Arbeit der Kirchen in der DDR und die Aktivitäten der Friedensgruppen wesentlich geprägt und begleitet hat: *Heinz-Günther Stobbe* (Hg.): Gewaltfrei politisch denken. Anstöße zur Friedensdebatte in Ost und West 1981–2012, Münster 2013, darin: Friedensdiskurse der 80er- und 90er Jahre vor der Sicherheitskulisse des 21.Jahrhunderts. Eine biographisch-historische Einführung, 17–63.

trauten. Die Überzeugung, dass Gott die Gemeinden zum Zeugnis und Dienst auch in der DDR braucht – und nicht ideologische Zustimmung zur DDR-Propaganda – hat viele kirchliche MitarbeiterInnen bewusst in der DDR leben und bleiben lassen. Die umstrittene und missverständliche Formel von der „Kirche im Sozialismus" war in diesem Sinne als Ortsangabe, nicht als ideologische Verbeugung gemeint. Die Gemeinden haben „auf diesem dünnen Eis" (s. o. 3.) vielen Menschen, auch Andersglaubenden und Konfessionslosen, ein Dach bieten können. Verfolgte haben Unterstützung gefunden, bis hin zur Hilfe bei Ausreisebemühungen für die, denen in der DDR alle Lebensgrundlagen entzogen wurden.

Wie allerdings die Kirche mit den Pfarrern verfuhr, die Ausreiseanträge stellten und in der Regel relativ rasch die Ausreise bewilligt bekamen („aus der Staatsbürgerschaft der Deutschen Demokratischen Republik entlassen wurden"), ist heute umstritten: wenn nicht Krankheitsgründe vorlagen, konnten sie sich, so die Verabredung zwischen östlichen und westlichen Kirchenleitungen, während der ersten zwei Jahre nicht wieder auf eine Pfarrstelle bewerben. Kritiker dieser Praxis weisen auf das Recht zur freien Wahl des Wohnortes hin, also auf einen Verstoß gegen ein elementares Menschenrecht; Befürworter begründen diese Regelung mit einer Grundsolidarität mit der DDR-Bevölkerung, die in der Regel weitaus schwerer, oft mit Diskriminierungen auch der Familienangehörigen, mit Berufsverbot, mit viel längeren Wartezeiten und in vielen Fällen erst nach einer Inhaftierung eine Ausreise genehmigt bekam. Sie begründen sie auch mit der Grundüberzeugung, dass ein Pfarrer seine Gemeinde nicht zu verlassen habe und seinen Lebensort als von Gott zugewiesenen Ort anzunehmen habe.

Doch ist diese Art der Gegenüberstellung von widrigen politischen Bedingungen, von „Stärken" und „Schwächen" geeignet, sich der Frage nach der Rolle und Funktion der Kirche in der DDR und nach ihrer Schuld zu nähern? Allzu leicht kann der Eindruck eines Nullsummenspiels entstehen, eine Art von verrechnender Selbstentschuldigung. Ob ein anderer „in uns einer Kirche begegnet ist, die sich von Christus hat reformieren lassen zur grenzüberschreitenden Liebe, zur Solidarität mit den Schwachen und Ohnmächtigen, zur Stätte des freien Wortes und des radikalen Fragens, zur Bereitschaft, sich um des Menschen willen aufs Spiel zu setzen"?[28] Nach der Schuld der Kirche fragen, heißt auch, sich den aktuellen Aufgaben zu stellen.

[28] *Krusche,* Denkt daran (s. Anm.12).

Die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern (Gen 50, 14 ff) ist ein biblisches Muster der Möglichkeit für Versöhnung ohne Vergebung: Joseph vergibt den Brüdern nicht (*„Ja, bin denn ich an Gottes Stelle?"*), aber er „hilft ihnen tragen". So *„lässt er sie aufatmen"* und sie können weiterleben, sich den Folgen ihrer Taten stellen, nicht von der Schuld erdrückt werden, sondern mit Schuld *leben.*[29] Dass Vergebung nicht entschuldigt, dass für Personen wie für Institutionen Schuld zu tragen eine Aufgabe bleibt, das ist an Gen 50 zu buchstabieren. „Was ist in unserer Kirche los …?" So begann dieser Beitrag mit einem Zitat aus der Synode der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen aus dem Jahr 1995. Wie ist diese Eingangsfrage von 1995 heute aufzunehmen? Wie wir *mit Schuld leben,* zeigt sich (auch) daran, welche Aufgaben wir uns stellen lassen aus den Versäumnissen, den Fehlern und Mängeln früherer Jahre. Einige solcher aktuellen Aufgaben sollen jetzt in Form von Fragen genannt werden und damit den noch offenen Ausgang dieses Themas markieren.

Aufmerksamkeit für die Opfer:

- Wo sind wir eher darauf bedacht, die vertraute kirchliche Situation zu sichern als uns „um des Menschen willen aufs Spiel zu setzen" (Werner Krusche)?
- Wie stellen wir uns der andauernden Belastung, was tun wir angesichts der erheblichen Leiden, der drohenden Altersarmut von politisch Verfolgten des DDR-Regimes?[30]

Theologische Arbeit:

- Wie nehmen wir die Differenz von Schuld und Sünde theologisch ernst? Welche Relevanz messen wir der Nähe von *Schuld* und *Schulden* zu? Und wie nehmen wir die breite außertheologische Bearbeitung der Themen Vergebung und Versöhnung in der theologischen Arbeit auf?[31]

29 Vgl. diese Übersetzung und diese Lektüre der Josephsgeschichte bei *Jürgen Ebach:* Kommentar zu Genesis 37–50, HThKAT, Freiburg 2007, 650.

30 *Kornelia Beer/Gregor Weißflog:* Weiterleben nach politischer Haft in der DDR. Gesundheitliche und soziale Folgen, Göttingen 2011, sowie *Harald J. Freyberger, Jörg Frommer, Andreas Maercker, Regina Steil:* Gesundheitliche Folgen politischer Haft in der DDR, hg. von der *Konferenz der Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR,* Dresden 2003.

31 Beispielhaft ist das geschehen in: *Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh* und *Michael Weinrich* (Hg.): „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?" Mit Schuld leben, Gütersloh 2004.

Diaspora-Situation:

- Wie viel binnenkirchliche Geselligkeit pflegen wir – auch wenn wir von „missionarischem Gemeindeaufbau“ sprechen? Was haben wir von der missionstheologischen Debatte der Ökumene verstanden, von der „Gemeinde auf dem Weg in die Diaspora“ als Chance des Glaubens?

Öffentlichkeits- und der Bildungsauftrag der Kirche

- Was sind wir für Zivilcourage und Widerstand auch in der Demokratie aufzuwenden bereit? Wie setzen wir uns mit den Folgen von Luthers Erklärung zum 4. Gebot, einer (fast) unbeschränkten Erziehung zum Gehorsam auch gegenüber „den Herren“ auseinander?

„Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unsere Eltern und Herren nicht verachten noch erzürnen, sondern sie in Ehren halten, ihnen dienen, gehorchen, sie lieb und wert haben.“ Wir sind Teil einer Tradition, in der Gehorsam gegenüber „den Herren“ nicht nur Verhaltenskodex im Alltag war, sondern Teil des im Konfirmandenunterricht auswendig zu lernenden Glaubensbekenntnisses: Luthers Kleiner Katechismus mit Erklärungen. Wieviel davon wohl bis heute hängen geblieben ist? Ich stelle mir die Wirkungen unterhalb des Bewusstseins nicht erst vor, wenn ich den Film „Das weiße Band“ sehe. Zu den vier Aufträgen, die zu lernen waren, gehört auch, „die Herren“ nicht zu erzürnen: wie lernt der Mensch dann Kritik sagen, wie Protest zeigen, wie gar zivilen Ungehorsam – sie könnten „zürnen“? Luthers Erklärung des sogenannten Elterngebots, in der in lutherischer Tradition üblichen Zählung das vierte Gebot, gebraucht Worte, die an Erwachsene gerichtet waren (genauer: an erwachsene hebräische Männer), zur Belehrung und Erziehung von Kindern; dieser Missbrauch der Gebote ist bei diesem Gebot besonders folgenreich: wo ursprünglich (auch) gemeint war „setze dich mit deinen alternden Eltern auseinander, solange sie bei Kräften sind, damit du sie achten kannst, wenn sie nicht mehr bei Kräften und bei Sinnen sind“, wird jetzt Gehorsam und konfliktvermeidende Dienstbereitschaft eingeschärft.

- Wie radikal fragen wir nach der Rolle von Kapital und Eigentum, nach Rolle und Funktion der „Kirche im Kapitalismus“, nach dem Einsatz des Geldes in der Kirche und durch die Kirche?
- Wem gilt unsere „grenzüberschreitende Liebe, unsere Solidarität mit den Schwachen und Ohnmächtigen“ – und wem nicht?
- Was tun wir für die Stärkung der Demokratie, für partizipatorische Verfahren in unserer Gesellschaft, und wie sorgen wir dafür in unseren kirchlichen Verfahren bis hin zu den Leitungsstilen?

- Wie lesen wir heute Römer 13?[32]

Spiritualität im Gottesdienst – und in unserem Verständnis von Kirche:

- Uns „von Christus reformieren lassen“: welchen Anteil an unserer Bemühung um die Heilung der gestörten Beziehungen, für einen Versöhnungsdialog und für das Öffnen von Gesprächsräumen wird das Gebet um den Heiligen Geist, der befreit und eint, einnehmen? Wie können wir geistliche Begleitung stärker als bisher anbieten – und selbst in Anspruch nehmen?
- Worum beten wir, wenn wir um Versöhnung bitten?
- Vergebung entschuldigt nicht: Wie wollen wir unsere Schuld in den Blick nehmen und wie unsere manchmal leichtfertige, allzu geläufige Praxis des ritualisierten und anonymisierten gottesdienstlichen Vergebens ändern?[33]

Was die Kirchen vor, während und nach dem Herbst 1989 taten und welche Rolle sie in der Gesellschaft wahrnahmen, geschah uneigennützig, absichtslos: der Raum für Gerechtigkeits-, für Umwelt- und Friedensgruppen; die offenen Kirchen im Herbst 1989, und jetzt die psycho-soziale Beratung für Traumatisierte und politisch Verfolgte.[34] Es fragt sich jetzt aber, wie die Wiederentdeckung von „absichtsloser Präsenz“ in der Gesellschaft als einer wesentlichen spirituellen Dimension der christlichen Tradition unsere Kirche verändern wird, unseren Umgang mit Schuld, unsere Rolle und Funktion in der Zivilgesellschaft.[35]

32 Vgl. die sehr genaue Analyse des Textes Röm 13, 1–7 bei *Ulrich Duchrow:* Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, 137–180.

33 Dazu *Frank Michael Lütze:* „So ist Versöhnung (…) eine Aufgabe, die noch mehr vor als hinter uns liegt“. Zum Umgang mit Schuld im Gottesdienst, in: Pastoraltheologie 100 (2011), 316–331, hier 318–322.

34 Das ökumenische Institut für Diktatur–Folgen–Beratung hat landesweit psycho-soziale Beratungsangebote aufgebaut; die Arbeit und die Arbeitsaufgaben: (Wie) ist Heilung von Erinnerung möglich? 2.Fachtag des Instituts für Diktatur-Folgen-Beratung, Dokumentation, Schwerin 2013.

35 Möglicherweise haben die Kirchen eher nolens volens vor, während und nach der friedlichen Revolution des Herbstes 1989 in ihrer gesellschaftlichen Rolle etwas ihrem Wesen Entsprechendes wieder gefunden: intentionslos, zweckfrei da zu sein, bereit, der Sendung Gottes in die Welt zu folgen. Dass diese absichtslose Präsenz die ihnen eigene Rolle ist, dass sie für die Kirchen selbst wie für die Gesellschaft gut war und ist und auch künftig ein wesentlicher Aspekt ihres Kirche-Seins bleiben soll – Gratuität: Die verschiedenen Bedeutungen von »umsonst« – gratis, frustra, sine causa – wären zu buchstabieren. Vgl. *Falcke,* Konziliarer Prozess (s. o. Anm. 15), 83–86.

„Healing of Memories“ der christlichen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien



Eine kurze Geschichte und Auswertung des Programms aus orthodoxer Perspektive

Daniel Buda[1]

Einführung

In diesem Beitrag möchte ich die Geschichte des Projektes *Healing of Memories* in Rumänien vorstellen, die Spezifika des Projektes herausarbeiten und eine Auswertung aus orthodoxer Perspektive versuchen. Mein besonderes Interesse an diesem Projekt ist mit meiner Herkunft, meiner ökumenischen Erfahrung und meiner professionellen Tätigkeit verbunden. Ich wurde in einer kleinen Stadt in Siebenbürgen geboren, wo Rumänen und Ungarn friedlich miteinander leben. Früher lebten dort auch viele Juden. Allerdings existierte diese ethnisch-religiöse Gruppe bereits zu meiner Kindheit nicht mehr dort. Gründe dafür sind die Verfolgung und Vetreibung, die von ungarisch-hortystischen Besatzungstruppen durchgeführt wurde, und die Auswanderung. Geboren in einer rumänisch-orthodoxen Familie wurde meine Identität sowohl ethnisch als auch konfessionell von Anfang an klar determiniert. Persönlich habe ich keine negativen Erfahrungen mit unseren ungarischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern erlebt, aber mein Großvater erzählte mir, wie er in der Zeit der ungarischen Besatzung Nordsiebenbürgens während des Zweiten Weltkrieges gelitten hat. Er wurde mit anderen rumänischen Bauern als Zwangsarbeiter nach Budapest deportiert. Ich gebe zu, dass diese Geschichten meine Kindheit sowie mein Bild von den Ungarn beeinflusst haben.

[1] Erzpriester Dr. Daniel Buda ist Programmreferent für kirchliche und ökumenische Beziehungen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), Genf, und Dozent an der Lucian-Blaga-Universität Sibiu/Hermannstadt, Rumänien.

Diese einleitenden, autobiographischen Anmerkungen sollen auch verdeutlichen, dass ich die Quellen zu diesem Beitrag in drei Teile gliedern werde:

(1) die offiziellen Publikationen des Projektes und andere Aufsätze und Schriften zum Thema *Healing of Memories* in Rumänien;

(2) meine Erlebnisse als Siebenbürger in Beziehung zu anderen Ethnien und Konfessionen;

(3) meine Erfahrung als Mitarbeiter des Projektes. Ich habe zwischen April und Dezember 2008 als wissenschaftlicher Berater und stellvertretender Direktor der Stiftung Versöhnung in Südosteuropa (*Reconciliation in South-East Europe*) für das Projekt *Healing of Memories* in Rumänien gearbeitet.

1. Die Geschichte des Projektes Healing of Memories in Rumänien

Der Beginn des Projektes *Healing of Memories* in Rumänien sollte im europäischen Kontext verstanden werden. Der Impuls für Versöhnungsprojekte zwischen verschiedenen Kirchen in Europa wurde von der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung (Graz, Österreich, 1997) gegeben, deren Thema „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" war. Die *Charta Oecumenica* (ChOe)[2], welche von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) am 22. April 2001 feierlich unterzeichnet wurde, war ein entscheidender Meilenstein auf dem Weg zur Versöhnung zwischen den Kirchen in Europa. Dieses Dokument, dessen Untertitel „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa" lautet, beinhaltet verschiedene Aussagen zum Thema Versöhnung. Die Kirchen Europas verpflichten sich „als Kirchen gemeinsam dazu beizutragen, Völker und Kulturen zu versöhnen". Damit dies gelingen kann, verabreden die Kirchen, Verletzungen zwischen Konfessionen aus der Geschichte offenzulegen und Wege der Versöhnung im Dialog zu suchen (ChOe 3), Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen abzubauen (ChOe 4) und bei aktuellen Kontroversen das Gespräch zu suchen (ChOe 6).

Konkret wurde das Projekt *Healing of Memories* in Rumänien von dem Exekutivausschuss der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) gutgeheißen und 2004 von den Präsidien der GEKE und der KEK

[2] Die Charta Oecumenica ist in verschiedenen europäischen Sprachen hier zu beziehen: http://ceceurope.org/current-issues/charta-oecumenica/ (aufgerufen am 21. März 2014).

genehmigt. Kurz danach wurde das Projekt auch von dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) aufgenommen.[3] Alle sogenannten „historischen" Kirchen Rumäniens, die Mitglieder in den oben erwähnten ökumenischen Organisationen sind, haben das Projekt kurz nach seiner Initiierung genehmigt: Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche, die Römisch-Katholische Kirche, die Griechisch-Katholische (Unierte) Kirche, die Reformierte Kirche und die zwei Lutherischen Kirchen (eine deutschsprachige, deren Hauptsitz in Sibiu/Hermannstadt ist, und eine hauptsächlich ungarischsprachige, deren Hauptsitz in Cluj/Klausenburg ist). Auch andere Kirchen, deren Hauptsitz nicht in Rumänien ist, die aber über ihre Mutterkirchen Teil der KEK sind, haben Interesse an dem Projekt gezeigt, so zum Beispiel die Erzdiözese der Armenisch-Apostolischen Kirche, die zur Armenisch-Apostolischen Kirche Etschmiadsin gehört, die Serbisch-Orthodoxe Diözese, die Teil der Serbisch-Orthodoxen Kirche ist oder das Ukrainisch-Orthodoxe Vikariat, das der ukrainischen Minderheit in Rumänien dient und kanonisch dem rumänisch-orthodoxen Bischof von der Maramuresch untergeordnet ist sowie spirituelle Kontakte zur Orthodoxen Kirche in der Ukraine (Moskauer Patriarchat) pflegt. Ähnliches Interesse kam von Kirchen, die in Rumänien präsent sind, allerdings aus verschiedenen Gründen nicht Mitglied in den ökumenischen Organisationen sind, so zum Beispiel die unitarische Kirche in Siebenbürgen, deren Bischof in Sighisoara/Schässburg residiert, und die Kirche der Altgläubigen Russischen Orthodoxie, deren Bischof in Braila amtiert. Etwas später hatte das Projekt eine gut definierte interreligiöse Dimension, da jüdische und muslimische Gemeinden aus verschiedenen Regionen Rumäniens sowie dessen Nachbarstaaten sich beteiligten. Im Oktober 2004 wurde ein „Pilotprojekt" im „inneren Siebenbürgen" – das heißt in Siebenbürgen in den Grenzen des 19. Jahrhunderts – lanciert, mit der Genehmigung der Vertreter aller historischen Kirchen Siebenbürgens. Als Leiter des Projektes wurde Dieter Brandes, ein württembergischer Pastor und Theologe, beauftragt, der im April 2005 ein Büro in Klausenburg/Cluj mit zwei Angestellten eröffnete.

Eine erste Tagung wurde vom 5. bis 7. Mai 2005 in Klausenburg/Cluj organisiert,[4] auf der neun Referate vorgetragen wurden. Als gegenseitiges

[3] *Dieter Brandes:* Prolegomena und kurze Geschichte der historischen Regionen Rumäniens, in: epd-Dokumentation Nr. 40, Oktober 2005, 4.

[4] *„Healing of Memories":* Dialog über die gemeinsame Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien; Referate des „Ersten Interkonfessionellen und Interdisziplinären Symposiums ‚Healing of Memories' christlicher Kirchen in Europa", 5. bis 7. Mai 2005, Cluj/Klausenburg, Rumänien, epd-Dokumentation 40 (2005).

„Aufeinanderhören" oder als „gemeinsam durch die Geschichte gehen"[5] hat je ein Referent die Geschichte seiner eigenen Kirche kurz vorgestellt. Die Geschichte der folgenden in Siebenbürgen vertretenen Kirchen wurde präsentiert: die Orthodoxe Kirche, die Römisch-Katholische Kirche, die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (deutsch-lutherisch), die Reformierte Kirche, die mit Rom unierte (griechisch-katholische) Kirche, die Evangelisch-Lutherische Kirche (ungarisch-lutherisch) und die Unitarische Kirche.

Das Projekt entwickelte sich zuerst in zwei verschiedene geographische Richtungen:

(a) *Healing of Memories* in den West-Regionen Rumäniens (Banat, Kreischgebiet/Crisana/Bihor und die Maramuresch/Satmar). Diese Regionen wurden mit dem Namen „Partium" benannt und haben die Gemeinsamkeit, dass sie als Folge des Trianon-Vertrages von 1920 jeweils zwischen Rumänien und den angrenzenden Staaten Serbien, Ungarn und der Ukraine aufgeteilt wurden. Ein Symposion für jede Region wurde organisiert. Daran beteiligten sich Kirchen und ethnische Gruppen, die in verschiedenen Ländern leben, aber zu derselben historischen Region gehören.

Im Juni 2006 wurde für den Kulturraum Banat eine Tagung in Temeschwar/Timisoara organisiert, mit Beteiligung der Orthodoxen Kirche (Rumänen und Serben), der Römisch-Katholischen Kirche (Ungarn, Deutsche), der Griechisch-Katholischen Kirche (Rumänen und Serben), der Reformierten Kirche (Ungarn), der Evangelisch-Lutherischen Kirche (Deutsche, Ungarn und Slowaken), der jüdischen Gemeinde und einem Vertreter der Roma-Minderheit. Für den Kulturraum Kreischgebiet/Crisana/Bihar wurde im Juni 2006 ein Symposion in Grosswardein/Oradea organisiert, mit Beteiligung der Orthodoxen Kirche, der Römisch-Katholischen Kirche, der Reformierten Kirche, der Griechisch-Katholischen Kirche, der Evangelisch-Lutherischen Kirche und der jüdischen Gemeinde. Ethnisch wurden Rumänen, Ungarn, Deutsche, Slowaken, Juden und Roma repräsentiert. Für den Kulturraum Maramuresch wurde im März 2007 ein Symposion in Frauenbach/Baia Mare organisiert mit der Beteiligung der Orthodoxen (Rumänen und Ukrainer), der Katholiken (Deutsche und Ungarn), der Griechisch-Katholiken (Rumänen und Ukrainer), der Reformierten und der Juden.[6]

5 A. a. O. (s. Anm. 4), 5.

6 *Dieter Brandes:* Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien. Das Geheimnis der Versöhnung heißt Erinnerung, in: *Dieter Brandes* (Hg.): Beziehungen der christlichen Kirchen in Siebenbürgen – geschrieben aus der Perspektive der Konfessionen, Cluj 2006, 51.

(b) *Healing of Memories* im rumänischen „Altreich", der Bukowina und Dobrudscha. Mit Ausnahme der Walachei sind alle diese Regionen 1944 aufgeteilt worden, nämlich Bukowina zwischen Rumänien und der Ukraine; Moldau zwischen Rumänien und der Republik Moldawien und der Ukraine; und Dobrudscha zwischen Rumänien und Bulgarien. Es wurden folgende Symposien organisiert: eins im Kulturraum Walachei/Oltenien (Nov. 2006) mit Beteiligung von Orthodoxen, Armenisch-Orthodoxen, Römisch-Katholischen, Griechisch-Katholischen, Reformierten, Evangelisch-Lutherischen, Juden und Muslimen (Türken, Tataren und Vertreter der arabisch-muslimischen Gemeinden); eins im Kulturraum Dobrudscha (Nov. 2006) mit Beteiligung der bereits erwähnten Kirchen und Ethnien sowie zusätzlich von altgläubigen Russen, Albanern, Bulgaren und Griechen; eins im Kulturraum Moldau (Mai 2006) und eins im Kulturraum Bukowina (Mai 2006) mit Beteiligung der erwähnten Kirchen und Ethnien sowie der Polen und Huzulen.[7]

Parallel zu diesen Symposien wurde die geschichtliche Forschung der Kirchen in Siebenbürgen weitergeführt und eine neue Etappe erreicht. Es ging um die Erforschung der Beziehungen der verschiedenen Kirchen in Siebenbürgen bis ins 18. Jahrhundert, aus unterschiedlicher konfessioneller Sicht. Es wurden Aufsätze mit folgenden Themen publiziert: die Beziehungen zwischen den verschiedenen protestantischen Konfessionen; sowie die orthodox-lutherischen Beziehungen, orthodox-reformierten, orthodox-römisch-katholischen und orthodox-griechisch-katholischen und der katholisch-protestantischen Beziehungen in Siebenbürgen,[8] ebenso auch die Position der Orthodoxie gegenüber der Reformation.

Der Leiter des Projekts bemühte sich stetig um die Vernetzung mit ähnlichen Projekten in Europa. Dies gelang auch, so ist beispielsweise eine konkrete Zusammenarbeit mit *Healing of Memories* in Irland und Nordirland sowie mit *Healing of Memories* in der Slowakei entstanden. Eine Publikation mit dem Titel *Healing of Memories in Europe* wurde im Vorfeld der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3) in Sibiu publiziert.[9] Das Buch basiert auf Vorträgen, die auf einer internationalen Konferenz in Bukarest, Rumänien, gehalten wurden. Der erste Teil der Publikation beinhaltet Aufsätze über Aspekte der Versöhnungsprozesse in Europa, während der zweite Teil Aufsätze über *Healing of Memories* in Rumänien

7 Ebd., 52.

8 Siehe Anm. 6. Die meisten Beiträge sind zweisprachig publiziert (Deutsch und Englisch oder Ungarisch und Englisch oder Rumänisch und Englisch).

9 Vgl. *Dieter Brandes* (Hg.): Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion, Cluj 2007.

publiziert und dies unter orthodoxen, römisch-katholischen, protestantischen und jüdischen Gesichtspunkten. Der dritte Teil beschäftigt sich mit verschiedenen europäischen Versöhnungsinitiativen aus Nordirland, Serbien, Deutschland, Finnland, Russland, der Ukraine und der Slowakei. Es wurde eine Botschaft der Konferenz in Bukarest an die EÖV3 in Sibiu geschickt, in der die Teilnehmerinnen und Teilnehmer als „Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen aus Nord-, West- und Osteuropa" von der Versammlung in Sibiu verlangten, „weiterhin das in der Charta Oecumenica Art. 3 formulierte Anliegen … zu fördern und zu unterstützen auf dem Weg zu einer versöhnten Koinonia der Kirchen und insbesondere die Kirchen in den Regionen Mittel- und Südeuropa zu ermutigen, selbst Prozesse der Heilung von Erinnerungen einzuleiten".[10]

Kurz vor der EÖV3 erschien eine große und beindruckende Publikation des Projektes mit dem Titel *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten.*[11] Da diese für den Workshop in Sibiu vorgesehen war, beinhaltete das Buch fünf Teile: Teil A diente als Einführung und beinhaltet drei Aufsätze zum Thema „Die Versöhnungsaufgabe der Kirchen"; Teil B mit dem Titel „Healing of Memories in Rumänien: der gemeinsame Gang durch die Geschichte" beinhaltet Aufsätze, die in Konferenzen in Siebenbürgen, Walachei, Moldau, Banat, Bihor, Bukowina, Dobrudscha, die Maramuresch und Satmar vorgetragen wurden; Teil C beinhaltet „Besondere Themenstellungen der Geschichte der Konfessionen, Religionen und Kulturen in Rumänien": eine Geschichte der ökumenischen Frauenarbeit in Rumänien, eine kurze Geschichte der jüdischen Gemeinden in Rumänien, die Religiosität der Roma in Rumänien und ihre Beziehungen zu den Kirchen und die Religionspolitik in osmanischer Zeit; Teil D publiziert die Aufsätze über Versöhnungsprozesse in verschiedenen europäischen Regionen, die in Bukarest vorgetragen wurden, auf Deutsch;[12] Teil E ist eine Geschichte in Zeittabellen von den sieben Provinzen Rumäniens, die in Teil A behandelt wurden: Siebenbürgen, Walachei, Moldau, Banat, Bihar, Bukowina und Dobrudscha.

2006 wurde ich von Dieter Brandes als Leiter des Projektes *Healing of Memories* kontaktiert, als ich für die Vorbereitung der EÖV3 in Sibiu gearbeitet habe. Es ging hauptsächlich um die Organisation eines Workshops *Healing of Memories* innerhalb der EÖV3, was ich sehr begrüßte. Doch die Gespräche gingen darüber hinaus, so dass ich allmählich anfing, an die-

10 Ebd., 219.

11 *Dieter Brandes* (Hg.): Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Cluj 2007.

12 Siehe Anm 9.

sem Projekt aktiv teilzunehmen. Nach der EÖV3 hat die KEK entschieden, das Projekt *Healing of Memories* in Rumänien nicht mehr durchzuführen. Der Projektleiter Dieter Brandes entschied daraufhin, in Rücksprache mit kirchlichen Leitern und verschiedenen Mitarbeitern, das Projekt über eine in Rumänien registrierte Stiftung weiterzuführen. Anfang 2008 wurde ich angesprochen, für das Projekt als wissenschaftlicher Berater und stellvertretender Direktor der zukünftigen Stiftung zu arbeiten. In den neun Monaten, in denen ich für die Stiftung Versöhnung in Südosteuropa gearbeitet habe, habe ich die folgenden Aufgaben übernommen: die Stiftung rechtlich in Rumänien zu registrieren, die historischen Kirchen Siebenbürgens an dem Projekt zu beteiligen und die internationale Vernetzung des Projektes zu entwickeln. Mit der großzügigen Unterstützung von Dieter Brandes und den Kollegen aus Cluj wurden alle diese drei Aufgaben mindestens zum Teil erfüllt: die Stiftung wurde in Hermannstadt/Sibiu registriert und das ehemalige Büro des Projektes *Healing of Memories* aus Cluj wurde eine Filiale der Stiftung. Alle historischen Kirchen Siebenbürgens haben großes Interesse an diesem Projekt gezeigt. Dies war die Zeit nach der EÖV3, als die Kirchen mehr denn je bereit waren, miteinander zusammenzuarbeiten. Doch im Vorstand der Stiftung sind nur die Orthodoxe Kirche, die Reformierte Kirche und die Evangelische Kirche A. B. vertreten. Auf meine Initiative hin wurde das Programm *Healing of Memories* im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) kontaktiert, um die Möglichkeit der Zusammenarbeit zu erörtern. Wir fanden offene Türen und dadurch ist eine fruchtbare Kooperation entstanden. Sofort nach der offiziellen Eröffnung der Stiftung in Sibiu wurde eine Tagung in Oradea, Rumänien und Biharkeresztes, Ungarn (April 2008) organisiert. Es folgten weitere Tagungen in Novi Sad, Serbien (August 2008).

Wie der Name schon sagt, ist das Ziel der Stiftung „Versöhnung in Südosteuropa", also der ganzen Region. Ein wichtiges Projekt war die Organisation einer Tagung, zusammen mit dem ÖRK und anderen Partnern, in Sarajevo, Bosnien-Herzegowina. Der Zweck der Tagung war, die gesammelte Erfahrung aus Rumänien in dieser Region bekannt zu machen und ein ähnliches Projekt in Bosnien-Herzegowina zu initiieren.[13] Das Interesse an einer globalen Vernetzung wurde weitergeführt. Die Stiftung nahm an ei-

[13] Die Vorträge dieser Tagung wurden in *Manoj Kurian, Dieter Brandes, Olga Lukacs, Vasile Grajdian* (Hg.): Reconciliation between Peoples, Cultures and Religions. Reconciliation in Bosnia-Herzegovina compared to the European-Wide Experiences, Bonn/Hermannstadt 2012, publiziert.

ner Tagung in Kapstadt, Südafrika (September 2010) teil, um eine mögliche Zusammenarbeit mit dem berühmten *Institute for Healing of Memories* von Michael Lapsley zu suchen.

Ein Wendepunkt in der Geschichte des Projektes war die Pensionierung von Dieter Brandes. Er kam als Außenstehender in dieses Projekt, um neutral sein zu können. Seine Leidenschaft für Versöhnungsarbeit, seine Diplomatie und seine Zuneigung für die Geschichte der rumänischen Kirchen und Ethnien haben alle Beteiligten an dem Projekt sehr geschätzt.[14] Sein Nachfolger hat seine Arbeit weitergeführt. Sofort nach seiner Pensionierung wurde eine wichtige Tagung für die historische Region Bukowina (Oktober 2010) in Suceava und in Czernowitz organisiert, mit Beteiligung aller wichtigen Konfessionen und Ethnien der Region.[15]

Heute wird das Projekt *Healing of Memories* in Rumänien gänzlich von der Stiftung Versöhnung in Südosteuropa weitergeführt. Im Präsidium der Stiftung sind die Orthodoxe Kirche (Metropolie von Siebenbürgen), die Evangelisch-Lutherische Kirche A. B. in Rumänien und die Reformierte Kirche vertreten. Die Ambition zwei Büros, eines in Klausenburg/Cluj und eines in Hermannstadt/Sibiu zu behalten, wurde aufgegeben. Auch das Personal wurde gekürzt, so dass heute nur drei Personen angestellt sind: Prof. Dr. Walter Gebhardt ist Direktor der Stiftung, Prof. Dr. Vasile Grajdian ist stellvertretender Direktor und Lucica Elena Stefan ist Assistentin.[16] Die Prioritäten des Projektes scheinen heute in die Richtung der Rolle der Kirche in der Gesellschaft und Integration von Roma zu gehen.

2. Die Spezifika des Projektes

Es gibt einige Spezifika dieses Projektes, die unbedingt zu erwähnen sind:

(a) Der kontextuelle Schwerpunkt der Arbeit dieses Projektes war, zumindest am Anfang, Siebenbürgen. Es gibt verschiedene Gründe dafür. Zunächst ist diese Region reich an ethnischer und konfessioneller Vielfalt, besonders im Vergleich mit anderen Regionen Rumäniens. Hier leben neben

[14] Eine Illustration hierfür ist die Festschrift, die ihm gewidmet wurde: *Vasile Grajdian, Olga Lukacs* (Hg.): Telling Stories of Hope – Reconciliation in South East Europe Compared to World-Wide Experiences, Cluj-Napoca 2010.

[15] Die Vorträge dieser Tagung wurden veröffentlicht in: *Vasile Grajdian, Sergii Hakman, Olga Lukacs* (Hg.): Cultures and Religions in the Historical Bucovina. Retrospection and Perspectives of Development, Cluj-Napoca 2011.

[16] Siehe www.healingofmemories.ro (aufgerufen am 21. März 2014).

den *Rumänen*, die mehrheitlich orthodox sind, aber auch durch die Griechisch-Katholische Kirche repräsentiert werden, die Deutschen verschiedener Herkunft (Sachsen, Schwaben, Zipsers), die evangelisch-lutherisch und römisch-katholisch sind, die *Ungarn,* die reformiert, evangelisch-lutherisch oder römisch-katholisch sind; die Armenier, die Slowaken, die Roma, die Juden usw. Die Geschichte Siebenbürgens ist auch sehr vielschichtig, in dem Sinne, dass dieses Land zu verschiedenen Staaten und Reichen gehörte und für eine gewisse Zeit als unabhängiger Staat existierte. Seit 1918 ist es Teil Rumäniens. Siebenbürgen ist also tatsächlich eine besondere Provinz, deren reiche Geschichte einem *Healing of Memories*-Projekt viel bietet, aber ein solches Projekt auch braucht.

(b) Da das erste *Healing of Memories*-Projekt in Südafrika und das erste europäische Projekt in Nordirland initiiert wurden, war es wichtig klar zu stellen, dass die Situation in Rumänien mit der in Südafrika oder Nordirland nicht zu vergleichen ist. Bei uns gab es und gibt es keinen Rassismus oder ein großes Konfliktpotenzial. Über dieses Projekt wollte sich Rumänien als ein Brückenland zwischen West- und Osteuropa profilieren und zugleich zu einem Vorbild für Toleranz und gegenseitige Akzeptanz der Kulturen, Religionen und Völker werden. Man sollte dadurch etwas über unsere Toleranz lernen. Es gibt viele Beispiele, dass Rumänien in der Geschichte häufig Zufluchtsort für religiös verfolgte Gruppen war. Als die Unitarier überall in Europa verfolgt wurden, wurde ihre Konfession in Siebenbürgen rechtlich anerkannt. Die Altgläubigen Orthodoxen, die in Russland verfolgt waren, haben in Moldau Gleichbehandlung genossen.

(c) Nicht zuletzt war für die Orthodoxe Kirche in Rumänien wichtig, dass dieses Projekt kein Raum zum Ausdruck von Frustration wird, sondern ein Ort, an dem alle Beteiligten über die gemeinsame Vergangenheit, aber vor allem über die gemeinsame Zukunft sprechen können.

(d) Obwohl *Healing of Memories* für Rumänien und seine Nachbarn vorgedacht wurde, ist es hauptsächlich von westlichen Partnern finanziert worden. GEKE, KEK, später ÖRK, Gustav-Adolf-Werk, Kirchen helfen Kirchen, verschiedene Landeskirchen aus Deutschland (besonders Württemberg, Baden und Bayern) oder *otto per mille* (Mandatssteuer) blieben die wichtigsten Sponsoren dieses Projektes. Man muss noch erwähnen, dass das rumänische Staatssekretariat für religiöse Angelegenheiten sich finanziell an einigen Tagungen beteiligt hat, da die Bedeutung der Tagungen für die Kirchen und die rumänische Gesellschaft offensichtlich war.

3. *Versuch einer Auswertung des Projektes Healing of Memories in Rumänien*

Die kurze Geschichte der Entstehung, Entwicklung und der aktuellen Situation des Projektes *Healing of Memories* in Rumänien ermöglicht eine vorläufige Auswertung dieses Projektes. Ich gebe diese Auswertung hier in Kurzform wieder:

- Die Recherche der Geschichte verschiedener Regionen, Konfessionen und Ethnien, die im heutigen Rumänien oder in historischen Provinzen, die auf verschiedene Nachbarn Rumäniens verteilt sind, leben oder gelebt haben, hat neue Impulse zur historischen Forschung gegeben.
- Die verwendete Methodik der Recherche ist bedeutungsvoll und folgte Schritten, die für die Beteiligten nachvollziehbar waren: zuerst wurde die Geschichte jeder Konfession von eigenen Vertretern vorgestellt; danach wurden die Beziehungen zwischen verschiedenen Konfessionen dargestellt und letztlich wurden Recherchen über Konfessionen vorgestellt, die von Vertretern anderer Konfessionen erbracht wurden.
- Die Tatsache, dass die Ergebnisse der Konferenzen, Tagungen und Diskussionen in den verschiedenen Sprachen Rumäniens aber auch in internationalen Sprachen veröffentlicht wurden, ermöglichte weiten Kreisen von Interessierten Zugang zu diesen;
- *Healing of Memories* in Rumänien hat nicht nur eine ökumenische Dimension, sondern ist auch für den interreligiösen Dialog und die interreligöse Zusammenarbeit sowie für die Gesellschaft und Entwicklung des Landes von großer Bedeutung. Man kann eine Entwicklung innerhalb des Projektes sehen: es wurde von historischen Kirchen initiiert und allmählich haben sich auch Freikirchen daran beteiligt, wie etwa die Baptisten und die Pfingstler; es hat als eine christliche Initiative angefangen, später beteiligten sich auch Juden und Muslime;
- Das Projekt *Healing of Memories* in Rumänien versuchte, zugleich seine eigene Erfahrung zu „exportieren" aber auch von ähnlichen Projekten zu lernen;
- Die Entwicklung des Projektes von der rein historischen Forschung zur Implementierung einiger sozialer Entwicklungsprojekte sollte nicht als eine Abkehr vom ursprünglichen Zweck des Projektes, sondern als ein Versuch, den Bedürfnissen des Landes und der Region zu begegnen, gesehen werden.

In der Zukunft sollte die Stiftung versuchen, neue Herausforderungen, die in direkter Verbindung mit Versöhnungsarbeit stehen, anzunehmen. Diese neuen Herausforderungen sind: die Reintegration der rumänischen Mitbürgerinnen und Mitbürger, die mehrere Jahre im Ausland lebten und nach Rumänien zurückgekommen sind; sowie die Integration von Ausländern, die in Rumänien leben und kompakte Gemeinden bilden, wie etwa Chinesen, Iraner oder Philippiner.

„Restaurative Gerechtigkeit“ als Ermöglichung von Versöhnung – in den Transformationsgesellschaften der ehemaligen DDR und Argentiniens



Bente Petersen[1]

Einleitung

„Keine Zukunft ohne Versöhnung“, so lautet eine These des bekannten südafrikanischen Friedensnobelträgers Desmond Tutu, der in seinem gleichnamigen Buch zu einer Politik der Versöhnung aufruft und gleichzeitig vor einer Kultur des Vergessens warnt.[2] Bürger postautoritärer Gesellschaften sind vor ein fast unlösbares Dilemma gestellt: Auf welche Weise kann und soll geschehenes Unrecht aufgearbeitet werden? Südafrika setzte in seiner Aufarbeitungsstrategie den Schwerpunkt auf Wahrheit und Versöhnung. Doch dieser bis dahin einmalige Weg der Aufarbeitung birgt das große Problem der Amnestie für die Täter. Aber auch eine juristische Strafverfolgung würde den Ansprüchen einer fairen Aufarbeitung kaum gerecht, denn eine grundlegende Frage in der Aufarbeitungsdebatte von Transformationsgesellschaften ist ja, inwieweit *den Opfern* eines Regimes Gerechtigkeit widerfahren kann. „Wir wollten Gerechtigkeit und bekamen den Rechtsstaat“,[3] klagte Bärbel Bohley, um ihrem Ärger über die einseitige

1 Bente Petersen ist Studentin der Ev. Theologie an der Universität Hamburg. Der vorliegende Beitrag fasst Ergebnisse ihrer Examensarbeit zusammen, deren Erarbeitung sich aus einem Studienjahr in Argentinien sowie Hauptseminaren zu Fragen der Versöhnung an der „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen“ im Fachbereich Ev. Theologie ergab.

2 Vgl. *Desmond Tutu:* Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf 2001.

3 *Spiegel Online* (2010): Zitate von Bärbel Bohley, Internetauftritt: www.spiegel.de/fotostrecke/zitate-von-baerbel-bohley-wir-wollten-gerechtigkeit-fotostrecke-59251-3.html (aufgerufen am 17.02.2014).

juristische Aufarbeitung des DDR-Unrechts Luft zu machen. Ihre Kritik zielt dabei vor allem darauf, dass eine rein juristische Aufarbeitung kein menschliches Leid wiedergutmachen könne. Im Blick auf diese Kritik gilt es – im Lichte der christlichen Theologie – zu erörtern, in welchem Rahmen Versöhnung überhaupt stattfinden kann, wenn sie doch in einem erzwungenen juristischen Verfahren weder Wert noch Gültigkeit besitzt.

Der folgende Beitrag wird sich am Beispiel von Argentinien und der ehemaligen DDR der Frage widmen, wie ein Versöhnungsverständnis aus christlicher Perspektive aussehen kann und ob dieses mittels des Ansatzes der „restaurativen Gerechtigkeit" auf die staatliche Ebene übertragen werden kann. Daraus ergibt sich auch der Aufbau: Zunächst wird (1.) der Kontext der Beispielstaaten wahrgenommen und es werden jeweilige wichtige Probleme benannt, die eine Versöhnung innerhalb der Bevölkerung behindern; (2.) soll anhand der Ethik Dietrich Bonhoeffers und des Ansatzes der Befreiungstheologin Elsa Tamez ein theologisches Versöhnungsverständnis aufgezeigt werden, um schließlich (3.) die Frage zu stellen, inwieweit restaurative Gerechtigkeit die Umsetzung eines solchen Versöhnungsverständnisses gewährleisten könnte.

1. Beispiele für Transformationsgesellschaften: Die ehemalige DDR und Argentinien

Die Art der Aufarbeitung geschehenen Unrechts ist maßgeblich mit einem gelingenden Transformationsprozess verbunden. Erst wenn die Opfer des überwundenen Regimes Vertrauen in die neu konstituierte Regierungsform gefasst haben, ist ein Weg zur Neugestaltung und Versöhnung möglich.

a) Unter der SED-Regierung der DDR wurden etwa 250.000 Bürger inhaftiert, 3 Mio. Menschen flohen, 137 von ihnen wurden Opfer der Grenz- und Mauerschützen und fanden den Tod.[4] Es gilt festzuhalten, dass sich die Diktatur in den 40 Jahren ihres Bestehens durchaus verschiedener Arten der Repression bediente, die im Stasi-Jargon als „harte" bzw. „weiche Zersetzungsmaßnahmen" benannt wurden. Zurückgeblieben ist eine Gesell-

[4] *Bundesregierung* (2008): Bericht der Bundesregierung zum Stand der SED-Diktatur, Internetauftritt: www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/BKM/2013-01-08-bericht-aufarbeitung-sed-diktatur.pdf?__blob=publicationFile (aufgerufen am 17.02.2014), 19.

schaft, in der die Bürger nicht nur Angehörige verloren haben, sondern aufgrund des Erlebten psychisch erkrankt sind und an dem Versuch, sich eine neue Existenz aufzubauen, scheitern. Fatal ist dabei, dass die meisten von ihnen durch die damalige „Ausnutzung von Vertrauensverhältnissen einschließlich der Instrumentalisierung von engsten Angehörigen der Opfer, ihrer Familien und ihres Freundeskreises“[5] unfähig geworden sind, überhaupt noch einem Menschen zu vertrauen. Laut Thomas Hoppe ist das hier beschriebene Unrecht „kaum oder gar nicht justiziabel“.[6] Von staatlicher Seite aus werden im Hinblick auf diese sehr komplexe Ausgangslage unterschiedlichste Aufarbeitungsstrategien angewendet, um die Grundlagen für einen Versöhnungsprozess zu schaffen: So wurde etwa durch die Enquetekommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ und dem Stasi-Unterlagen-Gesetz (StUG) eine „Aufklärung der Wahrheit durch Wahrheitskommissionen“ angestrebt. Daneben wurden auch rechtliche Strafverfolgungen veranlasst und finanzielle und
emotionale Rehabilitierung für die Opfer angeboten. Doch trotz des sehr vielschichtig angelegten Aufarbeitungsverfahrens, konnte eine innergesellschaftliche Versöhnung und eine damit verbundene Möglichkeit zu einem wirklichen Neuanfang nicht überzeugend vollzogen werden.

b) Die Periode der Militärdiktatur Argentiniens in der Zeit von 1976 bis 1983 ist vor allem durch das „Verschwinden“ von tausenden, zum Großteil junger Menschen, den sogenannten *Desaparecidos,* bekannt geworden. Die Militärführung verfolgte eine konsequente Ausschaltung der eigenen Bevölkerung; eine klare Systematik war dabei allerdings nicht zu erkennen. Nach aktuellen Zahlen sind in dieser Zeit rund 30.000 *Desaparecidos* zu Tode gekommen, 500.000 Fälle von Exilanten sind dokumentiert.[7] Die Vergangenheitsbewältigung begann unmittelbar nach dem Kollaps der Junta mit der Etablierung der demokratischen Regierung unter Raúl Alfonsín, der eine nationale Kommission zur Aufarbeitung (*Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*) einsetzte und die Strafver-

5 *Thomas Hoppe:* Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – Eine sozialethische Perspektive; in: *Michael Bongardt* und *Ralf K. Wüstenberg* (Hg.): Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, Göttingen 2010, 41.

6 Ebd., 43.

7 Zahlen nach CONADEP (*Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*), Internetauftritt: www.desaparecidos.org/arg/conadep/nuncamas/nuncamas.html (aufgerufen am 17.02.2014).

folgung der Täter veranlasste. Doch sowohl die finanzielle und bürokratische Last der Strafverfolgungen als auch die fast unveränderte Macht der Militärs brachten Alfonsín von seinem Plan einer flächendeckenden Aufarbeitung ab und ließen ihn 1986 das *Ley del Punto Final* unterzeichnen: Die Strafverfolgung wurde durch eine Generalamnestie aufgehoben.[8] Die Angst vor Verfolgung und Willkür musste sich demnach zwangsläufig mit der Erkenntnis fortsetzen, dass auch die neu gewählte Regierung nicht stark genug war, den Tätern ihre rechtmäßige Strafe zukommen zu lassen. Die Verstrickungen von Teilen der Bevölkerung und vor allem der Polizei in die Machenschaften der Junta schaffen bis heute eine allgemeine Atmosphäre des Misstrauens. Die Opfer haben also einerseits unter den Folgen des geschehenen Unrechts und der anhaltenden Ungewissheit über das Schicksal ihrer Angehörigen, andererseits unter einem nachhaltig enttäuschten Vertrauen zu leiden.

Obwohl Strategie und Wirkung der Aufarbeitungsprozesse in beiden Beispielstaaten sehr verschieden sind, ergibt sich die Gemeinsamkeit, dass das „Menschen mögliche Maß an Gerechtigkeit“[9] noch lange nicht erreicht ist. Das liegt zu einem großen Teil auch an der völligen Vernachlässigung eines Täter-Opfer-Ausgleichs, denn „befreien würde erst Versöhnung. Aber wie ist sie möglich?“[10]

2. *Versöhnung theologisch denken: Die Spannung zwischen der allgemeinen Sündenvergebung und dem primären Recht der Opfer zur Vergebung*

Paulus beschreibt im 2. Korintherbrief Gottes Versöhnungshandeln am Menschen. Die Schuld, die Versöhnung notwendig macht, wird in einer Kollektivschuld der Welt bzw. der Menschen verkörpert. Nun aber, in einer vorauslaufenden Vergebungshaltung, versöhnt Gott die Welt mit sich selbst, ohne dem Menschen diese Sünde anzurechnen. „Christus übernimmt unsere Sünder-Identität (Gal 3,13) und bestimmt sie so neu (2 Kor 5,17). Gottes Gerechtigkeit ist die Gegenwirklichkeit zur Sünde“ (Gerhard

8 Erst 2005 wurde das Amnestiegesetz unter Néstor Kirchner annulliert und ein Weg zur erneuten Aufarbeitung frei gemacht.

9 *Bongardt/Wüstenberg,* Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, a. a. O., 9.

10 Ebd.

11 *Gerhard Sauter* (Hg.): „Versöhnung“ als Thema der Theologie, Gütersloh 1997, 32.

Sauter).[11] Getauscht wird also „die Gottesfeindschaft der Menschen gegen die neue Friedensrelation" (Ralf Wüstenberg).[12] Eine schlichte Übertragung des paulinischen Versöhnungsgedankens auf den politischen Bereich ist allerdings nicht ohne Weiteres möglich: Zunächst gilt es zu fragen, ob Versöhnung ohne ein aufrichtiges Reuebekenntnis von Seiten der Täter denkbar ist.[13] Es ist nach einer Definition von Schuld und der Praxis der Vergebung zu fragen: Der Gedanke einer kollektiven Schuld der Menschheit relativiert womöglich die individuelle Schuld der Einzelnen und verzerrt damit den Schuldbegriff in Allgemeinplätze.[14] Ferner übergeht eine „Vergebung von oben",[15] die das paulinische Modell impliziert, das Recht der Verletzten, über eine mögliche Vergebung selbst zu bestimmen. Dorothee Sölle kritisiert, dass diese fremde Vergebung eine „sublime Verachtung von Menschen" darstelle, „denen auch noch das minimale Recht, selber zu vergeben, was ihnen angetan wurde, genommen wird".[16] Folglich wäre für eine Versöhnung – auch auf politischer Ebene – das Eingeständnis der Schuld von Seiten der Täter zwingend nötig. Dabei dürfen zwar die Motive des Täters nicht untergehen, vor allem muss aber das Leid des Opfers Gehör finden. Eine „Vergebung von oben", die im Kontext politischer Aufarbeitung durch das staatliche Rechtssystem ausgesprochen würde, kann die Vergebung durch die Opfer nicht ersetzen.

Dietrich Bonhoeffer und Elsa Tamez haben sich theologisch ganz unterschiedlich mit dem Phänomen der Versöhnung auseinandergesetzt, wobei die theologische und die politische Dimension stets zusammen betrachtet werden. Diese Ansätze sollen hier nun dargestellt und kritisch gewürdigt werden.

12 *Ralf K. Wüstenberg:* Politische Versöhnung in theologischer Perspektive. Zur Aufarbeitung von Vergangenheit in Südafrika und Deutschland; in: Evangelische Kommentare 69 (2009), 352.

13 In der Kirchengeschichte wird deutlich, dass die Bußpraxis eines der wichtigsten Elemente zur Vergebung der Sünde ist. Eine vorauslaufende Vergebung wird also auch von der Kirche nicht gewährt.

14 „Die konkrete Sünde als todbringende Sünde (Verelendung, Folter, Mord) wird hinter dieser Verallgemeinerung unsichtbar. [...] Wenn man im konkreten Fall der Folter weiterdenkt, heißt dies, daß die Opfer zu Tätern werden, weil ja auch sie Sünder sind"; *Ludger Weckel:* Menschenrechtsverletzung und Versöhnung. Zum Gebrauch des Versöhnungsbegriffs in Kirche und Theologie; in: Straflosigkeit, Gerechtigkeit, Vergebung. Christliche Wege zur Versöhnung? Internationales Seminar der FI.ACAT. Internationale Föderation der Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter, Münster 7.?11. Juni 1995, St. Ottilien 1996, 130.

15 *Dorothee Sölle:* Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1982, 104.

16 Ebd.

a) Dietrich Bonhoeffer: Die neue Wirklichkeit als Wiederherstellung von Beziehungen in Christus

Die Ethik Bonhoeffers ist geprägt von der Beschreibung eines innerweltlichen Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch und dem damit verbundenen Aufruf zur Verantwortung. Bonhoeffer versteht die vorauslaufende Versöhnung Gottes mit der Welt als Grundlage allen Seins und Handelns. Das Versöhnungsgeschehen besteht in der Vereinigung Gottes mit der Menschheit durch Christus und der damit verbundenen Überwindung gegensätzlicher Wirklichkeiten. Die Unterscheidung von Gott und Welt wird also in einem dialektischen Prozess durch den Mittler Christus aufgehoben. Denn „im Leibe Jesu Christi ist Gott mit der Menschheit vereint, ist die ganze Menschheit von Gott angenommen".[17] Diese Vereinigung kann als eine „polemische Einheit"[18] bezeichnet werden, da sie den Unterschied von Gott und Mensch nicht aufhebt, schließlich bleibt Gott Subjekt des Handelns.[19] Ausgehend von der universalen Versöhnung gibt es nur eine letzte Wirklichkeit, die Gott ist. Gott, der von Bonhoeffer als Ursprung alles Guten verstanden wird, muss für den Menschen Ausgangspunkt aller Fragestellungen nach dem Guten sein, denn „was sollte ein Gutsein des Menschen und der Welt ohne Gott für eine Bedeutung haben?".

Bonhoeffer wehrt sich damit gegen ein rein abstraktes Verständnis von Gott, das ihn als eine von der Welt losgelöste Größe interpretiert. Durch die Menschwerdung Jesu Christi ist der Mensch nun dazu befähigt, Gott als konkrete Größe in seinem Leben wahrzunehmen. Die Akzentuierung des Diesseits verleiht Bonhoeffers Theologie größte Aktualität. Hierin liegt die Begründung der Notwendigkeit, dass der Christ sich in der Welt durch tätiges Handeln ausweist. Diese Tätigkeit entspringt nicht einem Müssen, sondern ist Konsequenz der Wirklichkeit in Christus, die durch das „Kreuz der Versöhnung"[20] vermittelt ist. „Das Kreuz der Versöhnung ist die Befreiung zum Leben vor Gott mitten in der gottlosen Welt, es ist die Befreiung

17 *Dietrich Bonhoeffer:* Ethik, hg. v. *Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil* und *Clifford Green*, Gütersloh ^{3}2010, 53.

18 Ebd., 45.

19 Vgl. *Hans V. Mikkelsen* (1995): „Nur der leidende Gott kann helfen". Dietrich Bonhoeffers Verhältnisdenken, Internetauftritt: http://home.online.no/~boethius/bonhoef.htm#3.1 (aufgerufen am 17.02.2014).

20 *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik, a. a. O., 404.

21 Ebd.

zum Leben in echter Weltlichkeit."[21] In dieser echten Weltlichkeit werden die vergeblichen Versuche des Menschen, sich selbst zu vergöttlichen, unwichtig, da die „Konflikte zwischen ‚Christlichem' und ‚Weltlichem' überwunden"[22] sind. Die Befreiung besteht im Erkennen der eigenen Begrenztheit und Unvollkommenheit. Hans Mikkelsen erklärt, dass „die Welt gerade in der Begrenzung, die sie durch das Verhältnis zu Gott erfährt, dazu befreit wird, Welt zu sein. Sie wird davon befreit, sich selbst zu etwas Anderem, etwas Größerem zu erheben als sie selbst ist".[23]

Bezeichnend für Ethik und Theologieverständnis Bonhoeffers ist die Auffassung der Einheit des Ganzen: So verwirft er die Unterscheidung von Person und Werk und kommt zu dem Schluss, dass „das Gute [...] nach dem Ganzen [verlangt], nicht nur nach der ganzen Gesinnung, sondern auch nach dem ganzen Werk".[24] In der Frage nach der Einheit von Gott und Welt eröffnet sich auch die Frage nach Versöhnung, denn wo Gott und die Welt im Einklang gedacht werden, da sind Gott und Welt versöhnt. „Wo andererseits das Christliche als selbständiger Bezirk auftritt, dort weigert man der Welt die Gemeinschaft, die Gott in Jesus Christus mit ihr eingegangen ist."[25] Die Kirche hat bei Bonhoeffer die Funktion der Versöhnungsmittlerin. Durch sie soll Gottes Botschaft der Versöhnung konkrete Wirklichkeit in der Welt werden. Dabei rückt sein ekklesiologisches Verständnis allerdings von einem traditionellen Bild der Kirche ab. Er distanziert sich von dem allein räumlichen Verständnis der Kirche als „Kultverein"[26] und erklärt sie zu dem Ort, „wo bezeugt und ernst genommen wird, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat".[27] Ferner sei sie der Ort, an dem die Gläubigen ihre Schuld durch Christi Gnade erkennen. Die eine Wirklichkeit Gottes verbiete ihr den Rückzug in eine eigene Wirklichkeit. Erst durch ihren Bezug auf alle Menschen und die Konzentration auf Zeugnis und Dienst der Versöhnung sei sie Kirche Gottes in der Welt. Die Kirche, die als Gemeinschaft der Gläubigen in der Nachfolge Christi stehe, müsse in zwei Dimensionen betrachtet werden: Der Dimension der Christusgegenwart als Selbstzwecklichkeit und dem Ort des Dienstes als Funk-

22 Ebd.
23 *Hans V. Mikkelsen,* „Nur der leidende Gott kann helfen", a. a. O.
24 *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik, a. a. O., 37.
25 Ebd., 46.
26 Ebd., 49.
27 Ebd., 46.
28 *Gunter M. Prüller-Jagenteufer:* Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoffers, Münster 2004, 174.

tionalität.[28] In diesen zwei Dimensionen erklärt sich das von Bonhoeffer geprägte *pro nobis* und *pro aliis:* Aus der Gegenwart Jesu Christi schöpft die Gemeinschaft der Gläubigen die Kraft, für andere da zu sein.[29] Die Kirche bestehe in einem Widerspruchsverhältnis zwischen der sündigen Welt und dem Reich Gottes, das aber durch Christus versöhnt wird. Durch dieses Verhältnis wird gleichzeitig die Diesseitigkeit der Kirche betont: Der Ort der Kirche „liegt nicht irgendwo jenseits der Wirklichkeit im Reiche der Ideen, sondern er liegt mitten in der Geschichte als göttliches Wunder, er liegt in Jesus Christus, dem Weltversöhner".[30] Bonhoeffer versteht unter der Kirche also die Wirklichkeit des lebendigen Christus in der Welt und nicht die bloße Verwirklichung christlicher Ideale.[31]

Gemäß der Auffassung des *pro aliis* und ihrer Diesseitigkeit hat Kirche in der Nachfolge drei Aufgaben gegenüber dem Staat: 1. „Die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns", 2. „Der Dienst an dem Opfer des Staatshandelns" und 3. „Nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen".[32] Die Kirche sei also der Ort, wo die Gemeinschaft der Gläubigen ihre Schuld erkenne. Das Schuldbekenntnis sei durch Jesus Christus möglich und betreffe den ganzen Menschen. Auch hier wird Bonhoeffers Konzept des Ganzen deutlich, denn die Vollständigkeit des Opfers Christi verlangt auch das vollständige Schuldbekenntnis des Menschen. In diesem Bekenntnis „fällt die ganze Schuld auf die Kirche, auf die Christen und indem sie hier nicht geleugnet, sondern bekannt wird, tut sich die Möglichkeit der Vergebung auf".[33] Das Schuldeingeständnis ist für Bonhoeffer demnach maßgeblich für eine Vergebung. Mit dieser Auffassung stellt er sich gegen eine „billige Gnade",[34] die das Wesen der Kirche verraten würde, denn: „In dieser Kirche findet die Welt billige Bedeckung ihrer Sünden, die sie nicht bereut und von denen frei zu werden sie erst recht nicht wünscht. Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes

29 Ebd., 175.
30 *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik, a. a. O., 68.
31 Ebd.
32 *Dietrich Bonhoeffer:* Die Kirche vor der Judenfrage (1933); in: *Ders.:* Gesammelte Schriften, hg. v. *Eberhard Bethge.* Band 2. Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933?1943, München 1959, 48.
33 *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik, a. a. O., 127.
34 *Dietrich Bonhoeffer:* Nachfolge, hg. v. *Martin Kuske* und *Ilse Tödt,* DBW, Band 4, Gütersloh 1998, 29.
35 Ebd.

Gottes, Leugnung der Menschwerdung des Wortes Gottes."[35] Eine teure Gnade widerfahre dem Menschen erst in der Nachfolge Jesu Christi. – Hier wäre u. a. zu fragen, ob Gnade Voraussetzungen fordern kann oder ob die Gnade erst durch ihre Voraussetzungslosigkeit zu einer solchen wird.

Bonhoeffer fordert damit einen konsequenten Blick auf das eigene Versagen. Er verurteilt eine „moralische Degradierung",[36] die die eigene Schuld im Vergleich mit anderen leichter erscheinen lässt. Denn erst in der Verleugnung der eigenen Schuld mache man sich vor Christus schuldig.[37] Eine im Voraus ausgesprochene Vergebung würde von Bonhoeffer nicht als authentisch geachtet werden. Es bedürfe eines kompletten Bruchs mit dem eigenen schuldigen Leben, um auf einen Neuanfang zu hoffen.[38]

Was für den einzelnen Menschen gilt, kann aber nicht ohne Weiteres auf den Staat übertragen werden. Eine schuldig gewordene Gesellschaft hat nur die Möglichkeit, in einem allmählichen Heilungsprozess gesund zu werden. Die Kontinuität der Geschichte mache ein Vergessen der Schuld unmöglich. Es sei allein eine „Vernarbung der Schuld"[39] möglich, sofern keine neue Schuld auf sich geladen wird. In diesem Prozess müssen die Schuldigen ihrer Schuld überführt werden.[40] Bonhoeffer unterscheidet also zwischen einer kollektiven Schuld in der Sünde Adams und einer spezifischen, individuellen Schuld der Menschen. Der Mensch müsse diese Schuld durch Christus erkennen und um Vergebung bitten. Bonhoeffer ist sich darüber im Klaren, dass die wenigsten Menschen zu diesem Schritt bereit sind, und fordert eine gerichtliche Überführung der nicht-reuigen Täter. Er macht ferner darauf aufmerksam, dass „jede Illusion, Geschehenes durch Strafaktionen ungeschehen machen zu können, fallen gelassen [werden muss] und daß der Kirche Jesu Christi als Ursprung aller Vergebung, Rechtfertigung, Erneuerung Raum gegeben wird unter den Völkern".[41] Bonhoeffer unterstreicht in seinem Konzept also die Bedeutung von Beziehungen, wenn der Mensch sich erst in der Beziehung zu Christus seiner eigenen Wirklichkeit bewusst wird. Gott ist derjenige, der durch das Kreuz an diese Beziehung erinnert und sie durch Christus wiederherstellt. Eine solche Wiederherstellung von Beziehungen wird auch von der Kirche gefordert. Das Schuldeingeständnis jedes Einzelnen eröffnet also den Weg

36 *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik, a. a. O., 132.
37 Ebd.
38 Ebd., 134.
39 *Dietrich Bonhoeffer,* Ethik, a. a. O., 132.
40 Ebd., 136.
41 Ebd.

zur Realisierung einer versöhnten Gemeinschaft.

b) Elsa Tamez: Rechtfertigung in Christus – aus Sicht der Opfer – als Ermöglichung zum Leben für alle

Die Befreiungstheologie galt den führenden Widerständlern der Evangelischen Kirche am Rio de la Plata (*Iglesia Evangélica del Río de la Plata*, IERP) als Grundlage im Kampf gegen die Diktatur unter Videla in Argentinien. Vor allem die befreiungstheologischen Ansätze der „ersten Generation" zeichnen sich durch eine dualistische Weltsicht aus. Das Potential dieser Theologie liegt ja gerade in der Aufdeckung von Missständen und dem Aufschrei der Unterdrückten. Wie aber kann Versöhnung möglich werden, wenn die Welt in „Arm" und „Reich" und in „Opfer" und „Täter" eingeteilt wird?

Elsa Tamez deutet darum das Versöhnungsgeschehen im Hinblick auf die paulinische Rechtfertigungslehre neu und stellt es in den aktuellen Kontext der lateinamerikanischen Wirklichkeit: Die kollektive Sünde im christlichen Gebrauch trage zu einer Verallgemeinerung der Schuld bei und rücke die Bedeutung der individuellen Schuld in den Hintergrund. Dabei identifiziere sich die untere, sehr gläubige Bevölkerungsschicht mit dieser kollektiven Schuld und rücke in ihrer Selbstwahrnehmung in die Rolle der Schuldigen. Diese Bevölkerungsgruppe unterscheide dann oft nicht mehr „zwischen Sünde und strafrechtlich zu ahnender Schuld".[42] So schreibt Tamez: „Die Armen, die mit ihren Sünden an die Vergehen der Machtinhaber heute nicht einmal von weitem herankommen, gestehen [...] ihre Verfehlungen ein. Und die Ungerechtigkeit springt noch mehr ins Auge, wenn man sehen muß, daß gerade sie ständig daran erinnert werden, Sünder zu sein."[43] Sie plädiert daher für eine Ansiedlung der Rechtfertigungslehre in einen konkreten Kontext und wehrt sich gegen einen „konfusen Gebrauch"[44] der Lehre. Nur in der Verortung von Rechtfertigung in der Geschichte kann dann auch Versöhnung stattfinden. Das impliziere, Rechtfertigung nicht auf ein Versöhntsein mit Gott zu verkürzen, sondern diese Versöhnung auf eine zwischenmenschlich geschichtliche Ebene zu heben.

42 *Wolfgang Huber:* Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ^{3}2006, 390.

43 *Elsa Tamez:* Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998, 12.

44 Ebd.

Bonhoeffer und Tamez stimmen in der Forderung überein, die Aktualität des Versöhnungsangebots Gottes zu erkennen. Dabei fordern beide die Betrachtung des ganzen Menschen und machen auf einen oft falschen Gebrauch der Trennung von Person und Werk aufmerksam. Versteht man die Rechtfertigung aus Glauben als Ermöglichung zur Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, so muss sie von der Situation der Opfer ausgehen.[45] Voraussetzung für eine Versöhnung ist zunächst die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen. Unrecht wird ja erst dadurch ermöglicht, dass Täter die Menschenwürde ihrer Opfer missachten. Auch ganze Systeme drängen viele Menschen an den Rand der Gesellschaft und verwehren ihnen ihre Menschenrechte. Diese Umstände führen dazu, dass sich Unterdrückte und Ausgegrenzte als „Nicht-Menschen"[46] erfahren und sich durch ihr „Nicht-Sein"[47] definieren. „Die Rede von der Rechtfertigung aus Glauben muß auf die Ermöglichung von Leben abzielen – darauf, daß alle wirklich leben können."[48]

Konkret verstanden muss die theologisch postulierte Gottesebenbildlichkeit des Menschen in praktische Politik umgesetzt werden. Doch nicht nur die Opfer werden auf diese Weise in ihrem Menschsein wahrgenommen, sondern auch die Täter vor der Entmenschlichung bewahrt: Denn „die Mächtigen in vielen Ländern mit diktatorischen [...] Regimen praktizieren eine dermaßen irrationale Repression und Unterdrückung, daß sie sich auch selbst ihres Menschseins total begeben".[49] Rechtfertigung, die sich als Ermöglichung zum Leben versteht, ist für beide Seiten heilend und ebnet den Weg für Versöhnung. Aber die Wirklichkeit scheine eher „wie eine – spiegelverkehrte – theologische Parodie auf die Lehre von der unverdienten Rechtfertigung: Rechtfertigung aufgrund von Verdiensten".[50] Heil ist nur durch Verdienste zu erlangen und schließt einen Großteil der Bevölkerung aus, „denn das System kennt nicht die Dimension von Gnade und Glauben".[51]

Dieses „System des Todes" muss durch die permanente Vergewisserung der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen durchbrochen werden und

45 Ebd., 38.
46 Ebd., 42.
47 Ebd.
48 Ebd., 47.
49 Ebd., 49.
50 Ebd., 187.
51 Ebd.

zwar durch die Berufung auf das eigene Menschsein. Konkret definiert Tamez vier grundlegende Aspekte der paulinischen Rechtfertigungslehre, die auf die lateinamerikanische Wirklichkeit übertragen werden sollen. Alle Punkte können als logische Konsequenz davon verstanden werden, dass Rechtfertigung auf die Ermöglichung von Leben abzielt. 1. Integration der zuvor Ausgeschlossenen in das Volk Gottes, 2. Erkenntnis des Fehlens wahrer Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis, 3. Verkündigung, dass Gottes Gerechtigkeit allen gilt, 4. Widerstand gegen die ungerechte Welt.[52] Diese Punkte wirken ineinander und können nicht voneinander getrennt werden: Die Erkenntnis der Abwesenheit von Gerechtigkeit führt beim gerechtfertigten Menschen zu dem Willen, diese Umstände zu ändern, um Leben zu ermöglichen. Die Integration Ausgeschlossener ist logische Konsequenz der Botschaft des Evangeliums und ein unerlässlicher Schritt zur Schaffung von Gerechtigkeit. Dabei ist der Widerstand gegen die bestehende ungerechte Welt nicht zu umgehen.

Tamez' Theorie zeichnet sich durch ihre anthropologische Zentrierung aus: Durch die Anerkennung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird die Verbindung zu Gott möglich. Die Armen erkennen sich nicht mehr als Nicht-Menschen, sondern als von Gott erwählte Kinder. Diese Anerkennung ist durch den menschgewordenen, leidenden Gott möglich geworden. Gleichzeitig ermöglicht der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit eine Begegnung aller Menschen auf Augenhöhe: In dieser Theorie gibt es keine „Nicht-Menschen" mehr, sondern nur noch Gottes Ebenbilder. Versöhnung wird schließlich durch die Begegnung von Opfern und Tätern auf Augenhöhe ermöglicht.

Der Ansatz von Tamez ist im besten Sinne eine Utopie zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Dabei zielt er auf eine Vermenschlichung des Systems, indem er die gegenseitige Anerkennung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zur Grundlage der Politik macht. Ausgehend von dem gerechtfertigten Menschen, der Gottes Gnade empfangen hat, zeichnet er eine Welt der Versöhnung und Solidarität.

Es bleibt nach der Universalität des Ansatzes zu fragen: Kann die geforderte Vergebung und die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde beispielsweise auch auf die Situation Deutschlands nach 1989 übertragen werden? Die biblische Praxis der Versöhnung fungiert m. E. als wichtige Botschaft eines idealen Versöhnungsgeschehens. Aber es bedarf Regeln,

52 Vgl. *Elsa Tamez,* Gegen die Verurteilung zum Tod, a. a. O., 177?183.

diese Versöhnung auch in einem rechtlichen Rahmen umzusetzen. Im christlichen Sinne ist also nach einem Instrument zu fragen, das die christlichen Werte wie Gnade, Vergebung und (Feindes-)Liebe impliziert und diese in einem gesetzlichen Rahmen verankert. Hierzu bietet sich das Modell der restaurativen Gerechtigkeit an.

3. *Der Ansatz der restaurativen Gerechtigkeit: Die vorrangige Frage nach Bedürfnissen und Verantwortlichkeiten*

Die restaurative Gerechtigkeit wird als ergänzendes Modell zum bestehenden, *retributiv* ausgerichteten Rechtssystem verstanden. Im Mittelpunkt stehen hier die Betroffenen einer Straftat selbst, ihre Beziehungen zueinander und ihre Bedürfnisse. Begreift man Gerechtigkeit als Weg, den *schalom* Gottes in der Welt Wirklichkeit werden zu lassen und darum die Beziehungen der Menschen untereinander in den Vordergrund zu stellen, so stößt der Ansatz der retributiven Gerechtigkeit schnell an seine Grenzen: In der ausgleichenden Gerechtigkeit wird das Ausmaß der Schuld bestimmt, um eine dem Verbrechen angemessene Strafe verhängen zu können. Nach Wolfgang Huber hat „die Strafe [...] nach dieser Auffassung keinen außerhalb ihrer liegenden Zweck. Sie dient allein der Verwirklichung einer Idee: der Gerechtigkeit".[53] Solange die Gerechtigkeit aber eine Idee bleibt, hat sie keine praktische Funktion und übergeht wichtige menschliche Bedürfnisse.

Auch Howard Zehr beschreibt die retributive Gerechtigkeit als Wurzel gescheiterter Versöhnungsversuche: Wenn ein Verbrechen primär darin besteht, dass Gesetze gebrochen wurden, ist der Staat das Opfer dieses Verbrechens. Damit werden die Opfer einer Unrechtstat nahezu gänzlich aus dem Prozess ausgeschlossen und nehmen bestenfalls als Zeugen bzw. Nebenkläger an der Gerichtsverhandlung teil. Viele Opfer werden in dieser Situation vom Staat allein gelassen, obwohl doch gerade sie es sind, deren Leben nachhaltig geschädigt wurde. Sie benötigen einen Raum, um Wut und Verletzung artikulieren zu können und ihrem Leid Ausdruck zu verleihen. Vielen Opfern gelingt es darum nicht, aus der Opferrolle zu entkommen, weil sie vergeblich auf Wiedergutmachung und Gerechtigkeit warten.

53 *Wolfgang Huber,* Gerechtigkeit und Recht, a. a. O., 398.

In den meisten Fällen steht der Wunsch nach Wahrheit im Vordergrund, der aber kann nur selten erfüllt werden.

Während das Opfer also gänzlich in den Hintergrund tritt, wird der Fokus auf den Täter bzw. auf dessen Schuld gelegt. Das Festlegen von Strafe fordert ein Denken in Stereotypen: Der Täter wird allein auf das begangene Unrecht reduziert und auf Schuldfähigkeit hin geprüft. Marginal sind dabei die Umstände, aus welchem sozialen Umfeld der Täter stammt und welche Motive ihn zu dieser Tat bewegt haben. Ferner werden soziale Kategorien auf rechtliche Termini heruntergebrochen. In dieser Situation ist es für den Täter einfach, die Auseinandersetzung mit seiner Schuld und seiner Verantwortung zu vermeiden. Eigene Verantwortung wird dem Täter ohnehin aus der Hand genommen, indem er sich nicht persönlich für seine Taten zu verantworten hat. Der Konflikt zwischen Opfer und Täter wird zu einem Konflikt zwischen Ankläger (Staatsanwalt) und Verteidiger.

Während der Zeit einer zu verbüßenden Strafe – durch Haft – wird der Verurteilte in ein Umfeld gesetzt, in dem wiederum Gewalt die Regel ist. Diese wird – war sie während des Verbrechens vielleicht nur die Ausnahme – nun zum ständigen Begleiter des Täters und führt diesen dazu, sein Selbstbewusstsein primär durch Gewalt zu definieren. Durch Gewalt, so schreibt Zehr, glaube ein Täter sich aus seiner „personal nothingness“[54] befreien zu können. – Bei Tamez wurde bereits beschrieben, dass Unterdrückte sich oft als „Nicht-Menschen“ erfahren. Dieses Phänomen trifft auch auf Täter zu, die sich in ihrem Menschsein nicht ernst genommen fühlen. Zehr hebt weiter hervor, dass Gefängnisaufenthalte beinahe jede Möglichkeit der Selbstbestimmung untergraben. Entlassen werden in vielen Fällen Menschen, die den Umgang mit Gewalt als normal empfinden und ein selbstbestimmtes Leben verlernt haben. Menschliche Bedürfnisse, sowohl die der Opfer als auch die der Täter, werden im bestehenden Rechtssystem hinter der Idee der Gerechtigkeit zurückgestellt. Die vorherrschende Auffassung von Gerechtigkeit in retributiven Rechtssystemen sieht Versöhnung also nicht vor.[55]

In der Suche nach alternativen und ergänzenden Ansätzen definiert

54 *Howard Zehr:* Changing Lenses. A new Focus for Crime and Justice, Scottdale/PA ³2005, 36.

55 Dennoch soll die retributive Gerechtigkeit nicht als negatives Gegenmodell zur restaurativen Gerechtigkeit ver-standen werden. Wichtig ist aber, ergänzende Ansätze zu finden, um auf die beschriebenen Bedürfnisse einzugehen und wenigstens die Möglichkeit für Versöhnung zu schaffen.

Zehr ein Verbrechen daher primär als eine Verletzung von Beziehungen. Betroffen seien von dieser Verletzung das Opfer selbst, der Täter und eine Gemeinschaft.[56] Die restaurative Gerechtigkeit richtet sich gemäß Zehr nach den fünf folgenden Leitfragen: 1. Wer wurde verletzt?, 2. Was sind ihre Bedürfnisse?, 3. Wessen Verpflichtung ist das?, 4. Wer ist in dieser Situation betroffen? und 5. Wie sieht ein angemessener Prozess aus, der die Betroffenen an dem Versuch beteiligt, die Dinge in Ordnung zu bringen?[57] Primäres Ziel der restaurativen Gerechtigkeit ist also nicht die Festsetzung von Strafe (wohl aber die Benennung von Schuld bzw. von Verpflichtungen), sondern – in Anlehnung an den *schalom*-Begriff – die Ermöglichung eines Miteinanderlebens und die Wiederherstellung von Beziehungen. – Den respektvollen Umgang hatte auch Elsa Tamez in ihrem Ansatz gefordert, nach dem jeder Mensch die Würde des anderen respektieren soll. Daher ist auch die strenge Unterteilung zwischen „Opfer" und „Täter" überholt, da niemand auf diese Termini reduziert werden solle. (Zur weiteren Klärung werden diese Termini in den folgenden Überlegungen daher jeweils in Anführungszeichen gesetzt.)

Das begangene Verbrechen wird in Verbindung mit dem weiteren Kontext des Täters gebracht und es wird nach möglichen Ursachen geforscht. Da die Bedürfnisse aller Menschen individuell bestimmt werden, müssen diese – im besten Fall im Dialog zwischen Opfer und Täter – benannt werden. Im Mittelpunkt steht aber das Opfer, das im retributiven System in seinen Bedürfnissen massiv übergangen wird. Daraus ergibt sich die Verpflichtung des Täters: Er soll Verantwortung für seine Handlung übernehmen. Die Verantwortung besteht aber nicht in dem Absitzen einer Gefängnisstrafe, sondern in einer konkreten Verantwortungsübernahme seiner Schuld. Diese beginnt mit dem Schritt, die eigene Schuld anzuerkennen und zu versuchen, die verursachten Folgen der Tat zu verstehen. Für diesen Schritt brauchen Täter Hilfe, die etwa in einer „Ermutigung und Unterstützung ihrer Integration in die Gemeinschaft"[58] von Seiten der Justiz bestehen kann. Ferner wird die Gemeinschaft involviert, da auch sie in ihrem Sicherheitsverständnis und Gemeinschaftsgefühl verletzt worden ist. In der Anerkennung ihrer Rolle in diesem Konflikt soll sie die Gelegenheit be-

56 *Howard Zehr,* Changing Lenses, a. a. O., 184.
57 Vgl. *Howard Zehr:* Fairsöhnt. Restaurative Gerechtigkeit. Wie Opfer und Täter heil werden können, Schwarzenfeld 2010, 51.
58 *Howard Zehr,* Fairsöhnt, a. a. O., 25.
59 Ebd., 26.

kommen, „ein Gemeinschaftsgefühl und Verantwortung füreinander zu entwickeln“.[59]

Restaurative Gerechtigkeit basiert also auf gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Anerkennung der Menschenwürde. Wie aber kann ein Mensch, der Opfer schwerer Gewalttaten geworden ist, dem Täter auf respektvolle Weise entgegentreten? Und wie kann restaurative Gerechtigkeit stattfinden, wenn das Opfer selbst die Tat nicht überlebt hat? Aus besagten Gründen ist es schwierig, das Konzept als Element der Rechtspflege anzuwenden und Gespräche zwischen Opfern und Tätern zu erzwingen. Restaurative Gerechtigkeit basiert auf Freiwilligkeit und setzt eine intensive Bestandsaufnahme der Bedürfnisse aller Parteien voraus. Sie ist im Idealfall die Verwirklichung christlicher Ideale und ein Versuch, auch die Feindesliebe im Alltag umzusetzen – eine schwere Aufgabe, die auf große Widerstände treffen kann. Das Resultat aber sollte Christinnen und Christen Anliegen und Aufgabe sein.

Wie könnte die Umsetzung nun also auf der Ebene unserer Beispielstaaten aussehen?

4. Versuch einer Anwendung der restaurativen Gerechtigkeit auf die Beispielkontexte DDR und Argentinien

a) Auch wenn die Zeit der SED-Diktatur an vielen Stellen aufgearbeitet wird, reicht dies zu einer Versöhnung zwischen Opfern und Tätern noch nicht aus. Kann aber restaurative Gerechtigkeit als Ermöglichung zur Versöhnung in den neuen Bundesländern dienen? Dies soll anhand der Leitfragen restaurativer Gerechtigkeit erörtert werden:

a.1) Wer wurde verletzt? Gerade am Beispiel der DDR ist zu sehen, dass die schlichte Unterteilung zwischen Opfern und Tätern zu einfach wäre. Viele „Inoffizielle Mitarbeiter“, die der Stasi wichtige Informationen über ihre Mitmenschen haben zukommen lassen, handelten oft unter Zwang und Angst. In einigen Fällen fungierte „die Partei“ als Familienersatz und Schutzfaktor. Sowohl die „Opfer“ als auch viele „Täter“ wurden dadurch in ihrem Vertrauen gegenüber Mitmenschen und Staat verletzt. Betroffen ist also ein Gemeinwesen.

a.2) Was sind ihre Bedürfnisse? Viele „Opfer“ haben in erster Linie das Bedürfnis, Wahrheit zu erfahren. Dieser Anspruch ist mit dem Stasi-Unterlagen-Gesetz rechtlich verankert worden. Allerdings beinhaltet dieses Bedürfnis auch den Wunsch, die eigene Geschichte erzählen zu können und

andere an ihren Erlebnissen teilhaben zu lassen. Die Narration ermöglicht eine direkte Konfrontation mit der Tat und kann gleichzeitig den Prozess der Heilung anstoßen. Auch die „Täter" bedürfen dieses Raumes, um ihre Beweggründe zu erläutern. Ihre Bedürfnisse dürften vor allem darin bestehen, nicht auf ihr Tätersein reduziert zu werden, sondern ihr Schicksal in ihrer Ganzheit vorzustellen.

a.3) Wessen Verpflichtung ist das? Die Frage der Verpflichtung ist eine der schwierigsten in diesem Konstrukt. In erster Linie muss der Staat die Schaffung einer heilen Gesellschaft anstreben. Auch die Täter selbst sollten sich ihrer Verantwortung bewusst sein und persönlich auf ihre Opfer zugehen. Neben dem Staat könnten sich weiterhin z. B. die Kirchen verantwortlich fühlen, geschützte Räume für Aussprachen zur Verfügung zu stellen.

a.4) Wer ist in dieser Situation betroffen? Betroffen ist eine gesamte Gesellschaft. Nach wie vor leben viele Menschen in den neuen Bundesländern in einem Misstrauensverhältnis zueinander. In vielen Fällen verweigern die Bürger ihre Einsicht in die Stasi-Akten, um die Wahrheit nicht erfahren zu müssen. Gemäß der Aussage Roland Jahns „Wahrheit schafft Klarheit"[60] könnten begleitende Unterstützungen zur Einsicht der Akten eingerichtet und Dialoge zwischen Opfer und Tätern angeboten werden. Dies geschieht bisher nur in Ansätzen.

a.5) Wie sieht ein angemessener Prozess aus, der die Betroffenen an dem Versuch beteiligt, die Dinge in Ordnung zu bringen? Zum einen muss gefragt werden, ob die Menschen 25 Jahre nach der friedlichen Revolution für eine neue Form der Aufarbeitung noch (oder schon?) bereit sind. Viele fordern einen neuen Weg, andere wünschen sich einen Schlussstrich, um einen Neuanfang zu ermöglichen. Die Anerkennung, dass Versöhnung nötig ist und diese durch restaurative Gerechtigkeit ermöglicht werden kann, wäre für den Aufarbeitungsprozess der Folgen der kommunistischen Diktatur ein großer Schritt in Richtung eines heilenden Neuanfangs.

b) Argentinien steht vor einer fast gänzlich unaufgearbeiteten Vergangenheit. Dass der Wunsch nach Aufarbeitung auch nach fast drei Jahrzehnten in der Bevölkerung groß ist, zeigt die aktuelle gesellschaftspolitische Debatte. Wie könnte restaurative Gerechtigkeit also in Argentinien aussehen?

b.1) Wer wurde verletzt? In der Militärdiktatur verschwanden 30.000

[60] *Zeit Online* (2012), *Roland Jahn:* „Wahrheit schafft Klarheit", Internetauftritt: www.zeit.de/2012/14/Interview-Jahn (aufgerufen am 17.02.2014).

Menschen, die verschleppt, gefoltert und ermordet wurden. Besonders die Polizei spielte dabei eine Schlüsselrolle. Opfer sind die Familien der Verschwundenen, die in vielen Fällen bis heute keine Gewissheit über das Schicksal ihrer Angehörigen haben. Die aktuellen Diskussionen in den argentinischen Medien verdeutlichen, dass viele Sachverhalte noch nicht nachhaltig geklärt wurden und die Argentinier sich mit ihrer Rolle während dieser Zeit auseinandersetzen müssen.

b.2) Was sind ihre Bedürfnisse? Die Familien suchen zum einen nach Wahrheit und Informationen über das Schicksal ihrer Angehörigen. Um den gefundenen Leichen ihre Identität zurückzugeben, wurde die Arbeitsgemeinschaft „Forensische Anthropologie" ins Leben gerufen. Tathergang und Motiv bleiben dadurch aber nach wie vor ungeklärt. Zum anderen besteht der berechtigte Wunsch, die Komplizen der Diktatur aus ihren heutigen Stellungen zu entfernen. So sollte gerade die Polizei sich gründlich mit ihrer Vergangenheit auseinandersetzen.

b.3) Wessen Verpflichtung ist das? Neben dem Staat als *enabler* können besonders die Menschenrechtsorganisationen eine Schlüsselrolle in diesem Prozess spielen. Sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche würden an diesem Prozess – auf Grund ihrer eigenen Verstrickungen – nicht authentisch mitwirken können. Wichtig wäre darum, dass sie sich nicht in einer neutralen Rolle begreifen, sondern als Betroffene aktiv an dem Dialog teilnehmen.

b.4) Wer ist in dieser Situation betroffen? Wie das Beispiel der DDR gezeigt hat, ist hier die gesamte Gesellschaft betroffen, die sich in einem ständigen Klima des Misstrauens wiederfindet.

b.5) Wie sieht ein angemessener Prozess aus, der die Betroffenen an dem Versuch beteiligt, die Dinge in Ordnung zu bringen? Argentinien befindet sich politisch und wirtschaftlich in einem desolaten Zustand – unter anderem als Konsequenz der unterlassenen Aufarbeitung. Die Unterteilung in „Opfer" und „Täter" ist in Argentinien weniger komplex als in der DDR. Dennoch darf dies nicht in eine schlichte Kategorisierung beider Gruppen münden. Angemessen wäre es, den Schwerpunkt der Aufarbeitung auf die Rekonstruktion der Wahrheit zu legen und das Schicksal der einzelnen Menschen in den Vordergrund zu rücken. Gerade am Beispiel Argentiniens wird deutlich, dass die Reue der „Täter" unerlässlich für eine Versöhnung ist. Die betroffenen „Opfer" müssen in ihrem Leiden ernst genommen werden. Dafür muss die Regierung zeigen, dass sie an den individuellen Geschichten des Leids Interesse hat. Erst in einer aufrichtigen Wertschätzung der Bürger und ihrer Schicksale kann Versöhnung stattfinden.

5. Schlussüberlegungen

In diesem Beitrag wurde nach der Möglichkeit von Versöhnung in postautoritären Gesellschaften gefragt. Am Beispiel von Argentinien und den Bundesländern der ehemaligen DDR sollte erörtert werden, inwieweit das Konzept der restaurativen Gerechtigkeit als Chance für einen Versöhnungsprozess praktikabel sein könnte und inwiefern christliche Inhalte auf den politischen Bereich übertragen werden können. Sowohl in Argentinien als auch in den neuen Bundesländern hat Versöhnung noch nicht wirklich stattgefunden. Die gesamtgesellschaftlichen Debatten zeugen aber von einem gesteigerten Interesse an Aufklärung und Transparenz. Theologisch verstanden findet Versöhnung, so der Ansatz von Dietrich Bonhoeffer, durch das Geschehen am Kreuz statt. Dabei lässt die Versöhnung zwischen Gott und Welt den Menschen zum einen seine eigene Gottesebenbildlichkeit erkennen, zum anderen die Einsicht in seine Schuld. Dadurch wird Versöhnung auch in der zwischenmenschlichen Begegnung möglich. Restaurative Gerechtigkeit schafft den Rahmen einer solchen Begegnung.

Darüber hinaus sollte diese Arbeit aufzeigen, inwieweit der Ansatz der christlichen Theologie auch im politischen Kontext aktuell ist und in praktische Handlungsoptionen umgesetzt werden kann. Gerade darum wäre es notwendig, dass die Kirchen in Argentinien und in Deutschland sich deutlich mehr als bisher an der Aufarbeitung des systembedingten Unrechts beteiligen, indem sie selbst geschützte Räume zur Ermöglichung von restaurativer Gerechtigkeit schaffen. Dies wäre gleichzeitig eine Chance für sie, ihre eigenen Verstrickungen zu thematisieren und aufzuarbeiten, denn das Konzept der restaurativen Gerechtigkeit lebt davon, dass alle Beteiligten Heilung erfahren. Während die Menschen sowohl in Argentinien als auch in den neuen Bundesländern auf Grund ihrer gefestigten Gesellschaften eine reale Chance hätten, durch die Umsetzung restaurativer Gerechtigkeit Heilung zu erfahren, könnte dieses Modell in der Praxis anderer Länder allerdings an Grenzen stoßen: Es ist fraglich, ob restaurative Gerechtigkeit ohne entsprechende politische Strukturen überhaupt denkbar ist, bzw. ob die Kirche als alleinige Akteurin in der Lage wäre, alle Stufen des Versöhnungsprozesses zu begleiten. Daraus ergibt sich ebenfalls die Frage, inwieweit restaurative Gerechtigkeit sich auch in nicht-christlich geprägten Ländern bzw. in multireligiösen Konfliktsituationen umsetzen lässt. Hätte das

Konzept z. B. in der Konfliktlage auf dem Balkan eine Chance auf Verwirklichung oder würde es angesichts der interreligiösen Konflikte von vorneherein zum Scheitern verurteilt sein? Hier tut sich die Frage auf, inwieweit restaurative Gerechtigkeit an religiöse und kulturelle Faktoren gebunden ist.

Festzuhalten bleibt: Die Konzeption der restaurativen Gerechtigkeit bietet in bestimmten politischen Kontexten eine begründetet Hoffnung, die Verletzungen und das geschehene Unrecht der Vergangenheit durch einen – wenn auch schmerzhaften – Versöhnungsprozess zu heilen. Das Konzept ist jedoch nicht zwangsläufig auf jeden Staat und jede politische Situation übertragbar. Dies sollte jedoch nicht daran hindern, es jeweils dort engagiert voranzutreiben, wo die politischen und kulturellen Rahmenbedingungen einen Erfolg der Bemühungen wahrscheinlich sein lassen.

Schuldbekenntnis und Bußgebet am 28. November 2010 (1. Advent)

Bischof Dr. Franz-Josef Bode, Bistum Osnabrück

Gott, du unser Vater,
du hast mich zum Bischof und Hirten
dieses Bistums Osnabrück berufen.
Heute trete ich im Angesicht deines Volkes
vor dich hin
voller Scham und Erschütterung
über die schweren Verfehlungen,
die von Dienern der Kirche,
von Priestern, Ordensleuten, Diakonen
und anderen Mitarbeitern,
an jungen Menschen begangen worden sind.

Ich trete aber auch vor dich hin
mit all dem, was wir als Kirche
– und besonders die Verantwortlichen in ihr –
dazu beigetragen haben,
dass diese Verfehlungen
einen Nährboden und ein Klima fanden,
in denen sie gedeihen konnten.

Du, Gott, unser Vater,
bist der Urgrund aller Autorität,
in der Macht und Liebe eins sind.
Dir dürfen wir uns bedingungslos anvertrauen.
Du lässt als immer größerer Gott
Menschen, die du geschaffen hast,
unter deiner väterlichen und mütterlichen
Liebe wachsen und reifen.
Umso schwerer wiegt
jeder Missbrauch von Vertrauen,
wiegt jede Unglaubwürdigkeit,
wiegt jede Form des Machtmissbrauchs.

Ich bitte dich inständig,
sieh auf uns,
sieh auf die, die Ihr Amt in der Kirche dazu benutzt haben,
Menschen klein und abhängig zu halten,
statt sie die Freiheit und Würde
ihrer Gotteskindschaft erfahren zu lassen.

Welche Bilder von deiner Größe und Liebe
hat das hinterlassen?!

Gott, unser Vater,
lass neues Vertrauen wachsen,
wo alles zerstört ist,
lass wieder Glaubwürdigkeit und Klarheit aufblühen,
wo wir Glauben behindert haben, Hoffnung enttäuscht haben
und Liebe vermissen ließen.

Herr Jesus Christus,
du Sohn des ewigen Vaters,
du bist der Gott-mit-uns,
für uns Mensch geworden bis in Leid und Tod.
Du hast dich besonders
den Armen und Kleinen zugewandt
und jede Verführung junger Menschen verabscheut.
Du bist gekommen, um zu dienen und
dein Leben als Lösegeld hinzugeben
für die vielen.

Ich bitte dich,
sieh auf uns,
sieh auf die, die im Namen der Kirche weggeschaut haben
vom unaussprechlichen Leid der Missbrauchten,
der Verführten,
der Erniedrigten,
der Opfer.
Um des Ansehens der Kirche willen
wurden Täter geschützt
und Opfer ein zweites Mal geopfert.
Sieh auf die, die den Dingen nicht konsequent genug
nachgegangen sind
und Schutzmaßnahmen vernachlässigt haben.
Wie vielen Unschuldigen sind dadurch
schwere Verletzungen zugefügt worden,
zu deren Heilung wir noch nicht genügend beigetragen haben?!

Herr Jesus Christus,
gib, dass wir dir entschieden nachfolgen
in der radikalen Zuwendung zu allen Menschen,
dass wir den Verstummten und Sprachlosen
wieder zur Stimme verhelfen
und selbst zu Anwälten der Erniedrigten werden.
Gott, Heiliger Geist,
du wohnst in jedem Menschen und
machst ihn zu deinem Tempel.

So verbindest du alle zu einer Gemeinschaft
des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe
in Freiheit und Gerechtigkeit.

Ich bitte dich,
sieh auf uns,
sieh auf die, die sich gegen dich und deine Gaben
versündigt haben,
indem sie die Wahrheit verdunkelten,
indem sie keine Einsicht gewannen,
weil sie sich zu sehr um sich selbst drehten,
Rat von außen kaum annahmen und
sich hilfreichen Erkenntnissen verweigerten.
Deine Gabe der Stärke wurde verkehrt
in körperliche und geistliche Gewalt,
Frömmigkeit wurde zum spirituellen Deckmantel
und Gottesfurcht zu Angst vor dir gewandelt.

Komm, du Geist der Wahrheit,
bringe Licht in die Finsternis
unseres persönlichen und kirchlichen Lebens!

Komm, Herr, und säume nicht,
so rufen wir immer neu im Advent.
In diesem Jahr ist uns zum Schreien:
Komm, dringe in die Tiefe unserer Herzen
und treibe uns zur Umkehr!
Komm in unsere Mitte, hier im Dom,
in unserem Bistum, in unserer Kirche in Deutschland.
Erneuere deine Kirche von Innen her
und fange bei mir, bei uns an.

Wandle die jetzige tiefe Erschütterung
in Triebkraft für neue Schritte
in Demut, Vertrauen und neuer Hoffnung.

Auf dich, o Herr, haben wir unsere Hoffnung gesetzt;
in Ewigkeit werden wir nicht zuschanden.
Herr, sieh auf uns,
lass dein Angesicht leuchten,
dann ist uns geholfen.

Amen.

Friede sei mit euch!

Abschlusspredigt der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan (Korea)

Father Michael Lapsley[1]

Ich grüße euch alle als Weggefährten – als Nachfolger Jesu, des Gekreuzigten und Auferstandenen.

Als ich gebeten wurde, diese Predigt zu halten, fühlte ich mich zunächst zutiefst geehrt – aber diese Empfindung machte sehr bald einem Gefühl von Angst, wenn nicht sogar Schrecken, Platz – wäre ich denn fähig, etwas von Belang zu sagen am Ende dieser großen Versammlung? Würde Gott mir die rechten Worte schenken – Worte des Lebens – Worte, die uns wirklich zu Frieden und Gerechtigkeit hinführen? Oft ist es Gottes Heiliger Geist, der uns aus unserer Ruhe aufstört und uns dann wiederum beruhigt und ermutigt, wenn wir verstört sind. Kann ich euch ebenfalls in Gottes Namen zugleich verstören und ermutigen? Nachdem meine anfängliche Angst etwas nachgelassen hatte, beschloss ich, das zu tun, was ich auch früher schon getan habe, nämlich all meinen Freunden, einschließlich meinen Facebook-Freunden, zu schreiben – Menschen mit verschiedenster Religionszugehörigkeit und auch ohne eine solche –, und sie zu bitten, mir ihre Gedanken zu dem Predigttext aus ihren Lebenskontexten in den verschiedensten Teilen der Welt heraus mitzuteilen. Gott ist nicht begrenzt durch die Art und Weise, wie die Weisheit zu den Menschen kommt. So lese ich z. B. regelmäßig meine NRSV-Bibel als kostenlosen Download auf meinem Smartphone.

Wie habt ihr diese Versammlung erlebt? Wir sind alle mit unseren eigenen Erwartungen hierher gekommen. In welcher geistlichen Verfassung wart ihr bei eurer Ankunft – wie ist es euch in diesen Tagen ergangen, und wie geht es euch jetzt? War es ein Auf und Ab oder eher gleichmäßig? Welche Erlebnisse haben sich euch eingeprägt und sind euch ans Herz gegangen? Über was habt ihr euch geärgert? Was von der 10. Vollversammlung werdet ihr niemals vergessen? Ich bete darum, dass ihr alle als durch Gottes Heiligen Geist erfüllte Mitarbeiter Christi im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden hier abreisen werdet.

Wie steht es um dein Leben, deine Familie, Ortskirche, Konfession, Gesellschaft und dein Land? Was hast du für ein Geschlecht? Kommst du aus einem Kon-

[1] Father Michael Lapsley, SSM, ist heute Direktor des *Institute for Healing of Memories*, Kapstadt, Südafrika. Nach jahrzehntelanger Tätigkeit in Südafrika, u. a. als Pfarrer für Gemeinden des *African National Congress,* wurde er 1990, inzwischen wohnhaft in Simbabwe, kurz nach der Freilassung Nelson Mandelas durch eine Briefbombe der *South Africa Defence Force* verletzt. Er verlor beide Hände und ein Auge.

fliktgebiet? Siehst du dich selbst als Teil einer Mehrheit oder einer Minderheit hinsichtlich Gruppe, Rasse, Sprache, Sexualität? Sind Christen in deinem Land in der Mehrheit oder in der Minderheit? Siehst du dich und die zu dir Gehörigen als Zuschauer, Opfer oder Täter, oder können wir es wagen zu sagen, dass wir alles drei zugleich sein können, wenn auch in sehr unterschiedlicher Ausprägung?

Wir alle kommen zur Bibel im Kontext unseres eigenen Lebens, beeinflusst durch die Bibelinterpretationen in Bibelarbeiten und Predigten und vor allem dadurch, wie der lebendige Gott zu uns gesprochen hat in den verschiedenen Abschnitten unseres Lebens.

Wir haben die Vollversammlung begonnen mit dem Bericht von der Auferstehung, der unmittelbar vor dem heutigen Text aus Lukas steht. Zum ersten Mal in meinem Leben hörte ich das Evangelium gesungen in Aramäisch – in der Sprache, in der, wie uns die Gelehrten sagen, Jesus gesprochen hat. Diese Bibelstelle war bestimmend für unsere Reise in diesen Tagen.

Nun wenden wir uns dem heutigen Text zu: Lukas 24, Verse 36–49. Zuallererst fiel mir auf, wieviel Gefühl in diesem Text zum Ausdruck kommt. Als Jesus den Jüngern erschien, erkannten sie ihn nicht. Sie waren blind vor überwältigender Trauer. Jeder von uns, der einen sehr geliebten Menschen verloren hat, weiß, was es bedeutet, von Trauer überwältigt, ja aufgezehrt zu werden. Manchen gelingt es nicht mehr, ihr Leben wieder in den Griff zu bekommen. Ich weiß selbst: Wenn man ein Körperglied verliert, ist das so, wie wenn man ein geliebtes Wesen verliert. Ich habe beide Hände verloren, ganz zu schweigen von meinem einen Auge, und Schmerz und Trauer gehören dauerhaft zu meinem Leben. (Übrigens sagen meine Freunde im Scherz gelegentlich, dass ich schon immer auf einem Auge blind gewesen sei.)

In Vers 37 wird gesagt, dass die Jünger erschraken und große Angst hatten, als Jesus erschien, und dass sie meinten, sie sähen einen Geist. Dabei hatten zwei von ihnen bereits den auferstandenen Christus gesehen, aber das hatte ihre Zweifel nicht beseitigt. „Als sie aber in ihrer Freude noch immer nicht glauben konnten und sich verwunderten …“

Auf unserer Lebensreise sind Ambivalenz, Zweifel und Widersprüche keine ungewöhnlichen Erfahrungen und gehören auch zu unserer Glaubensreise. „Ich glaube, hilf meinem Unglauben.“ Vor Jahren sagte mir ein Freund: „Mir kommt das widersprüchlich vor.“ „So?“, antwortete ich. Selbst bei wachsendem Glauben und Gottvertrauen sind Zeiten des Zweifels und der Ungewissheit normal. Ich persönlich finde es besorgniserregend, wenn Menschen sich in allem völlig sicher sind. Da scheint wenig Platz für den Heiligen Geist zu sein, der uns in alle Wahrheit führt.

„Warum seid ihr so erschrocken, und warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen?“ Jesus zeigt auf seine Wunden als Beweis für seine Identität und für seine Auferstehung. In dieser Textstelle sehen wir, wie Körper, Seele und Geist zusammenkommen: „Fasst mich an und seht“ – Anfassen – das ist etwas, dessen Wert man besonders schätzen lernt, wenn es einem unmöglich geworden ist.

Eine Reihe von Textstellen über die Auferstehung zeigen, dass der auferstandene Christus auch der gekreuzigte Christus ist. Aber die Wunden bluten nicht länger; sie sind geheilt. Jesus erinnert die Jünger an seine Worte, dass der Messias leiden muss, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen.

Jesus identifiziert sich und sein Schicksal mit all dem, was in der Hebräischen Bibel geschrieben steht. Plötzlich sind wir in einer Bibelarbeit mit Jesus als dem Lehrer. „Darauf öffnete er ihnen die Augen für das Verständnis der Schrift."

Und was ist mit dem gebratenen Fisch? Ich bin nicht sicher. Aber ich muss dabei an William Temple, den früheren Erzbischof von Canterbury, denken, der einmal sagte, dass das Christentum die materialistischste aller Religionen sei. Unsere Glaubensreise ist keine spiritualistische Reise – die unsere Leiblichkeit leugnet – und wir sind auch nicht aufgerufen, die Wirklichkeit der Schöpfung und unseres Anteils an ihr zu leugnen oder ihr zu entfliehen. Vielmehr durchdringt das Spirituelle das Körperliche und wird zum Fokus auf das Ganze.

Es sei mir gestattet, von meiner eigenen Reise der Kreuzigung, des Todes und der Auferstehung Zeugnis abzulegen. Durch und seit unserer Taufe sind wir alle eingeladen, an dieser Reise teilzunehmen. Manche von euch werden meine Geschichte bereits kennen. Ich wurde in Neuseeland in eine christliche Familie hineingeboren und von früh auf, so lange ich mich erinnern kann, in der Nachfolge Jesu erzogen. Ich war ein Anglikaner von der Wiege an. Diese Nachfolge führte mich zum Priesteramt in der Anglikanischen Kirche und zur Mitgliedschaft in dem anglikanischen Orden „Society of the Sacred Mission" (SSM). Die SSM entsandte mich 1973 nach Südafrika. Dort geschah es, dass ich plötzlich aufhörte ein Mensch zu sein und ein Weißer wurde.

Nachdem ich 1976 aus Südafrika ausgewiesen worden war, wurde ich Mitglied in Nelson Mandelas *National Congress* und arbeitete als Seelsorger in Lesotho und Simbabwe. Das Zusammenleben mit Menschen im Exil machte die biblischen Aussagen zum Exil lebendig. „An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten."

Einige von uns werden dem Ökumenischen Rat der Kirchen immer dankbar sein für die prophetische Rolle, die er unter der inspirierenden Leitung von Dr. Philip Potter mit der Einrichtung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und des Sonderfonds übernahm. Niemand sollte unterschätzen, wie viel Hoffnung und Ermutigung dadurch all jenen gegeben wurde, die im Kampf gegen Rassismus an der vordersten Front standen, ungeachtet in welchem Stadium ihrer Glaubensreise sie sich gerade befanden. Gott war wirklich an der Seite der Armen und Unterdrückten.

Erlaubt mir, nun einen Sprung zu machen zu den Ereignissen von 1990. Nach 27 Jahren wurde Nelson Mandela freigelassen. Im April desselben Jahres schickte mir der Apartheidstaat eine Briefbombe, die zwischen den Seiten zweier religiöser Zeitschriften versteckt war. Wie ihr alle sehen könnt, habe ich meine beiden Hände verloren und ein Auge, ich hatte Verletzungen der Trommelfelle und, und, und… In unbändigem Schmerz spürte ich, dass Gott bei mir war. Gott war nicht einge-

schritten und hatte gesagt: Es ist eine Bombe, öffne sie nicht. Ich öffnete sie. Das große Versprechen der Schrift ist mir erfüllt worden. „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Ich spürte, dass Maria, die ihren Sohn am Kreuz sah, verstand, was ich durchmachte.

Die ausgezeichnete medizinische Versorgung in Simbabwe und in Australien half meinen Körper zu heilen – aber es waren die Gebete und die Liebe aus den Reihen der ökumenischen Bewegung ebenso wie die der Menschen anderer Religionen und auch von Atheisten und Agnostikern, die halfen, meine Seele zu heilen.

Heute stehe ich vor euch allen, um Danke zu sagen: Eure Gebete, eure Liebe waren das Mittel, das Gott benutzt hat, als Hilfe der Erlösung von dem Bombenanschlag – damit Leben aus dem Tod erwächst – und das Gute aus dem Bösen – damit die Reise möglich wurde, erst Opfer, dann Überlebender, dann Sieger.

So wie mich eine Vielzahl unterschiedlichster Menschen auf dem Weg der Heilung begleitet haben, so will ich – durch die Arbeit des *Institute for Healing of Memories* – andere auf ihrem Weg der Heilung begleiten. Als ich im Krankenhaus war und mich langsam damit abzufinden begann, dauerhaft mit körperlicher Behinderung leben zu müssen, musste ich an eine Ikone denken, die ich einmal gesehen hatte, und auf der Jesus mit einem verkürzten Bein abgebildet wird. Das Bild greift Jesaja 52-53 auf, wo es heißt, dass der Messias entstellt und seine Gestalt nicht mehr die eines Menschen sei, und dass er gemieden werde.

Viele von uns mit dramatischen körperlichen Behinderungen haben ihre eigenen Erfahrungen mit Menschen, die uns mit einer Mischung aus Schrecken und Mitleid anschauen und sich dann abwenden. Aber in Wirklichkeit sind gerade Menschen mit den sichtbarsten körperlichen und geistigen Behinderungen Bilder der ganzen Menschheit. Wir zeigen auf dramatische Weise, was für uns alle gilt: dass dieses Zerbrochene, Gebrochene, Nichtperfekte und Nichtvollkommene der Zustand des Menschseins ist. Und so wie viele von uns ohne das Mitgefühl und die Hilfsbereitschaft anderer Menschen nicht überleben und ihr Leben führen können, so sehr gilt das für alle Menschen: wir brauchen einander, um ganz Mensch sein zu können.

Als die Jünger auf dem Weg nach Emmaus waren und ihnen Jesus erschien, da hörte dieser zuerst zu, wie sie von ihrem Schmerz, ihrer Trauer, ihrer Verwirrung und Betrübnis sprachen, bevor er ihnen half, ihrer Befindlichkeit einen Sinn zu geben. Vielleicht sollten wir alle, und besonders wir Geistlichen, weniger predigen und mehr zuhören. Es ist zwar vielleicht ein Gemeinplatz, aber Gott hat uns nicht zufälligerweise zwei Ohren, aber nur einen Mund gegeben. Ich habe entdeckt, so wie viele von euch sicher auch, dass Schmerz etwas Transzendentes ist und uns miteinander verbinden kann. Besonders dann, wenn wir einander zuhören.

Unser Eröffnungsgottesdienst begann mit Worten der Klage von allen Kontinenten, die Zeugnis ablegten von den Armen und Geknechteten in allen Ländern. In den Veranstaltungen im Vorfeld der Vollversammlung, in den ökumenischen Gesprächen, in den Plenarsitzungen und im Madang-Programm öffneten wir unsere Herzen, um miteinander von unserem Leid zu hören – Leid, das sich in unsere Seelen eingeprägt hat – und manche zeigten sich in all ihrer Tapferkeit verwundbar.

Wir wurden inspiriert durch Erzählungen von Mut, Glauben und Barmherzigkeit, nicht zuletzt von denen, die mit HIV/AIDS infiziert sind und unter geschlechtsspezifischer Gewalt, insbesondere Gewalt gegen Frauen und Kinder, leiden. Aber wir hörten auch von Vergewaltigung als Form von Kriegsverbrechen, besonders von Frauen, aber auch von Männern.

In unserem südafrikanischen Kontext kann es geschehen, dass eine schwarze Mutter mit einer weißen Mutter zusammensitzt und dieser sagt, dass ihr Kind vom Kampf gegen die Apartheid nie wieder zurückgekommen ist, und dass die weiße Mutter ihr entgegnet, ihr Kind sei zwar zurückgekommen, es sei aber immer noch traumatisiert durch seine Erfahrungen. Plötzlich sind beide Mütter vereint in dem Schmerz, den sie in sich tragen.

Viele von uns waren sehr bewegt durch die Bilder von Nord- und Südkoreanern, die sich nach Jahrzehnten der Trennung in der entmilitarisierten Zone zum ersten Mal wiedersahen – der Schmerz ist so deutlich spürbar wie die Freude.

Auf meine Bitte um Hilfe zu dieser Predigt hin schrieb mir ein in Israel lebender jüdischer Freund über den Schmerz, den viele Juden über die Generationen hinweg empfinden angesichts unseres Unvermögens, als christliche Familie unsere Mitverantwortung an ihrem Leiden anzuerkennen. Das *Institute for Healing of Memories* ist Mitglied eines internationalen Friedensnetzwerkes, dem auch der *Parents Circle* angehört – palästinensische und jüdische Mütter, die vereint sind im Schmerz darüber, dass ihre Kinder getötet wurden.

Wenn es uns gelingt, jeweils auf das Leid des anderen zu hören, kann uns das zu einer gemeinsamen Verpflichtung zum Einsatz für eine inklusive Gerechtigkeit führen. Wenn wir jeweils auf das Leid des anderen hören, verschwindet die Trennung zwischen „wir“ und „sie“, und wir werden alle einfach „wir“. Unsere Erfahrung einer gemeinsamen Menschlichkeit ist sehr viel tiefer als alles, was uns trennt oder uns zu etwas Besonderem und Unterschiedenem macht.

Die anglikanische Bischöfin von Edmonton, meine Freundin Jane Alexander, sagt es so: „Ich denke da an die Erfahrung, die ich kürzlich bei einer Anhörung der TRC (*Truth and Reconciliation Commission*) hier in Kanada gemacht habe. Bei der Lesung musste ich daran denken, wie sehr doch wahrer Friede und wahre Versöhnung nur dann eine Chance haben, wenn alle Beteiligten auch körperlich anwesend sind. Wir hatten Gelegenheit, an einem kirchlichen Aufarbeitungskreis teilzunehmen, zusammen mit früheren Schülerinnen und Schülern der *Residential Schools* und ihren Familienangehörigen. Wenn man dem anderen nah genug ist, um seinen Atem zu hören, gemeinsam zu weinen und im gemeinsamen Kreis Raum für das Kommen des Geistes zu schaffen, spürt man, wie ein heiliger Raum entsteht. Es scheint mir, dass Jesus zu den ganz normalen Orten im Leben seiner Jünger kommt und sie heilig macht, durch seine Gegenwart und durch seine Worte.“

Seine Heiligkeit Karekin II., Oberster Patriarch und Katholikos aller Armenier, hat uns an das tiefe, seit Generationen andauernde, durch den Genozid an den Armeniern verursachte Leid und dessen Leugnung von verantwortlicher Seite erinnert. Eure Heiligkeit und alle Armenier – ich möchte hier und heute sagen, dass wir euch

gehört haben – euer Volk hat wahrlich großes Unheil erlitten. Der große Heiler möge euch begleiten, so dass jene Wunden wirklich verheilen können und alle Armenier befähigt werden, anderen zu helfen auf ihrer eigenen Reise des Heilens.

Ich bete, dass das neue Zentralkomitee programmatisch deutlich machen wird, dass es jetzt Zeit ist für die Heilung der Erinnerungen in der menschlichen Gemeinschaft.

Dank an Euch, Eure Heiligkeit, für die Ermahnung „unsere Mitmenschen ohne Ausnahme in ihrer vollen Würde und Ganzheit ihrer Person wahrzunehmen". In den letzten Jahren haben sich viele Glaubensgemeinschaften, nicht zuletzt meine eigene, entzweit über Themen der Sexualität, insbesondere hinsichtlich gleichgeschlechtlich liebender Menschen, ganz zu schweigen von anderen sexuellen Minderheiten. Manche sind der Ansicht, dies sei eine Nebensache angesichts von Krieg und Armut. Das wäre zutreffend, wenn wir uns nur auf die Sexualität konzentrierten und die großen anderen Probleme ignorierten. Aber wenn es sich dabei um eine Angelegenheit handelt, die selbst nach den konservativsten Schätzungen wenigstens ein Prozent, wenn nicht vier oder fünf Prozent aller Menschen weltweit betrifft, handelt es sich dann wirklich um eine Nebensache? Ich sage hier und heute als Christ, als ein Priester, der ganzen LGBTI-Gemeinschaft[2], ich bedaure zutiefst, welchen Anteil wir als religiöse Menschen an der Verursachung des Leids haben, das ihr über die Jahrhunderte hinweg erfahren musstet. Ich habe den Traum, dass zu meinen Lebzeiten noch alle Repräsentanten der großen Glaubenstraditionen eben diese Entschuldigung aussprechen werden.

Manch einer wird vielleicht sagen, dass es letztlich um die Interpretation des Wortes Gottes geht. Für mich stellt sich die Frage: Glauben wir, dass die Offenbarung mit der Festlegung des Kanons der Heiligen Schrift geendet hat oder führt uns der Heilige Geist Gottes weiterhin in alle Wahrheit?

Während wir hier in Busan zusammen waren, ist in Deutschland beschlossen worden, dass Kinder nach der Geburt zum ersten Mal als männlich oder weiblich registriert werden können *oder* der Vermerk frei gelassen werden kann – ein historischer Schritt hin zur Anerkennung und Erleichterung des Leides all jener, die intersexuell oder transsexuell sind. Paulus hat uns gelehrt, dass es in Christus weder Mann noch Frau gibt.

In den 1970er Jahren stand das Programm zur Bekämpfung des Rassismus an erster Stelle im prophetischen Zeugnis der ökumenischen Bewegung, was nicht ohne Kontroversen blieb. Was steht heute an erster Stelle in der voranschreitenden ökumenischen Bewegung – so kontrovers sie auch immer sein mag?

[2] Lesbian, Gay, Bisexuals, Transsexuals, Intersexuals-Gemeinschaft. In Deutschland verwendet man die Abkürzung LSBTTIQ (lesbische, schwule, bisexuelle, transsexuelle, transgender, intersexuelle und queere Menschen). Es handelt sich dabei um eine Gemeinschaft mit unterschiedlicher Thematik, deren Gemeinsamkeit es ist, nicht der Heteronormativität zu entsprechen.

Es gab zwar bedeutende Erfolge, aber wir alle müssen uns mitreißen lassen im fortdauernden Kampf gegen den Rassismus, im Bemühen um Gendergerechtigkeit, das Ende der sexistischen Gewalt und der Gewalt gegen Kinder. Es kann keinen Frieden auf der Erde geben, solange die Ungleichheit innerhalb und zwischen den Ländern wächst. Die Gier bringt uns um.

Aber was sind die wesentlichen Dinge? Wir sind hier nach Asien gekommen, auf den Kontinent, auf dem die großen religiösen Traditionen des Ostens uns viel über die Bedeutung einer inneren spirituellen Reise zu sagen haben, auch wenn wir unseren eigenen geistlichen Schatz wertschätzen.

Es sollte alle religiösen Menschen auf dieser Erde mit Scham erfüllen, dass eine große Zahl von Konflikten in der Welt, ja wie manche sagen: eine wachsende Zahl, eine religiöse Dimension hat. Wenn wir wollen, dass die menschliche Gemeinschaft in Frieden zusammenlebt, dann ist dringend das nötig, was meine lateinamerikanischen Freunde „Makro-Ökumene" nennen, eine Ökumene, die nicht nur die Christen zusammenbringt, sondern alle großen Weltreligionen und auch die indigenen Weltanschauungen berücksichtigt. Unser Zeugnis soll sich bekunden durch die Tiefe unserer Barmherzigkeit, unsere Bereitschaft zu hören und zu lernen, nicht einfach nur zu tolerieren, sondern zu achten und zu respektieren. Wie heißt es bei Johannes: „Ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stall." (Joh 10,16)

Unsere Kirchen haben uns hierher auf die koreanische Halbinsel eingeladen, wo uns die Liebenswürdigkeit und der Glaube unserer koreanischen Schwestern und Brüder überwältigt und bewegt haben. Aber wir können nicht übersehen, dass die koreanische Halbinsel ein riesiges Waffenlager ist, mit ungeheuren Waffenarsenalen auf beiden Seiten. Ich träume davon, dass diese Halbinsel wieder eine Zone des Friedens wird, bewundert für ihr Streben nach Verhandlungslösungen und Heilung alter Wunden. Ich glaube, dass unser prophetisches Zeugnis vordringlich in der Form von Lobbyarbeit gegen den Waffenhandel abzulegen ist. Was für eine schreckliche Ironie, dass die fünf größten waffenexportierenden Nationen zugleich die fünf ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen sind, dazu kommt dann noch Deutschland, und dass die Empfänger die Entwicklungsländer sind. Als Christen sind wir aufgerufen, unmissverständlich zu sagen, dass der Versuch, internationale Konflikte mit Waffengewalt zu lösen, unvereinbar ist mit dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus.

Der Gekreuzigte und Auferstandene lädt uns ein, gegenseitig unsere Wunden anzuschauen und zu berühren – zuzuhören und das Leid eines jeden wahrzunehmen und so eins zu werden. Aber nicht nur die menschliche Gemeinschaft ist von Leid geplagt – der Aufschrei von Mutter Erde selbst wird immer verzweifelter. Wie viele Naturkatastrophen müssen noch geschehen, bis wir erkennen, dass die Zukunft des menschlichen Lebens auf diesem Planeten gefährdet ist? Ganz sicher muss etwas von dem, was so viele indigene Kulturen schon immer verstanden haben, so schnell wie möglich an die erste Stelle unser aller Agenda auf diesem Planeten Erde rücken.

Meine lieben Schwestern und Brüder, ich frage mich oft: „Warum hast du eine Bombe überlebt, die dich töten sollte?" So viele andere hätten es verdient zu leben. Aber sie mussten sterben. Ich glaube, dass es wichtig war, dass einer von uns über-

lebte, um zu bezeugen, was Krieg und Hass den Körpern und Seelen der Menschen antun. Und noch wichtiger, ich hoffe, dass ich auf meine eigene bescheidene Weise ein Zeichen dafür sein kann, dass stärker als das Böse und der Hass noch die Kräfte der Gerechtigkeit, der Güte, der Sanftmut und der Barmherzigkeit sind – des Friedens – des Lebens – Gottes.

Mit den Worten der Benediktinerschwester Ruth Fox (1985) gesagt:

Möge Gott euch segnen mit rastlosem Unbehagen angesichts allzu einfacher Antworten, Halbwahrheiten und oberflächlicher Beziehungen, auf dass ihr mit Kühnheit die Wahrheit suchet und die Liebe tief in eurem Herzen spüret.

Möge Gott euch segnen mit der Gabe der Tränen, die ihr vergießt mit den Leidenden, den Abgewiesenen, den Hungernden, mit denen, die alles, was sie lieben, verloren haben, auf dass ihr eure Hände ausstrecken möget, sie zu trösten, ihre Pein in Freude zu verwandeln.

Möge Gott euch segnen mit so viel Narrheit, dass ihr glaubt, wirklich etwas bewirken zu können in dieser Welt, so dass ihr mit Gottes Gnade fähig seid das zu erreichen, von dem andere behaupten, dass es gar nicht sein kann.

Gott des Lebens, führe uns zu Gerechtigkeit und Frieden.

Amen.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Ein feste Burg ist unser Gott

Predigt zu einem reformatorischen Kirchenlied[1]

Teil I

Liebe Schwestern und Brüder,

es gibt solche Augenblicke, in denen sich alles gegen einen verschworen hat. Beruflich laufen die Dinge schief, es gibt Ärger mit den Nachbarn, mit der Gesundheit hapert es, manchmal ist es das Wetter oder irgendeine Naturkatastrophe. Irgendwie ist alles übereingekommen, einem das Leben schwer zu machen. Das passiert mir und Ihnen, aber auch ganzen Familien, Städten und Kommunen oder sogar Ländern und Staaten. Das sind böse Zeiten.

Dabei ist es unerheblich, was es mit dem Bösen genau auf sich hat. Manche bezweifeln ja, dass es das wirklich gibt, das sogenannte Böse. Andere vermuten einen Teufel, der in und hinter allem Übel und Ungemach steckt. So hat beispielsweise Martin Luther das ganz fest geglaubt und sogar sein berühmtes Tintenfass nach ihm geworfen. Andere machen einen Unterschied, ob es sich bei den Nöten des Lebens um eigenes oder fremdes Verschulden handelt. Natürlich ist es nicht dasselbe, ob es sich um eine Krankheit handelt, die einen heimsucht, oder um ein Verbrechen oder einfach nur um naturgegebene Unglücke oder Schicksalsschläge.

Aber einerlei, was und warum. In all dem wird ja doch eines immer gleichermaßen fühlbar: unser Leben ist gefährdet. Etwas oder jemand ist hinter uns her und will und wird unserem Leben schaden. Es bedroht meinen Körper, meine Seele, meinen Geist, egal, wie es heißt, egal, was es ist, egal, wo es herkommt. Es hat mich im Visier, und ich bin derjenige, dem es im bösen Falle dreckig geht.

Das Unheimliche an der persönlichen Erfahrung von Leid und Bösem ist, dass wir es nicht wirklich verstehen. Es gibt keine rechte Erklärung dafür. Mag ja sein, dass jemand mir einen Tsunami erklären kann. Physikalisch meinethalben oder sonstwie wissenschaftlich. Aber er kann mir nicht erklären, warum genau diese Flutwelle mich, meine Familie, mein Dorf, meine Region trifft und die daneben liegende nicht. Und natürlich kann ich sozial oder psychologisch verstehen, warum manche Menschen gewalttätig werden und welche Abgründe in ihnen am Werk sind. Aber es hilft mir gar nichts, wenn es mein Sohn ist, der verprügelt wird, mein Freund, der im Krankenhaus liegt, und mein Kollege, der einfach und zufällig Opfer irgendeiner Attacke geworden ist.

[1] Predigt von Superintendent Helmut Aßmann im Radiogottesdienst am 9. März 2014 in der St. Andreas-Kirche in Hildesheim.

Hinzu kommt noch ein weiteres. Das Böse ist ja nicht nur da draußen und belauert unsere mehr oder minder heile Welt. Es ist auch in uns drinnen und belauert die mehr oder minder heile Welt der anderen. Wir sind Opfer und Täter. Nur wenig entscheidet am Ende darüber, auf welcher Seite wir stehen. Nirgendwo ist das Böse nicht. Unberechenbar ist es – wie Gott.

Wenn sich alles gegen uns verschworen hat oder das Böse in uns selbst Gestalt annimmt, dann brauchen wir keine Erklärungen, dann brauchen wir einen Ort der Hoffnung. Wir benötigen dann keine Gedanken, so hilfreich sie sein mögen, sondern vor allem Kraft, Lebenskraft. Fast nie gibt es einen Mangel an Erklärungen, im Gegenteil, da sind wir immer schnell bei der Hand, aber fast immer hadern wir mit einem Mangel an Kraft. Keine großen Pläne sind in bösen Zeiten notwendig, sondern vor allem jemand, der einen ehrlichen Zuspruch für uns hat, einen Trost, eine Geste des Schutzes, ein klares Wort, was jetzt Gut und was jetzt Böse ist. Wenn sich alles gegen uns wendet, dann suchen wir einen Zufluchtsort, keine Ausflüchte.

Ein feste Burg ist unser Gott, sagt der 46. Psalm, den Luther in seinem Kampf und Trostlied vertont hat, *ein gute Wehr und Waffen.* Ja, das brauchen wir, wenn sich alles gegen einen verschworen hat und das Böse sich in unser Leben drängt.

Teil II

Manchmal fragt man sich, wozu einer eigentlich auf der Welt ist. Macht es einen Unterschied, ob ich da bin oder nicht? Hat jemand ein ernsthafteres Interesse an mir, über das Maß der bescheidenen Aufmerksamkeiten meiner Nächsten hinaus?

Denn, offen gestanden, wir sind höchst selten Herr unserer Lebenslage. Wir kommen darin vor, aber wir beherrschen sie nicht. Wenn wir Glück haben, kommen wir zur rechten Zeit an den rechten Ort und tragen den Erfolg des günstigen Augenblicks davon. Wenn wir aber Pech haben, erscheinen wir zur falschen Stunde an verkehrter Stelle und haben das Nachsehen, gelegentlich auch den Spott auf unserer Seite. Mit unserer Macht ist nichts getan, haben wir gesungen. Wie wahr, wie wahr.

Kann denn jemand etwas dafür, dass er in seinen Kinderjahren nur gelernt hat, Konflikte mit Gewalt auszutragen? Nein, kann er nicht. Und eine Geburt in behüteter und wohlhabender Umgebung ist niemals Folge der eigenen Bemühungen. Es ist einfach Glück. Ich glaube nicht, dass die vielen tapferen Versuche etwas taugen, in den Wechselfällen des Lebens so etwas wie eine nachvollziehbare Logik zu entdecken. Im Gegenteil, so etwas ist zynisch.

Ein junger Mann hat mir einmal gesagt: „Sie haben ja keine Ahnung, wie die Welt wirklich aussieht da draußen, so behütet wie Sie sind. Sie gehören auf die Seite der Gewinner, ich auf die der Verlierer." Jemand mit Drogen- und Knastkarriere. Ich mußte zugeben, daß er recht hatte. Ich hatte Glück, mit meiner Familie, meinem Wohnort, meiner Schulausbildung, meinen Freunden, er nicht. Ursächlich haben wir beide damit nichts zu tun, aber wir müssen jeder auf eigene Weise damit leben. Und ich weiß bis heute nicht viel dazu zu sagen, warum das alles so kam.

Außer wie sehr ich dankbar, ja demütig dankbar bin für meine Herkunft. Es sieht doch alles einigermaßen gleich verteilt aus – es hält sich alles die Waage. Die Summe aller Interessen ist immer Null, hat mir mein früherer Chef einmal etwas resigniert gesagt. Ist das Böse nicht einfach nur die andere, die Schattenseite des Guten?

Klingt einleuchtend, aber ich glaube das nicht. Gut und Böse sind nicht einfach im Gleichgewicht. Tod und Leben, Anfang und Ende, Friede und Krieg befinden sich nicht in einer Balance und heben sich in der Summe keineswegs auf. Seit Christus von den Toten auferstanden ist, gibt es eine fundamentale Unwucht in der Welt.

Konkret: Es gibt sozusagen immer mehr Leben als Tod. Ein Lebensüberschuss. Bevor man sterben muss, muss immer schon gelebt worden sein. Der Tod kommt immer später als das Leben und kommt an dessen Niveau nicht heran.

Weiter: Es gibt immer mehr Liebe als Hass in der Welt. Denn jeder Hass hat ein Ende, nur die Liebe ihrerseits hat keines. Sogar die Wissenschaftler haben inzwischen herausgefunden, dass Menschen von Haus aus, also von Geburt an, soziale Wesen sind, sich eigentlich einander zuwenden und sich nicht gegenseitig zerstören wollen. Die bösen und finsteren Ambitionen kommen immer erst danach, später, sind nachgeordnet.

Weiter: Es gibt immer mehr Versöhnung als Sünde in der Welt, immer mehr Vergebung als Schuld. Seit Christus von den Toten auferstanden ist, gibt es nichts mehr, was nicht vergeben werden kann. Nicht, weil wir alle bessere Menschen geworden sind, beileibe nicht. Wir müssen uns nur im Spiegel anschauen, um uns diesbezüglich eines Besseren zu belehren. Aber der Zusammenhang zwischen unseren Taten und ihrer Vergeltung ist an Gottes Stelle aufgehoben, abgebrochen, neu bestimmt: Gott will nicht richten, sondern versöhnen. Das Gericht am Ende ist keine Abrechnung, sondern eine Verwandlung.

Und: Es gibt immer mehr Schöpfung als Vernichtung in der Welt. Seit Christus von den Toten auferstanden ist, ist das Ende nicht einfach der Ausgleich zum Anfang. Unser Dasein ist kein Nullsummenspiel. Die Sache geht nicht auf. An die Auferstehung glauben, heißt immer auch: insgesamt kommen wir positiv heraus. Ja, die Sache geht gut aus. Auch mit uns selbst. Trotz allem.

Teil III

Manchmal frage ich mich dennoch, wovon genau uns unser Glaube eigentlich erlöst. „Erlöse uns von dem Bösen“ beten wir im Vaterunser, auch nachher in diesem Gottesdienst. „Der Fürst dieser Welt, wie sauer er sich stellt, tut er uns doch nicht – das macht, er ist gericht’, ein Wörtlein kann ihn fällen …“, so heißt es in Luthers Trost- und Kampflied. Was ist denn für uns Christen so anders, dass wir solche Lieder singen? Was ist es, von dem wir erlöst sind, und woran merkt man es? Die Indizien sind auf den ersten Blick ja alles andere als ermutigend.

Wir bleiben schließlich verführbar, und wir werden auch verführt. Von so groben Dingen, wie Besitz, Macht und Sex, und ebenso von den sublimen, wie Ruhm,

Eitelkeit und Geiz. Davor schützt uns weder Kirchenmitgliedschaft noch ehrenamtliches Engagement. Weder Bildung noch gesellschaftliches Ansehen sind dafür ein Hemmnis. Manchmal hat es der Verführer in den spirituellen und ambitionierten Kreisen sogar noch leichter als andernorts: man gehört ja zu den Guten, also rechnet man nicht so aufmerksam mit ihm und ist unversehens noch ehrgeiziger, noch eitler und noch machthungriger als im normalen Leben. Wir bleiben sterblich, auch wenn wir glauben, auch wenn wir die Heiligen Schriften studieren. Unsere Seele bleibt auch weiterhin ein schwankender Halm, und mancher wackere Glaubende ist in seinem Inneren ein wackelnder Glaubender. Der Teufel ist weiterhin aktiv, und die Engel müssen weiterhin auf uns Acht geben.

Wovon also werden wir erlöst? Der entscheidende Hinweis steckt in der Geschichte von der Versuchung Jesu, aus der Lesung des Evangeliums. Im Ergebnis wird der Versucher in unserer Geschichte ja nicht vernichtet und in Ewigkeit kaltgestellt. Er kapituliert vielmehr. Er haut ab, weil er nichts beschicken kann. Er versucht sein Glück bei anderen, willigeren oder unaufmerksameren Zeitgenossen. Und er ist, wie die Weltgeschichte oder ein Blick in die Nachrichten zeigt, zu allen Zeiten reichlich fündig geworden.

Die Sache ist die: Sowenig wir genau sagen können, was das Böse ist, so wenig läßt sich dann natürlich sagen, wovon man denn genau erlöst wird. Der Status des Teufels ist immer unbestimmt. Wer immer genau wissen will, was das Böse und wer der Teufel ist, der ist ihm näher, als ihm lieb sein kann. Das Böse liebt das ethische Pathos. Die Frage nach dem „wovon erlöst“ läuft also – ohne weitere Orientierung – ins Leere.

Die wichtigere und geistliche Frage lautet vielmehr so: Wie kommt es dazu, dass der Teufel, wer immer das ist, einfach abhaut und das Weite sucht? Aus welchem Grund verschwindet er, wie immer man ihn begreift, und lässt uns in Ruhe? Nicht die Erkenntnis, was der Böse ist, sondern die Erfahrung, dass er von uns weicht, steht im Mittelpunkt des Glaubens. Wichtiger ist am Ende immer, dass er geht, nicht, dass wir ihn verstanden haben.

Die Geschichte aus der Wüste berichtet davon, wie das bei Jesus vonstatten gegangen ist. Erstaunlicherweise erkundigt er sich nicht, wer ihm da entgegentritt. Er stellt auch keine Diagnose über die Motive, die die Situation treiben. Er pariert jede der drei Fragen mit Zitaten aus den alten Schriften, aus dem Wort Gottes. Er antwortet also nicht direkt, sondern um die Ecke. Nimmt immer Gott dazu. Hört immer auf das, was Gott ihm zuflüstert.

Das ist wohl die entscheidende Haltung: vor allem darauf achten, dass der Blick auf Gott nicht getrübt wird. Dass das Gottvertrauen wichtiger bleibt als die Aussicht auf mögliche Gewinne. Wichtiger auch als die Motive und die Hintergründe der anderen. Also: alles im Licht Gottes anschauen, alles erst einmal aus dieser Perspektive betrachten. Vor allem die Zusagen und Verheißungen Gottes sprechen lassen. Erst dann Stellung nehmen, erst dann Ja und Nein sagen.

Bei dieser Haltung vergeht dem Teufel offenbar die Lust. Denn er hat es in diesem Fall bei allen Zugängen und Versuchen immer mit Gott zu tun, und das mag er nicht.

Wie wir also vom Bösen erlöst werden?

Nicht direkt antworten, Umwege gehen. Gott fragen. Nicht lange grübeln, ob der Böse dahintersteckt, sondern sich Gottes Begleitung anvertrauen. Sich in seine Worte hüllen. In dieser Haltung gehen wir auf Gott zu. Das ist genauer als vom Teufel wegzugehen. Und der damals dem Teufel widerstanden hat, der wird auch uns nicht in der Wüste stehen lassen. Darauf setze ich.

Und der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinn in Jesus Christus, unserem Herrn.

Amen.

(Helmut Aßmann ist Superintendent des Kirchenkreises Hildesheim-Sarstedt. Die Superintendentur ist mit der St. Andreaskirche pfarramtlich verbunden.)

Paul Schneider-Gedenkgottesdienst am 18. Juli 2013 in Dickenschied

Text: 1 Petr 5,6–11

An der Trauer um den auf telefonische Anordnung Hitlers am 18. Juli 1939 im KZ Buchenwald durch den Lagerarzt ermordeten evangelischen Pfarrer Paul Schneider und an seiner Beerdigung nahmen neben mehr als 500 evangelischen Pfarrern und Christen auch die katholische Kirchengemeinde des Hunsrückdorfes Dickenschied und seiner Umgebung warmherzigen Anteil. Dieser zeigt sich bis heute an ihrer jährlichen Teilnahme an den abendlichen Gedenkfeiern der evangelischen Kirchengemeinde auf dem Dickenschieder Friedhof. Die Diözese Trier billigt diese Teilnahme und sieht darin ein Zeichen ökumenischer Verbundenheit, so dass es geboten erschien, auch einen katholischen Theologen um die jährliche Andacht auf dem Dickenschieder Friedhof zu bitten.

Im letzten Herbst, Anfang Oktober, war ich wieder einmal in Buchenwald.

Von Weimar aus, wo ich einen Literatur-Kurs mit anderen Theologen geleitet habe. Wir haben Nietzsche gelesen.

Ausgerechnet Friedrich Nietzsche – in Weimar, wo er die letzten drei Jahre seines Lebens im Haus seiner Schwester verbracht hat. Hinfällig, geistig umnachtet, ganz auf die Pflege seiner Schwester angewiesen.

„Gott ist tot! Wir haben ihn getötet!“ – schreibt er im „Zarathustra“.

Den „Übermenschen“ will er hervorbringen.

Den, der sich ganz von einer Sklavenmoral der Schwachen befreit hat und seine Moralität nur aus sich selbst und aus dem „Willen zur Macht“ schöpft.

Friedrich Nietzsche – der Haus- und Hof-Philosoph für die Nazis. Sie haben ihn für sich in Anspruch genommen, sich ihn nutzbar gemacht.

Der „Übermensch“, in den gestählten Kraftprotz-Männern und den anmutigen Mutter-Frauen der deutschen „Herrenmenschen“ Fleisch geworden.

Buchenwald und Dachau, Auschwitz und Treblinka – das sind die schrecklichen Wegmarkierungen dieses Denkens.

Buchenwald. Es war ein kalter und regnerischer Oktobertag, als ich dort war.

Nur wenig ist erhalten oder wieder aufgebaut:

der Torbau mit den Einzelhaft-Zellen, eine Lagerbaracke, das Krematorium, das mehrgeschossige Haus, in dem heute das Dokumentationszentrum mit dem Museum untergebracht ist.

Am meisten haben mich die „Leerstellen“ beeindruckt.

Die Umrisse und Fundamentreste der Baracken hauptsächlich.

Sie bieten dem Auge nicht viel. Kaum etwas.

Genau darin liegt ihre Kraft.

Sie lenken den Blick nach innen. Das Ohr nach innen.

Dann ist Raum für die wichtigen Fragen:

Wie hätte ich damals …? Wie viel Verführung braucht es …?

Ich gehe zurück zum Torbau:

Die Arrestzelle, die kahlen Wände, die Pritsche, das Fenster.

Ich stellte mir vor, wie Paul Schneider sich hochreckt am Fenster, um seine Predigten aus wenigen Sätzen hinauszurufen auf den Appellplatz.

Wie nach kurzer Zeit die Tür aufgerissen wird, Paul Schneider herausgezerrt, unterwegs schon verprügelt und auch vor seinen Mitgefangenen ganz zusammengeschlagen wird. Oder im Prügelblock festgeschnallt.

Wieder einmal. Unbeugsam.

Andere Fragen:

Wie hält ein Mensch das aus? Warum tut er das? Wird ein Mensch zum Märtyrer geboren? Was hätte ich getan?

Später kamen mir Filmszenen in den Sinn, die ich irgendwann gesehen habe.

Dokumentarische und Spielfilme:

Pater Alfred Delp vor seinem Richter Roland Freisler.

Sophie Scholl, diese junge Widerstandskämpferin der „Weißen Rose“, die demselben Freisler die Stirn bietet.

Der Luxemburger Pfarrer Jean Bernard, dessen KZ-Tagebuch zur Grundlage des Films „Der neunte Tag“ von Volker Schlöndorff wurde, der freiwillig wieder zurück in die Hölle von Dachau geht.

Dietrich Bonhoeffer, der in einem Brief aus dem Gefängnis an seine Braut Maria von Wedemeyer ihr das „Ja zu dieser Erde“ ans Herz legt.

Was sind das für Menschen, die so etwas können?

Sie alle sind keine „Übermenschen“, wie Nietzsche sie sich gedacht hatte.

Aber sie sind starke Menschen – in ihrer Schwachheit stark. Gewaltlos, ausgeliefert der Willkür von „Übermenschen“ nach dem Muster Nietzsches.

Ihre Stärke ist nicht klein zu kriegen.

Paul Schneider: Immer und immer wieder lässt er sich zusammenschlagen, um gleich wieder seine Stimme zu erheben.

Alfred Delp, Sophie Scholl: Sichtbar frei stehen sie vor dem Richter, der das Todesurteil fällen wird.

Jean Bernard: Freiwillig geht er zurück ins KZ nach Dachau.

Dietrich Bonhoeffer: Er lässt sich seine Treue zur Erde nicht rauben.

„Beugt euch in Demut unter die mächtige Hand Gottes, damit er euch erhöht, wenn die Zeit gekommen ist.“

Und: „Werft alle eure Sorge auf ihn. Denn er kümmert sich um euch.“

Ist es das?

Das sind mächtige Sätze.

„Sich in Demut unter die mächtige Hand Gottes beugen“ –

Wenn ich sie sehe – Paul Schneider und die anderen – dann werde ich klein.

Weil ich mir dieses Gottvertrauen für mich nicht vorstellen kann.

Weil ich Angst vor Schmerzen hätte. Weil ich leben möchte.

Aber eigenartig. Ich komme von Menschen wie ihm nicht los. Warum?

Ich glaube, weil er zeigt, wie Menschen über sich hinauswachsen können, wenn die Situation es erfordert.

Weil die Not den Glauben nicht unbedingt auslöscht, auch nicht nur für eine kurze Zeit Beten lehrt.

Sondern weil der Glaube an die „mächtige Hand Gottes" wirkliche Größe („Erhöhung") schenken kann.

Dem „Teufel" oder wie immer man die schreckliche Macht des Bösen nennen mag, kann man widerstehen mit diesem Gott an der Seite.

Als Getaufte sind wir erlöste Menschen.

Erlöst davon, aufzugeben, kapitulieren zu müssen vor dem Bösen, das uns immer wieder einzureden versucht:

„Gib's auf! Es hat ja doch keinen Zweck! Du hast keine Chance. Diese Welt ist wie sie ist. Und du wirst sie nicht ändern."

Doch! Ich werde sie ändern.

Weil letztlich an Menschen wie Paul Schneider, Sophie Scholl, Dietrich Bonhoeffer dieses ganze mörderische Gebäude von damals zerbrochen ist.

Weil die Geschichte ihnen recht gegeben hat – und nicht den Anderen. Wir erleben jeden Tag die Grausamkeit politisch oder religiös begründeten Terrors, hören zumindest davon.

Wir erleben aber auch, wie Kriegsverbrecher – oft nach langen Jahren – vor Gericht gestellt werden.

Wie diktatorische Regime zu Staub zerfallen.

Wir erleben, wie sich immer wieder die Kraft des Lebens gegen die vielfältigen Formen des Todes durchsetzt.

An Paul Schneider können wir ablesen, dass der gewaltige Schlusssatz unserer Lesung aus dem 1. Petrusbrief stimmt:

„Sein – Gott – ist die Macht. Amen."

Schluss. Aus.

Die kleinen Herrgötter, die sich so gerne aufplustern, die sich als „Übermenschen" an die Stelle Gottes setzen wollen – auf Dauer haben sie keinen Bestand.

Mit seinem berühmt gewordenen Satz, den Paul Schneider seinen Mitgefangenen aus der Zelle heraus am Ostersonntag zugerufen hat, hat er recht:

„Kameraden, hört mich. Hier spricht Pfarrer Paul Schneider. Hier wird gefoltert und gemordet. So spricht der Herr: ‚Ich bin die Auferstehung und das Leben!'"

Da steht das eine neben dem anderen.

Menschliche Grausamkeit, Tod „in Vollendung" und die Auferstehung und das Leben in Christus.

So hart steht beides oft beieinander. Und es gibt kein direktes und leichtes „Von-hier-nach-dort". Vom Tod zum Leben.

An uns liegt es, uns zu entscheiden: Wem vertraue ich mehr?

Wem traue ich den Sieg in diesem Kampf um alles oder nichts zu – dem Tod oder dem Leben?

Dem „Ich kann ja doch nichts ändern?" oder dem „Leistet ihm Widerstand in der Kraft des Glaubens?"

Wem schreibe ich mehr Macht zu ? dem Teufel oder dem Christus?

Ich kenne mich. Und ich weiß, dass diese Entscheidung keine ist, die ich einfür allemal gefällt haben werde. Ich werde sie jeden Tag neu fällen müssen.

Ich werde mich jeden Tag neu auf die Seite des Lebens stellen müssen, weil und wenn ich es denn will.

Und ich werde jeden Tag mein eigenes „Ja, aber …!“ zu hören bekommen.

Die Macht des Bösen räumt nicht so leicht das Feld. Sie versteht es, sich zu tarnen:

Sie kommt gerne in der Maske des Vernünftigen daher: „Sei doch vernünftig. Renn dir doch nicht immer wieder den Kopf ein. Finde dich mit den Gegebenheiten ab! Es ist wie es ist.“

Oder in der Maske „Ich habe Angst!“.

Oder: „Ich bin doch viel zu schwach!“.

In der Maske „Die Anderen machen es auch so!“.

Es würde mich sehr wundern, wenn Paul Schneider das nicht gekannt hätte, was wir „Anfechtung“ nennen.

So paradox es klingen mag: Ich glaube, dass er die Anfechtung durch sein Leiden überwunden hat.

Das ist ja bisweilen das Geheimnis des Leidens.

Dass es auf seltsame Weise stärkt, frei macht, die Angst nimmt.

Dass gerade dann, wenn nichts mehr zu gehen scheint, alles geht.

Als ob ein Schalter umgelegt würde.

Paul Schneider ist ein Heiliger über die engen Konfessionsgrenzen hinweg.

In der Situation, in der er seinen Weg gegangen ist,

spielen von Menschen errichtete Grenzmarkierungen,

das Gerangel, gar der Streit um konfessionelle Lehrfragen keine Rolle mehr.

Da geht es nur noch um das nackte Mensch-Sein.

Um den Sieg des Guten oder des Bösen.

Um den Glauben und inwieweit er trägt oder am Leiden zerbricht.

Um Tod und Leben.

Als Katholik danke ich für das Zeugnis Ihres Pfarrers Paul Schneider.

Engelbert Felten

(Pfarrer Dr. Engelbert Felten ist
Leiter des Theologisch-Pastoralen Instituts in Mainz.)

Schlusserklärung der Internationalen Konferenz „Versöhnung und nachhaltiger Frieden – Impulse der Theologie Dietrich Bonhoeffers für den europäischen und afrikanischen Kontext“

Kibuye/Ruanda vom 25. bis 28. Februar 2014

Als Theologen, Kirchenführer, Studierende und engagierte Christen aus unterschiedlichen Ländern Afrikas und Europas haben wir uns in Kibuye/Ruanda vom 25. bis 28. Februar 2014 zu einer internationalen Konferenz versammelt, um über die Bedeutung des deutschen Theologen Dietrich Bonhoeffer für Frieden und Versöhnung im europäischen und afrikanischen Kontext und darüber hinaus zu diskutieren.

Wir haben Berichte gehört über das Leid der deutschen Bevölkerung unter der Naziherrschaft, über das Leid in Ruanda während des Genozids und über das Leid im heutigen Kongo – Berichte von Opfern massiver Gewalt. Wir haben vom Zeugnis Dietrich Bonhoeffers gehört, seinem Ruf nach Frieden und Gerechtigkeit in Zeiten der Naziherrschaft. Wir haben uns beeindrucken lassen von den Schuldbekenntnissen der Kirchen in Deutschland und in Ruanda und von Bonhoeffer selbst. Mit Freude haben wir von Beispielen der Vergebung und Versöhnung zwischen früheren Feinden erfahren.

Wir haben von Dietrich Bonhoeffer gelernt, dass es die Pflicht der Kirchen ist, für die Opfer einzutreten und angesichts von Ungerechtigkeit laut die Stimme in der Öffentlichkeit zu erheben. Wir fühlen uns verpflichtet, unsere Kirchen zu ermutigen, öffentliche Kirchen zu werden, die das Evangelium nicht nur im privaten Lebensbereich, sondern auch in Politik und Gesellschaft bezeugen.

Kirchen sollten sich vor der Politik nicht scheuen, aber sie sollten sich auch nicht von ihr vereinnahmen lassen. Die Kirche sollte der Politik nicht zu nahe kommen, um sich nicht zu verbrennen, aber sie sollte sich auch nicht zu ferne halten, um nicht zu erfrieren. Wir brauchen eine Theologie im öffentlichen Raum, die uns lehrt, im öffentlichen Leben Zeugnis abzulegen, ohne in eine dieser Fallen zu tappen.

Wir sind besorgt über den andauernden Krieg in der Region, wo wir uns versammelt haben. Zahlreiche Menschen in den Kivu-Provinzen im Kongo sind indirekt Opfer des Genozids in Ruanda, selbst heute noch. Verschiedene Milizgruppen destabilisieren die Region und begehen Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Ein dauernder, gerechter Frieden ist die notwendige Voraussetzung, um ein Leben in Würde für alle Menschen in dieser Region möglich zu machen.

Bonhoeffer hat uns gelehrt, dass Gewalt keinen Frieden schaffen kann. Nur Vertrauen kann Frieden möglich machen. Wir beten um Gottes Beistand für die Opfer der Gewalt. Wir appellieren an die politisch Verantwortlichen in der Kivu-Region, alle nur möglichen Anstrengungen zu unternehmen, die zu einer friedlichen Entwicklung der Region beitragen können. Es ist die Aufgabe der internationalen Gemeinschaft, solche Entwicklungen zu unterstützen. Als Kirchen wollen wir die Friedensanstrengungen mit all unseren Mitteln unterstützen und die Menschen zusammenführen, damit Vertrauen entstehen kann. Wir versprechen, weiterhin in Geschwisterlichkeit zusammenzukommen, um unsere Erfahrungen und Gedanken aus unseren verschiedenen kulturellen und geografischen Kontexten heraus auszutauschen und auf diese Weise als Gemeinschaft der Kirche Zeugnis abzulegen, als ein Zeichen für unser gemeinsames Menschsein. Wir werden den Vorschlag der Einrichtung eines Dietrich Bonhoeffer Research Center for Public Theology for Central Africa in Kigali/Ruanda aufgreifen.

Angesichts aller Herausforderungen, denen wir in der Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit heute gegenüberstehen, lassen wir unseren Blick in die Zukunft von den Worten Dietrich Bonhoeffers leiten: „Mag sein, dass morgen der jüngste Tag anbricht. Dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht."

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Heilung der Erinnerungen

Das Verhältnis der evangelischen Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert – Eine Projektskizze

Träger des Forschungsprojektes:
Evangelische Kirche im Rheinland
Evangelische Kirche von Westfalen
Evangelisch-methodistische Kirche
Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
Bund Freier evangelischer Gemeinden
Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland
Konfessionskundliches Institut, Bensheim

Das Projekt ist für weitere Träger offen.

Ziel

Ziel des Projektes ist es, das Verhältnis von Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert (1817–1918) zu untersuchen, insbesondere die nicht aufgearbeiteten »Verletzungsgeschichten«. Dabei ist von einer unterschiedlichen Erinnerungskultur auszugehen, die durch gemeinsame wissenschaftliche Forschung angenähert werden soll. Am Ende des Projektes soll eine Sammlung von Forschungsarbeiten in einer oder mehreren Veröffentlichungen im Auftrage der Träger herausgegeben werden.

Fragestellungen des Forschungsprojektes

- Welches Gedankengut über die jeweils anderen Kirchen wurde verbreitet?
- Was ist von staatlicher Seite unternommen worden?
- Was ist von kirchlicher Seite beeinflusst worden?

Zeitlicher Rahmen

Das Projekt ist mit einer Tagung im Jahr 2013 eröffnet worden, bis 2016 sollen Forschungsergebnisse erarbeitet werden, die in einem Sammelband veröffentlicht werden. Das Projekt begleitet die Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum im Jahr 2017.

Methode

Wissenschaftliche Arbeiten im Umfang von ca. 25.000–50.000 Zeichen von Historikern, Kirchenhistorikerinnen, Juristen, Theologinnen.

Arbeiten von Professorinnen und Dozenten, aber auch Studierenden und Promoventen sollen konkrete Konfliktfälle, theologische Abgrenzungen und Interaktion zwischen Landes- und Freikirchen darstellen. Das Projekt ist interdisziplinär angelegt.

Autoren und Autorinnen

Studierende und Lehrkörper freikirchlicher Fachhochschulen, theologischer, historischer und juristischer Fakultäten, wissenschaftlich Forschende aus Frei- und Landeskirchen.

Die Vereine für die regionale Kirchengeschichte und die Freikirchenforschung sind einbezogen.

Geographischer Raum

Der geographische Raum ist auf Deutschland begrenzt, da das Verhältnis der Kirchen untereinander und das Staats-Kirchenverhältnis in anderen Ländern nicht vergleichbar sind mit der Situation in Deutschland. Das Projekt soll konkrete regionale Themen aufgreifen. Es kann und wird nicht um eine umfassende Darstellung des Forschungsgegenstandes gehen, sondern um Fallbeispiele (*study cases*).

Wissenschaftlicher Beirat

Für die Sichtung der eingehenden Forschungsbeiträge wird ein wissenschaftlicher Beirat gegründet, der die wissenschaftlichen Standards festlegt und prüft. Er besteht aus frei- und landeskirchlichen Mitgliedern.

Geschäftsstelle des Forschungsprojektes

Konfessionskundliches Institut
Ernst-Ludwig-Straße 7
64625 Bensheim
Dr. Walter Fleischmann-Bisten
Tel.: 06251/8433-12
E-Mail: walter.fleischmann-bisten@ki-eb.de

Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung

Tagungsbericht der 25. Jahresversammlung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (Ecumenical Research Forum) in der Missionsakademie an der Universität Hamburg 2013

Von 8. bis 11. November 2013 traf sich die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung/Ecumenical Research Forum (AÖF-ERF) in Hamburg zu ihrer 25. Jahrestagung unter dem Thema „Der Beitrag der Ökumene in der theologischen Ausbildung".

Das Besondere an dieser Tagung war nicht nur, dass ein Jubiläum gefeiert wurde, sondern, dass abermals junge Ökumenikerinnen und Ökumeniker aus den verschiedensten Teilen Europas (und wenn man die Ursprungsländer der Teilnehmer/innen berücksichtigt, sogar aus der ganzen Welt) zusammengekommen sind, um über das Tagungsthema und darüber hinaus ins Gespräch zu kommen. Neben der akademischen Auseinandersetzung mit dem Thema kam vor allem auch der in der Ökumene genauso wichtige persönliche Austausch nicht zu kurz. Vertreter/innen einer Vielzahl von Konfessionen (römisch-katholisch, baptistisch, evangelisch-reformiert, orthodox, mennonitisch, evangelisch-lutherisch, hussitisch, anglikanisch) aßen zusammen, beteten zusammen und stießen miteinander an. Wie jedes Jahr im Laufe der Geschichte der AÖF-ERF, wurde diese Vielfalt immer als bereichernd und anregend empfunden.

Genauso verhielt es sich auch mit den Hauptreferaten, die sich aus unterschiedlichen Perspektiven dem Tagungsthema näherten. Am Freitagabend sprach Prof. Dr. Ivana Noble, Professorin am Ökumenischen Institut der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Internationalen Baptistisch-Theologischen Seminar in Prag sowie Pfarrerin der hussitischen Kirche, aus hussitischer Sicht über das Verhältnis von Ökumene und theologischer Ausbildung. Noble beleuchtete das Tagungsthema von den Spaltungen der Kirchen her und untersuchte den Zusammenhang zwischen den dadurch entstandenen Überlieferungen und den daraus folgenden Schwerpunktsetzungen innerhalb der Theologie. Sie teilte die Schismata in historische und intentionale Trennungen, die auf ihre Weise auf die theologische Ausbildung Einfluss nahmen. Die Arbeit an diesen Herangehensweisen, deren Konsequenzen und ihren Wert für die theologische Ausbildung aus einer ökumenischen Perspektive, beschrieb Noble als zentral. Eine Folge dieses Ansatzes sei auch, sich Gedanken über neue methodologische Ansätze zu machen, welche den ökumenischen Dialog und seinen Niederschlag in der theologischen Ausbildung antreiben könnten.

ÖR 63 (2/2014), S. 288–292

Prof. Dr. em. Grigorios Larentzakis lehrte über 40 Jahre an verschiedenen österreichischen theologischen Fakultäten und europäischen Forschungseinrichtungen orthodoxe und ökumenische Theologie. Als Initiator des sogenannten „Grazer Prozesses" gilt er als profunder Kenner der europäisch-ökumenischen Hochschullandschaft. Larentzakis näherte sich dem Thema der Tagung in seinem Vortrag am Samstagvormittag von einer praktischen und grundlegenden Seite. Im Zusammenspiel zwischen theologischer Ausbildung und Ökumene ist für ihn vor allem die ökumenische Gesinnung jedes Einzelnen von großer Bedeutung. Ohne eine positive Grundhaltung dem Anliegen der Ökumene gegenüber sei ein Gelingen nicht möglich. Um eine solche Grundhaltung an Studierende zu vermitteln, sollten Lehrveranstaltungsleiter/innen dazu angehalten werden, ihre Lehrveranstaltungen mit ökumenischem Geist vorzubereiten und durchzuführen (v. a. Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoraltheologie aber auch Dogmatik). Andernfalls besteht die große Gefahr, dass tendentiöse oder gar falsche Darstellungen an die Studierenden weitergegeben werden und dadurch ökumenische Gräben nicht nur nicht geschlossen, sondern auch vertieft werden könnten. Die ökumenische Arbeit an den gemeinsamen Quellen des Glaubens, sowie die ständige Anstrengung im Rezeptionsprozess von ökumenisch bereits Erreichtem waren ebenfalls zentrale Punkte von Larentzakis' Referat.

Im Anschluss an beide Hauptreferate erhielten die Teilnehmer/innen die Möglichkeit, in die Diskussion mit den Hauptredner/innen einzutreten, was auch lebhaft genutzt wurde. Verschiedenste inhaltliche Zugänge aber auch terminologisch unterschiedliche Auffassungen zu bestimmten Themen wurden hier deutlich, nichtsdestoweniger aber als bereichernd und herausfordernd von allen Seiten wahrgenommen.

Im Anschluss an das Referat am Samstag standen Projektvorstellungen im Vordergrund. Acht Projekte wurden während je einer Stunde vorgestellt und diskutiert. Oftmals arbeiten junge Wissenschaftler/innen an Themen, die an ihren Heimatfakultäten isoliert dastehen. Die Jahrestagungen der AÖF-ERF bieten diesen Forscherinnen und Forschern die Möglichkeit, die vielfältigen Forschungsbereiche ökumenischer Arbeit vorzustellen und zu diskutieren. Gerade für exotischere Projekte ist es besonders wichtig, Netzwerke aufzubauen, die sich ebenfalls akademisch mit ökumenischen und missionswissenschaftlichen Fragen auseinandersetzen.

So wurden dieses Jahr Forschungsfragen besprochen, die sich beispielsweise mit der Frage nach der Rolle der Ökumene und ihrem Einfluss auf die orthodoxe theologische Ausbildung auseinandersetzten, aber auch Projekte, die sich mit der „Transkulturation in Mittelkalimantan ? Das Totenfest (Tiwah) am Kahayan" beschäftigten. Weitere Projektvorstellungen kamen aus dem Bereich der alten Kirchengeschichte („Bildung im Spannungsfeld der Spätantike. Der heidnische Rhetor Libanios und sein christlicher Schüler Basilios von Cäsarea") oder der politischen Theologie ("The church as a non-familial political body: A conversation between Hannah Arendt, Dietrich Bonhoeffer and Dumitru Staniloae"). Auch die Rolle der orthodoxen Kirchen in den Medien bzw. die theologische Ausbildung und die Mis-

sion der baptistischen Kirche in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion oder auch die Entwicklung der ökumenischen Bewegung in Myanmar wurden als Forschungsfragen präsentiert und besprochen.

Am Samstagabend wurde die Jahrestagung nochmals gemeinsam reflektiert, zwei neue Mitglieder wurden ins Fortsetzungskomitee gewählt (Joel Driedger, Deutschland, und Michaela Kusnierikova, Slowakei) und zwei „alt-gediente" Komiteemitglieder (Joshua T. Searl, UK, und Irena Zeltner-Pavlovic, Deutschland) mit großem Dank für alles Engagement verabschiedet.

Der Sonntag bildete den Abschluss der Tagung. Nach der Teilnahme am evangelischen „Gedenkgottesdienst zum 9. November 1938" in der nahegelegenen Kirche Hamburg-Nienstedten und einem Gespräch mit der Jugendreferentin Ina Riedel, besuchte die Gruppe das Grab der Theologin Dorothee Sölle. Ein gemeinsames Mittagessen bildete schließlich den Abschluss der Tagung.

In wenigen Tagen ökumenische Vielfalt möglichst fruchtbar erleben, so ähnlich könnte man die Jahrestagungen der AÖF-ERF zusammenfassen. Das Zusammenspiel der Hauptreferate renommierter Ökumenikerinnen und Ökumeniker, die kollegialen und konstruktiven Projektpräsentationen und ? vielleicht heutzutage das Wichtigste in der Ökumene ? das gegenseitige Kennenlernen beim Essen oder einem Glas Wein sind wohl die zentralen Gründe, warum seit nun 25 Jahren die AÖF-ERF jährlich zusammenkommt und Menschen mit vielfältigen Hintergründen zusammenbringt.

Die nächste Jahresversammlung wird vom 14. bis 16. November 2014 in Hamburg in der Missionsakademie stattfinden.

Florian Tuder

(Florian Tuder [Mag. Theol.] ist Mitglied des Fortsetzungskomitees der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Ecumenical Research Forum. Von 2010 bis 2013 war er Leiter des Generalsekretariats der Stiftung PRO ORIENTE in Wien.)

Gestern – heute – morgen

Vom 16. bis 18. Januar trafen sich fast hundert Vertreter/innen aus den deutschen ÖRK-Mitgliedskirchen in der Evangelischen j311Akademie Loccum, um ihre Erfahrungen bei der 10. ÖRK-Vollversammlung zu teilen und ein gemeinsames Weitergehen auf dem *Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens* zu besprechen, zu dem der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner 10. Vollversammlung in Busan (Südkorea) aufgerufen hat. In diesem Sinne stellte auch das ökumenische Netzwerk MEET (More Ecumenical Empowerment Together) Pläne für einen Pilgerweg im Herbst 2014 vor. Der Pilgerweg soll junge Erwachsene aus verschiedenen Konfessionen an „Stationen" zum Thema Flucht und Migration führen.

Die Frage, wie der 500. Jahrestag der Reformation im Jahr 2017 ökumenisch gestaltet werden kann, stand im Mittelpunkt der *„Ökumenischen Studientage"* des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn. An der Tagung für Pfarrer und Ökumene-Beauftragte nahmen auch Kirchenvertreter aus Italien, Polen und Großbritannien teil. Der Leitende Institutsdirektor Wolfgang Thönissen zeichnete, ausgehend vom jüngsten Dokument der Internationalen lutherisch-katholischen Dialogkommission *„Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017",* katholische Zugänge zur Reformation auf. Der Braunschweiger Landesbischof und Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Friedrich Weber, stellte die Projekte vor, die von verschiedenen Seiten bis zum Jahr 2017 geplant sind, und betonte, dass das Jahr 2017 ökumenisch begangen werden solle. Markus Iff von der Theologischen Hochschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (FeG) in Ewersbach plädierte dafür, die evangelischen Freikirchen beim Gedenken der Reformation nicht zu vergessen.

Vom 6. bis 9. März sind in Istanbul alle Oberhäupter der autokephalen Orthodoxen Kirchen zusammengetroffen und haben das *Panorthodoxe Konzil für das Jahr 2016* angekündigt – mit dem bewusst gewählten Zusatz: „wenn nicht unvorhergesehene Umstände eintreten". Um den Modus der Einberufung und die Geschäftsordnung zu klären, konnte man nicht auf Präzedenzfälle zurückgreifen. Die getroffenen Entscheidungen können und wollen als „inszenierte Ekklesiologie" gelesen werden: Das Konzil wird einberufen und präsidiert vom Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der von den übrigen Oberhäuptern der Lo-

kalkirchen auf gleicher Augenhöhe umgeben ist. Jede Kirche ist mit maximal 24 Bischöfen vertreten und hat jeweils nur eine Stimme.

Die bundesweite christlich-jüdische *Woche der Brüderlichkeit* wurde am 9. März in Kiel eröffnet. Unter dem Motto *„Freiheit – Vielfalt – Europa"* fanden bundesweit zahlreiche Veranstaltungen statt. Im Mittelpunkt der Auftaktveranstaltung stand die Vergabe der Buber-Rosenzweig-Medaille an den ungarischen Schriftsteller György Konrad, der für sein „entschlossenes Engagement für eine freie Gesellschaft und wider den Ungeist von Rassismus und Antisemitismus insbesondere in seinem Heimatland Ungarn" geehrt wurde.

„Was hindert's, dass ich mich taufen lasse? Taufpastoral in ökumenisch multilateraler Perspektive", war das Thema einer Studientagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der ACK Sachsen-Anhalt und der Katholischen Akademie Magdeburg am 11. und 12. März in Magdeburg. Die gemeinsamen Herausforderungen in der Praxis der Taufe wurden hervorgehoben, obwohl nach wie vor theologische Unterschiede bestehen. Die Taufe dürfe nicht ausgrenzen, sondern solle vor allem die bedingungslose Liebe Gottes zu den Menschen verdeutlichen. In Magdeburg hatten 2007 elf Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkannt. Die Kirchen der täuferischen Tradition unterzeichneten die Erklärung nicht, aber sie schätzen die entstandenen Gemeinsamkeiten.

Das *37. Missionale-Treffen 2014* am 15. März stand unter dem Leitwort *„Fest".* Zum einen wollte es Mut machen, mehr Feste zu feiern, zum anderen aber mit diesem Leitwort auch deutlich machen, dass jeder Mensch etwas Festes unter den Füßen braucht. Die Missionale hat in der Vergangenheit immer wieder wichtige Brücken gebaut, nicht zuletzt zwischen Evangelikalen und „moderner Theologie", zwischen Landeskirchen und Freikirchen. Auch die ökumenische Öffnung ist vorangekommen. Gleiches gilt für die Betonung der Spiritualität.

Am 20. März empfing der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) Vertreter des Jüdischen Weltkongresses (WJC) im ökumenischen Zentrum in Genf (Schweiz). Anlass für die Begegnung war die *Wiedereröffnung der Büros des Jüdischen Weltkongresses in Genf.* Anlässlich dieses Treffens wurden zukünftige Möglichkeiten der Zusammenarbeit erörtert. Zur Diskussion standen unter anderem die besorgniserregenden fremdenfeindlichen Unterströmungen in manchen Teilen Europas sowie die Radikalisierung der Religionen.

Eine Delegation der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) war vom 25. bis 30. März zu *Gesprächen mit Kirchenvertretern in England.* Unter anderem

gab es Begegnungen mit dem Erzbischof von Canterbury, Justin Welby, dem Bischof der Lutherischen Kirche in Großbritannien (LCiGB), Martin Lind, sowie mit Vertretern vom Rat der Lutherischen Kirchen (CLC) in England. Hinzu kam ein Gespräch mit dem Rat für die Einheit der christlichen Kirchen (CCUC) in England.

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) traf sich am 26./27. März im Erfurter Augustinerkloster. Im Zentrum der Beratungen stand das *100-jährige Gedenken an den Ausbruch des Ersten Weltkrieges.* Martin Greschat, ehemaliger Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Gießen, warf einen historischen Blick auf diese Zeit. Guy Liagre, Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), stellte die zahlreichen Initiativen vor, die in europäischen Ländern zum Gedenken des Ersten Weltkriegs gestartet wurden. In einem Gottesdienst am 27. März wurden in der Augustinerkirche Erfurt die Apostolische Gemeinschaft und der Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes als *neue Gastmitglieder* der ACK aufgenommen.

Initiativen aus ganz Deutschland laden zu einer *Ökumenischen Versammlung* nach Mainz ein. Das bundesweite Treffen vom 30. April bis 4. Mai sucht nach Antworten auf Krisen der Zeit, wie Klima-, Finanz- und Rohstoffkrise. Unter dem Motto *„Die Zukunft, die wir meinen – Leben statt Zerstörung“* will die Versammlung den gemeinsamen Weg von Initiativen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stärken. Themen der Versammlung sind solidarisches Wirtschaften, gerechter Frieden und ökumenische Spiritualität. Im Internet kann man sich auf der Seite www.oev2014.de und bei Facebook (www.facebook.com/oev2014) informieren.

Mit einer prominent besetzten Tagung blicken die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und die Akademie des Bistums Mainz vom 15. bis 17. Mai 2014 in Mainz aus multilateral ökumenischer Perspektive auf das Zweite Vatikanum. Neben Kurt Kardinal Koch, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, und Karl Kardinal Lehmann, Bischof des Bistums Mainz, nehmen Landesbischof Friedrich Weber (Wolfenbüttel), Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), der ACK-Vorsitzende Bischof Karl-Heinz Wiesemann (Speyer) sowie die evangelisch-methodistische Bischöfin Rosemarie Wenner (Frankfurt a. M.) und Bischof Martin Hein (Kassel) an der Tagung teil. Das Zweite Vatikanum wird vor allem aus der Sicht der verschiedenen Konfessionen beleuchtet.

Vom 4. bis 22. August werden sich bis zu 30 junge Erwachsene aus der ganzen Welt während eines Sommerseminars am *Ökumeni-*

schen Institut Bossey des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 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 Begegnungen mit der Spiritualität der Anderen, gemeinsames Nachdenken über heilige Schriften sowie thematische Vorlesungen und Workshops.

Unter dem Titel *„MissionRespekt. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“* laden die ACK und die Evangelische Allianz mit dem EMW und missio zu einem Kongress ein. „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche“, so beginnt die Erklärung „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“. Sie wurde vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog (PCID), der Evangelischen Weltallianz (WEA) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) 2011 veröffentlicht und bietet Orientierungen für eine respektvolle Mission in multireligiösen Kontexten. Wie das verantwortungsbewusst in Deutschland und weltweit gelebt werden kann, das will der Kongress ergründen. Am 27. und 28. August werden in Berlin Einsichten einer größeren Öffentlichkeit vorgestellt, die sich aus einem ökumenischen Lernprozess ergeben haben. Dazu hat sich historisch erstmalig ein Trägerkreis von fast zwanzig Kirchen, kirchlichen Organisationen und Dachverbänden zusammengefunden.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland verleiht alle zwei Jahre einen *Ökumenepreis.* Sie zeichnet damit Projekte und Initiativen aus, die zur Einheit der Christen beitragen und ein gemeinsames Engagement von Christinnen und Christen verschiedener Konfession fördern. Der Preis ist mit 3.000 Euro dotiert. Das Preisgeld wird durch die Versicherer im Raum der Kirchen und die Bank für Kirche und Caritas zur Verfügung gestellt. Der Ökumenepreis wird im Rahmen eines Empfangs im Anschluss an den bundesweiten Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen verliehen. Die nächste Verleihung findet am 25. Januar 2015 in Schwerin statt (siehe www.oekumenepreis-der-ack.de).

Der *39. Deutsche Evangelische Kirchentag,* der vom 3. bis 7. Juni 2015 in Stuttgart stattfindet, steht unter der Losung „damit wir klug werden“ (Ps 90,12). Dies hat das Kirchentagspräsidium im Februar beschlossen.

Von Personen

Stephen Robson, seit Sommer 2012 Weihbischof im Erzbistum Saint Andrews und Edinburgh, ist jetzt Bischof der Diözese Dunkeld in Schottland. Mit seiner Amtseinführung am 9. Januar hat er die Nachfolge des Ende Juni 2012 aus Gesundheitsgründen vorzeitig zurückgetretenen Bischofs *Vincent P. Logan* angetreten.

Rüdiger Gebhardt, bisher Studienleiter am Theologischen Studienseminar der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Pullach, hat am 1. Februar seinen Dienst als Rektor und Professor für Kirchliche Handlungsfelder an der CVJM-Hochschule in Kassel aufgenommen.

Metropolit Rastislav Gong, seit Oktober 2012 Erzbischof von Presov ist am 9. Februar als neues Oberhaupt der orthodoxen Kirche in Tschechien und in der Slowakei eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Metropolit Krystof Pulec,* der als Kirchenoberhaupt und als Erzbischof von Prag zurückgetreten war. Als Nachfolger von Erzbischof Krystof in Prag wurde am 1. Februar *Erzbischof Jachym Hrdy* eingeführt.

Ziphozihle Siwa, Vorsitzender Bischof der Methodistischen Kirche des Südlichen Afrika, ist als Nachfolger des anglikanischen Bischofs *Jo Seoka* zum neuen Präsidenten des Südafrikanischen Kirchenrats (SACC) gewählt worden. Erster Vizepräsident wurde der als Anti-Apartheid-Kämpfer bekannt gewordene *Frank Chikane* (Apostolic Faith Mission). Zum Vizepräsidenten gewählt wurde auch der anglikanische Geistliche *Michael Lapsley.*

Hendrik Mattenklodt ist am 6. März in seinen Dienst als theologischer Referent am Gemeindekolleg der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Neudietendorf eingeführt worden. Die Einführung im Rahmen eines Gottesdienstes nahm der Leiter des Amtes der VELKD, Dr. Friedrich Hauschildt (Hannover), vor.

Zu neuen Mitgliedern der für die katholische Laienarbeit zuständigen Kurienbehörde berief der Papst aus Deutschland den Münchner Erzbischof, *Reinhard Kardinal Marx,* und aus Österreich den Wiener Erzbischof, *Christoph Kardinal Schönborn OP.*

Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising, ist am 12. März als Nachfolger von *Robert Zollitsch,* bis 17. September 2013 Erzbischof der Erzdiözese Freiburg, zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz gewählt worden. Papst Franziskus hat den Amtsverzicht des Erzbischofs Robert Zollitsch angenommen und ihn zum Apostolischen Administrator des Erzbistums Freiburg ernannt. Diese

Ernennung gilt bis zum Amtsantritt eines Nachfolgers im Amt des Erzbischofs von Freiburg.

Ignatius Afrem II. Karim, bisheriger Metropolit von New York, wurde am 31. März an die Spitze der Syrischen Orthodoxen Kirche gewählt. Er ist Nachfolger des verstorbenen *Ignatius Zakka I.* Der 122. Nachfolger des hl. Petrus auf seiner ersten Kathedra zu Antiochia steht für eine möglichst enge Zusammenarbeit zwischen den altorientalischen Kirchen der Aramäer, Kopten, Äthiopier, Armenier und Syro-Inder.

Friedrich Weber, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Braunschweig, wird am 26. April mit einem Gottesdienst im Braunschweiger Dom verabschiedet. Über den Eintritt in den Ruhestand hinaus bleibt er u. a. bis 2018 geschäftsführender Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Ebenso ist er Moderator des Herausgeberkreises der wissenschaftlichen ökumenischen Zeitschrift „Ökumenische Rundschau". Zwischen 2005 und 2014 wurde er dreimal in Folge zum Catholica-Beauftragten der VELKD berufen. Seine Nachfolge in diesem Amt tritt *Karl-Hinrich Manze,* Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe an.

Cornelia Götz, bisher Persönliche Referentin des braunschweigischen Landesbischofs *Friedrich Weber,* wird neue Dompredigerin am Braunschweiger Dom. Sie tritt die Nachfolge von *Joachim Hempel* an, der am 30. Juni in den Ruhestand geht.

Kardinal Isaac Cleemis Thottunkal, seit 2007 syro-malankarischer Großerzbischof von Trivandrum, ist zum neuen Vorsitzenden der Indischen Bischofskonferenz (CBCI) gewählt worden. An der Spitze der CBCI folgt er auf den lateinischen Erzbischof von Mumbay (Bombay), *Kardinal Oswald Gracias.*

Ulrich Lilie, derzeit Theologischer Vorstand der Graf-Recke-Stiftung, wurde am 28. März von der Konferenz Diakonie und Entwicklung, der Mitgliederversammlung der Diakonie, als neuer Präsident der „Diakonie Deutschland" bestätigt. Er tritt am 1. Juli die Nachfolge von *Johannes Stockmeier* an, der Mitte Mai in den Ruhestand geht.

Corinna Schmidt, mennonitische Pastorin, übernimmt im Sommer die geistliche Leitung des Ökumenischen Forums HafenCity in Hamburg, ein bundesweit einzigartiges Zentrum von 19 christlichen Kirchen. Die bisherige Leiterin *Antje Heider-Rottwilm,* evangelische Pastorin, wird am 11. Juli in den Ruhestand verabschiedet. Sie hatte das Ökumenezentrum seit dessen Gründung 2008 geleitet.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Friedrich Weber, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Braunschweig (bis 31. Mai), früherer Vorsitzender der ACK, seit 2012 Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, am 27. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Walter Altmann, brasilianischer lutherischer Pastor, Moderator des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2006 bis 2013, am 4. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Rüdiger Minor, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) in der DDR (1986–1992), die er während der Friedlichen Revolution und bis zur Vereinigung mit der damaligen westdeutschen EmK leitete, am 22. Februar;

das 85. Lebensjahr:

Theo Sorg, ehemaliger Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (1988–1994), am 11. März;

Johannes Hempel, ehemaliger Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens (1972–1994), 1975 wurde er Mitglied des Zentralausschusses und des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, der ihn 1983 zu einem seiner sieben Präsidenten wählte, am 23. März;

Martin Kruse, Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (1977–1994), Ratsvorsitzender der EKD von 1985 bis 1991, am 21. April;

das 90. Lebensjahr:

Eduard Lohse, früherer Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers (1971–1988) und Ratsvorsitzender der EKD (1979–1985), am 19. Februar.

Verstorben sind:

Benedict John Osta SJ, früherer lateinischer Erzbischof von Patna/Indien, im Alter von 82 Jahren, am 30. Januar;

Lois M. Dauway, früheres Mitglied des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Exekutivausschusses, übergangsweise stellvertretende Generalsekretärin der Abteilung für Globale Dienste der Evangelisch-methodistischen Kirche, im Alter von 65 Jahren, am 4. Februar;

Tuikilakila Waqairatu, Präsident der Methodistischen Kirche in Fiji und Rotuma (MCFR), Fürsprecher der Geschlechtergerechtigkeit, Versöhnung, des Dialogs und der spirituellen Erneuerung der Kirchen, im Alter von 66 Jahren, am 11. Februar;

Ignatius Zakka I. Iwas, Patriarch der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien, im Alter von 81 Jahren, am 21. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumene

Peter Neuner, Zur ökumenischen Anerkennung der kirchlichen Ämter. Ein (fast) vergessener Vorschlag von Karl Rahner SJ, StimdZ 3/14, 173–183;

Christoph Böttigheimer, Von der Gegen- zur Mitreformation. 50 Jahre Ökumenismusdekret, KNA-ÖKI 14/14, Dokumentation, I–VI;

Johannes Oeldemann, Von der Kontroverse zum Dialog oder vom Dialog zur Kontroverse? Begegnungs- und Spannungsfelder im ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken, Ostkirchliche Studien 1/13, 115–135.

II. Religiöser Fundamentalismus

Johannes Fischer, Zwischen religiöser Ideologie und religiösem Fundamentalismus. Zu einem Irrweg evangelischer Ethik, EvTheol 1/14, 22–40;

Erich Geldbach, Geschichtliche Kriterien zur Identifizierung des protestantischen Fundamentalismus, UnSa 1/14, 2–13;

Heinz-Günther Stobbe, Einige Argumente für einen vorsichtigeren Umgang mit einem Schlagwort, ebd., 14–24;

Gisa Bauer, Fundamentalismus in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland, ebd., 63–72.

III. Sozialethik

Hans Joachim Eckstein, Wertschätzung, Anerkennung und Toleranz. Zum Menschenbild und Umgang mit Menschen aus theologischer Sicht, TheolGespr 1/14, 3–24;

Doris Beneke, Sinnvolle Forderungen.Warum die Ausrichtung der EKD-Orientierungshilfe zur Familie sozialpolitisch richtig ist, StimdZ 3/14, 15–17;

Paul M. Zulehner, Differenzierung ist nötig. Was Katholiken über die Ehe denken, HerKorr 3/14, 129–134;

Jens Kramer, Verbindung mit dem Religionsunterricht. Zehn Jahre Studiengang „Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde“ (LER) in Potsdam, Zeitzeichen 2/14, 18–20.

IV. Aus der Orthodoxie

Vasilios N. Makrides, Orthodoxer Rigorismus und Orthodoxismus. Die Bedeutung des wortgetreuen Verständnisses von Rechtgläubigkeit, UnSa 1/14, 44–50;

Johannes Oeldemann, Orthodoxes „Aggiornamento“? Patriarchen vereinbarten Fahrplan zum Panorthodoxen Konzil, KNA-ÖKI 12/14, 3–5;

Barbara Hallensleben, Aggior-

namento der Orthodoxie. Perspektiven eines Studientags zum Primat in Fribourg/Schweiz, ebd. 14/14, 5–8;

Athanasios Vletsis, „Die Eucharistie macht die Kirche" – oder doch umgekehrt? Chancen und Unwegsamkeiten der „eucharistischen Ekklesiologie", OrthForum 2/13, 153–167;

Ciprian Streza, Die Liturgie des christlichen Ostens – die ewige und immer dauerhafte Einladung des Menschen zur Teilnahme an der vollkommenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit, ebd., 209–220;

Assaad Elias Kattan, The Ways of Polemic Literature, Vatican I in al-Hadiyya, Ostkirchliche Studien 1/13, 136–142.

V. Religionswissenschaft

William O. Beeman, Religion and Ritual Performance, IntKult Theol 4/13, 320–341;

Michael Tilly, Frühchristliche Religion als Wahrnehmungsobjekt und Erkenntnisprozesse. Möglichkeiten und Grenzen eines religionsgeschichtlichen Zugangs zum Neuen Testament, EvTheol 1/14, 6–21;

Dirk J. Smit, „Jesus" und „Politik"? Neuere Literatur zur Bedeutung der Christologie für die Öffentliche Theologie – aus südafrikanischer Perspektive, ebd., 57–70;

Hartmut Tyrell, Zum Begriff der Religion bei Max Weber, StimdZ 4/14, 219–232.

VI. Weitere interessante Beiträge

Andreas Lob-Hüdepohl, Inklusive Gemeinschaften. Ethische Implikationen der Behindertenkonvention, StimdZ 4/14, 243–256;

Wilfried Haubeck, Gottes Erwählung nach dem Epheserbrief, TheolGespr 1/14, 25–43;

Klaus Vellguth, Unterdrückung und Gewalt. Zur Lage der Christen in Pakistan, HerKorr 3/14. 151–156;

Bernd Oberdorfer, Einheit und Differenzpflege. Schlaglichter auf die aktuelle Diskussion um die Zukunft der EKD, EvTheol 1/14, 76–80.

VII. Dokumentationen

„Die Erosion von Anerkennung. Soziologische und theologische Perspektiven". Symposium der Evangelischen Akademie der Nordkirche, Hamburg, 28.11.2013, epd-Dok 14/14;

Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft (Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung), epd-Dok 12/14;

Heilung der Erinnerungen. Das Verhältnis der evangelischen Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert. (Ein Forschungsprojekt in der Reformationsdekade),

Neue Bücher

AUS DER ORTHODOXIE

Anastasios Kallis, Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie. Theophano Verlag, Münster 2013. 647 Seiten. Pb. EUR 39,90.

Anastasios Kallis, emeritierter Professor für orthodoxe Theologie an der Universität Münster und einer der bekanntesten zeitgenössischen orthodoxen Theologen in Deutschland und darüber hinaus, legt mit diesem Buch ein bedeutsames Werk zu Fragen der orthodoxen Ekklesiologie vor, welches sowohl für den innerorthodoxen Dialog als auch für den theologischen Dialog mit den anderen Kirchen unerlässlich sein wird. Es handelt sich nicht um eine gewöhnliche Abhandlung zum Thema, sondern um ein für Fragen der orthodoxen Ekklesiologie und Theologie grundlegendes Arbeitsbuch bzw. ein Handbuch, das in seiner Art in der deutschen theologischen Literatur einmalig ist. Einmalig und bedeutend deshalb, weil darin zum ersten Mal alle relevanten Dokumente zum Thema in einer Publikation veröffentlicht werden.

Zum Inhalt des Werkes: Nach einem Vorwort und einer Einleitung, in denen Verf. die Problematik des vor über einem Jahrhundert ins Auge gefassten „Orthodoxen Konzils" umreißt (Bezeichnung, Thematik, Strukturfragen, Einberufungsdatum etc.), bringt er in fünf Kapiteln (43–628) alle orthodoxen Dokumente zum Thema, die einen Zeitraum von über 100 Jahren umfassen:

I. Der konziliare Aufbruch (1902–1904),
II. Der erste Anlauf zum Konzil (1923–1936),
III. 500 Jahre Autokephalie der Russischen Orthodoxen Kirche – Die Konferenz von Moskau (1948),
IV. Die panorthodoxen Konferenzen (1961–1970),
V. Die Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen (1971 ff).

Zum besseren Verständnis der jeweiligen Dokumente werden den fünf Kapiteln ausführliche Kommentare vorangestellt. Abgeschlossen wird das Werk mit einem ausführlichen Epilog (629–641), in dem die Hauptfragen der orthodoxen Ekklesiologie im Zusammenhang mit dem ins Auge gefassten Panorthodoxen Konzil, das als Weg und nicht als Ziel verstanden wird, behandelt werden. Ein Abkürzungsverzeichnis und eine ausführliche Bibliographie mit Quellen- und Sekundärliteratur (22–34) werden den Texten vorangestellt.

Insofern kann das neue Buch von Kallis verstanden werden als sinnvolle Ergänzung zum zweibändigen Werk von Prof. I. Karmiris, Die dog-

matischen und symbolischen Monumente der Orthodoxen Katholischen Kirche, 2 Bde., Athen 1951–1993, Graz ^{2}1968 (beide in griechischer Sprache), und zum Handbuch von Athanasios Basdekis, Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006, Frankfurt a. M. 2007.

Die Zusammenstellung und die mühsame Übersetzung der Texte aus vielen Sprachen ins Deutsche begann bereits in den 1980er Jahren und wurde als Forschungsprojekt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziell unterstützt. Insofern kann das Werk von Kallis als ein krönender Abschluss seiner langjährigen Lehr- und Forschungsarbeit an der Universität Münster angesehen werden.

Zur Intention der Dokumentation schreibt Kallis, der für seine kritischen Anmerkungen zu überkommenen orthodoxen ekklesiologischen Positionen bekannt ist, in seinem Vorwort:

„Daher wird hier der Versuch unternommen, in einer Art Entmythologisierung der schuldogmatischen orthodoxen Ekklesiologie, d. h. empirischer Betrachtung der Organisationsmechanismen der orthodoxen Kirche anhand ihrer Kommunikationsmodi im 20. Jahrhundert bzw. aus ihrer konkreten Lebenswirklichkeit heraus ein Bild zu erschließen, das die Theorie im Licht der Realität verstehen lässt. Insofern zielt die Dokumentation nicht auf das anvisierte Heilige und Große Konzil, sondern auf den Weg dahin, in dem die Funktionsmodalitäten der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen in ihrem Wirken als eine Kirche ersichtlich sind“ (16). „Die Intention der Publikation ist: zum einen einer realitätsbezogenen innerorthodoxen ekklesiologischen Selbstbestimmung und zum anderen dem Dialog mit der orthodoxen Kirche eine Hilfe zu sein“ (17).

Seine Betrachtung des konziliaren Prozesses der orthodoxen Kirche schließt Kallis mit einem Appell an die ekklesiologische Glaubwürdigkeit seiner Kirche, indem er auf die in seinen Einführungen zu den Dokumenten wiederholt kritisierte Dissonanz zwischen Ekklesiologie und ekklesialer Realität anspielt: *„Aus den Reibungen und Rückschlägen bei der Einübung in die Konziliarität wird die Dringlichkeit der Notwendigkeit offenkundig, dass die orthodoxen Kirchen mit einer Stimme sprechen müssen, wenn sie als eine Kirche ihrer Sendung gerecht sein wollen“* (641).

Die jüngste Publikation von Kallis wird ein unerlässliches Nachschlagewerk und ein notwendiges Arbeitsbuch für alle orthodoxen und nicht orthodoxen Theologen sein, die an ekklesiologischen Fragen der orthodoxen Kirche und an einem Dialog mit ihr interessiert sind. Dafür gebührt Kallis großer Dank.

Athanasios Basdekis

Manfred Richter, Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus=Labyrinthi TOM I., Siedlce 2013. 545 Seiten mit 30 Abb. EUR 30,–.

Beschränkte sich die wissenschaftliche und die aus ihr folgende praktische Wahrnehmung des 1592 in Nivnice (Südmähren) und 1670 in Amsterdam verstorbenen letzten Bischofs der böhmischen Brüder Johann Amos Comenius darauf, dass er als der Pädagoge des 17. Jahrhunderts angesehen wurde, der eine Pädagogik vom Kind her entwickelte, so ist seine theologisch-ökumenische Bedeutung erst in den letzten Jahrzehnten entdeckt worden. Sein Lebensweg ist gezeichnet von familiären Katastrophen, Emigration, Verlust von Hab und Gut, um die letzten 14 Jahren hochangesehen in Amsterdam zu leben. Erst die Wiederentdeckung seines Hauptwerkes „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica“ 1934 in Halle hat sein Gesamtwerk in angemessener Weise „als von Grund auf theologische und zugleich philosophische, pädagogische und politische Antwort auf den Umbruch der Zeit im Übergang zur Moderne sichtbar werden lassen“ (Nipkow).

Theologisch wurde ihm der Gedanke wichtig, dass der biblische Glaube – fern jeder konfessionellen Polemik – zur Fundierung einer neuen Friedensordnung beitragen könne.

Dass dieses Kapital des Comenius noch lange nicht hinreichend entdeckt und gewürdigt wird, ist – ganz abgesehen von der äußerst detaillierten, umfangreichen und kenntnisreichen Erarbeitung des Beitrags des Comenius zum Colloquium Charitativum – die wesentliche Aussage der Studie Manfred Richters. Eindrucksvoll beschreibt Richter die Situation im Europa des 17. Jahrhunderts, entfaltet umfangreich an Hand der Quellen das Denken des Comenius im europäischen und polnischen Kontext, um mit der Darstellung des Kolloquiums von Thorn und des Hauptwerks des Comenius „De rerum humanarum …“ überzuleiten auf die aktuelle Frage, welche Bedeutung Comenius für den Ökumenismus heute haben könnte. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die aufgezeigten Verbindungen zu Leibniz, sowie seine Bedeutung für Daniel Ernst Jablonski. Richter entfaltet weiter die Wirkungsgeschichte in einem weiten Bogen über Lessing, Herder bis zu Schleiermacher.

Richter stellt die Schriften des Comenius, vor allem auch die wiederentdeckten aus dem Jahre 1934, in den Zusammenhang einer Erschließung des Beitrags Comenius, zu den Thorner Religionsgesprächen. Diese sollten 1645 der Überwindung interkonfessioneller Spannungen im Königreich Polen, die durchaus auch politische Dimensionen hatten, dienen. Während dieser Gespräche be-

gegnete Comenius, der den Reformierten als Beratern diente, auch G. Calixt aus Helmstedt, der von seiner eigenen lutherischen Konfessionsfamilie wegen Synkretismusverdachts abgelehnt wurde.

38 Sitzungen brachten kein positives Ergebnis, nicht zuletzt deswegen, weil es unverhohlen um die Rückführung des Protestantismus in die katholische Kirche Polens ging. Das Thorner Kolloquium wird von Richter in einer Durchdringung dargestellt, wie sie selten zu entdecken ist, dies auch deswegen, weil die Darstellung sehr kenntnisreich in den weiten politischen wie geistesgeschichtlich-theologischen Hintergrund des 17. Jahrhunderts eingebunden ist. Dass er zudem u. a. auf a Lasco, Calixt und Leibniz zu sprechen kommt, öffnet weitere bisher nur als historisch bedeutsam angesehene Themenfelder für die gegenwärtige ökumenische Theologie.

Von besonderer Bedeutung ist im abschließenden Kapitel der Studie Richters Zusammenschau der aktuellen ökumenischen Situation mit den visionären Perspektiven von Comenius. Der wünschte sich ein allgemeines Konzil, an dem alle Betroffenen, d. h. Theologen, Politiker, Philosophen, samt dem Normalbürger teilnehmen könnten, um einen gesteuerten Gesprächsprozess zu eröffnen, an dessen Ende sich die Wahrheit durchsetzen würde.

Die Arbeit Richters zeigt, wie ertragreich auch für die gegenwärtige ökumenische Forschung eine vertiefte Auseinandersetzung mit Comenius sein kann, beschreibt sie doch deutlich, dass Comenius trotz wesentlicher Einbringung in die Brüderunität die Notwendigkeit der Einheit sah. Richter plädiert für eine „Verschiedenheit in Gemeinschaft", die mit den Worten Comenius ein „Zusammen-wachsen" ermöglichen könnte.

Friedrich Weber

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Bärbel Wartenberg-Potter, Anfängerin – Zeitgeschichten meines Lebens. Gütersloher Verlagshaus 2013. 320 Seiten. Gb. EUR 19,99.

Um es vorweg zu sagen: Wer dieses Buch in die Hand nimmt und zu lesen beginnt, wird in den folgenden Tagen jede freie Minute nutzen, um es zu Ende zu lesen. Wer Bärbel Wartenberg-Potter zuhört, wenn sie predigt oder Vorträge hält oder wenn sie im Freundeskreis von ihren neuesten Entdeckungen berichtet, weiß: Sie ist eine begabte Erzählerin. In ihrem neuesten Buch, einer Autobiographie, macht sie von dieser Begabung reichen Gebrauch. Die einzelnen Kapitel spiegeln natürlich ihren Lebenslauf. Aber sie sind gleichzeitig in sich geschlossene Erzählungen aus einem Leben voller Neuanfänge, sehr persönliche, nicht nur berufliche, nicht nur Erfolge, sondern auch Scheitern. Vor allem aber Annahme

von Herausforderungen – mit Schwung und Elan, mit Neugier und ohne viel Zaudern.

Gleichzeitig ist dieses Buch auch ein Zeitdokument, es erzählt einen Abschnitt der Geschichte der ökumenischen Bewegung im Kontext lokaler und globaler eigener Erfahrungen. Bärbel Wartenberg-Potter tiefstes Anliegen, die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft zu stärken, scheint überall durch, aber sie hat immer das Ganze im Blick, die große Gemeinschaft der weltweiten Kirche, die ganze Menschheit, die ganze Schöpfung, die Marginalisierten und Unterdrückten in aller Welt, und schließlich als Bischöfin in Lübeck alle Menschen in ihrem Sprengel.

Dabei wird auch deutlich, was sie trägt und immer wieder neu motiviert: Das Buch beginnt und endet mit Szenen aus ihrem familiären Umfeld, die fünf Schwestern, aufgewachsen in einem Elternhaus, das ihnen einen Lebensvorrat an Geschichten und vor allem Liedern mitgegeben hat, bleiben ein Leben lang eng untereinander verbunden. Freundschaften durchziehen alle Phasen ihres Lebens. Sie halfen ihr, das Schwerste zu ertragen, was einer Mutter geschehen kann: den frühen Verlust ihrer zwei kleinen Kinder. Sie setzt einigen unter ihnen in ihrem Buch ein literarisches Denkmal. Was wäre die Ökumene ohne das Band von Freundschaften?

Vor allem aber enthält dieses Buch sehr persönliche Zeugnisse ihres Glaubens, die es wie ein roter Faden durchziehen. Sie sind gefüllt von Erfahrung, gegründet im biblischen Zeugnis, ermutigend wie das Evangelium eigentlich gemeint ist, unkompliziert, klar und gewinnend.

Zum roten Faden gehören besonders eindrücklich Geschichten von Kindern, von ihren eigenen toten Kindern und zwei Kindern, denen sie auf ihren Reisen begegnet ist: In Ghana trifft sie in einer ambulanten Klinik auf ein Baby, das schon vom Hungertod gezeichnet ist. Das andere ist ein mit HIV infiziertes kleines Waisenkind in Südafrika. Es sind diese Engel, die sie durch ihr Leben begleiten und sie daran erinnern, wie konkret das Leiden ist, für dessen Überwindung sie sich engagiert. Und wie nahe Gott gerade diesen Kleinen ist, um dessen Verständnis wir so oft nur theoretisch-theologisch ringen.

Und wer Bärbel Wartenberg-Potter nie als Predigerin gehört hat, kann am Ende des Buches gleich drei Predigten aus jüngster Zeit lesen. Vielleicht ist es sogar besser, mit der Lektüre der Predigten zu beginnen. Diese machen sicher neugierig zu erfahren, wer diese Frau ist, was sie geprägt und motiviert hat. Sie gibt in ihrer Autobiographie freimütig Auskunft, wie jemand, der einem freundschaftlich erzählt, wer sie oder er ist.

Rudolf Hinz

MISSIONSTHEOLOGIE

Henning Wrogemann, Missions-

theologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen. Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft, Band 2. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013. 482 Seiten. Kt. EUR 29,99.

Pünktlich ein Jahr nach Erscheinen des ersten Bandes seines *Lehrbuches Interkulturelle Theologie* (vgl. die Rezension in ÖR 62, 3/2013, 459 f) hat Henning Wrogemann den umfangreichen zweiten Band über die *Missionstheologien der Gegenwart* folgen lassen. Wichtig ist dabei, genau auf den Titel zu achten: W. legt keine ausgeführte Missions*theologie* vor, sondern möchte missionstheologische Entwürfe unserer Zeit vorstellen. Dabei fasst er den Begriff Missionstheologie sehr weit; für ihn gehören nicht nur akademische Abhandlungen, sondern viele Formen reflektierter missionarischer Praxis zur Missionstheologie.

Das Buch ist in fünf große Teile gegliedert. Auf eine Einleitung, die ins Thema einführt (17–46), folgt als erster Hauptteil: *I. Missionstheologische Entwicklungen des 20./21. Jahrhunderts* (47–172). W. behandelt hier in chronologischer Reihenfolge die klassischen missionstheologischen Entwürfe von G. Warneck, K. Hartenstein, W. Freytag, J. C. Hoekendijk und G. Vicedom, die missionstheologischen Perspektiven der großen Weltmissionskonferenzen seit Edinburgh und der Vollversammlungen des ÖRK von Neu-Delhi bis in Busan, einschließlich der Kontroversen zwischen Ökumenikern und Evangelikalen in den 1970er Jahren.

Der zweite Hauptteil, *II. Missionstheologien im Plural – konfessionelle und kontextuelle Profile* (173–273), umfasst Darstellungen der römisch-katholischen Missionstheologie vor und nach dem II. Vatikanum, der orthodoxen Missionstheologie, des Nordamerikanischen Protestantismus (vor allem am Beispiel des *Church Growth Movement*), des missionarischen Entwürfe in der Anglikanischen Kirche, von missionstheologischen Profilen in Pfingstkirchen und -bewegungen und von missionarischen Aufbrüchen und Herausforderungen in Lateinamerika, Schwarzafrika und Asien.

Im dritten Hauptteil, *III. Kontinente – Kontexte – Kontroversen* (275–370), fasst W. sehr unterschiedliche missionstheologische Entwürfe und Phänomene zusammen: Neben der Missionstheologie der Befreiungstheologie am Beispiel J. Sobrinos stehen Entwürfe einer Theologie der Armen und der Propagierung eines Wohlstandsevangeliums, die missionarische Bedeutung von Heilung und Befreiungsdienst, das Verhältnis von Mission und Dialog oder von Mission und Versöhnung, Entwürfe feministischer Missionstheologien und das Problem der Konversion in missionstheologischer Sicht.

Der vierte Hauptteil, *IV. Missionstheologische Wahrnehmung deutscher Kontexte* (371–403), ist vor allem den Fragen eines missionarischen Gemeindeaufbaus, der Diskussion um die Rolle der Ortsgemeinde und die Bedeutung von Glaubenskursen in den deutschen Landeskirchen gewidmet. Dagegen bietet der letzte Hauptteil, *V. Mission als oikoumenische Doxologie – ein theologischer Neuansatz* (405–440), einen eigenen missionstheologischen Entwurf, der sich durch ökumenische Weite und integrative Kraft für ganz unterschiedliche missionarische Ansätze auszeichnet.

Dieser Band teilt in vielem die Vorzüge des ersten: Er bietet breite und zuverlässige Information sowohl über die klassischen Missionstheologien als auch über wichtige Ansätze und Bewegungen, die normalerweise nicht vom akademischen Interesse erreicht werden. So setzt er sich auch mit der Missionstheologie der Lausanner Bewegung und der charismatisch-pfingstlichen Betonung der Bedeutung von Heilung und *deliverance* auseinander, d. h. der Befreiung von dämonischen Mächten. Auch dort, wo er kritische Rückfragen hat, nimmt er das Anliegen der entsprechenden Bewegungen ernst. Nicht zuletzt ist sein doxologischer Zugang zu einer Theologie der Mission bemerkenswert und könnte helfen, Aporien gegenwärtiger missionstheologischer Kontroversen zu überwinden.

Natürlich gibt es auch Anfragen: Wäre nicht doch eine wenigstens vorläufige Definition von „Mission“ hilfreich gewesen? Bei manchen theologischen Entwürfen oder praktischen Beispielen ist der Zusammenhang mit diesem Thema nicht unbedingt evident. Hätte bei der Darstellung der katholischen Missionstheologie nicht stärker die Spannung heraus gearbeitet werden können, die sich für den missionarischen Auftrag dadurch ergab, dass nach *Lumen gentium* 16 Heil auch außerhalb der Kirche zu finden ist? Unbefriedigend ist auch, dass der nordamerikanische Protestantismus fast ganz auf das *Church Growth Movement* beschränkt ist und die sehr viel reflektiertere missionarische Praxis vieler Mainline-Kirchen nicht erwähnt wird. Schwierig unter ökumenischen Gesichtspunkten ist weiter, dass die Darstellung der deutschen Diskussion so ausschließlich auf die Situation der evangelischen Landeskirchen fokussiert ist. (Und als kleines Monitum: Die Gedenkkonferenz in Edinburgh 2010 wird zwar auf S. 165 in der Überschrift aber nicht im folgenden Text erwähnt!)

Aber diese Anfragen sollen Dank und Anerkennung für diese breit angelegte und äußerst differenzierte Darstellung nicht mindern. Sie ist gerade unter ökumenischen Gesichtspunkten äußerst hilfreich und allen, die sich darüber orientieren wollen, was weltweit an missionarischem Engagement und Reflexion geschieht, uneingeschränkt zu empfehlen.

Walter Klaiber

Corinna Dahlgrün, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl. Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2009. 694 Seiten. Pb. EUR 29,95.

Das empfehlens- und lesenswerte Studienbuch der Josuttis-Schülerin gliedert sich in sechs große Kapitel.

Das erste Kapitel versteht sich als phänomenologische Annäherung an den Spiritualitätsbegriff und ist zugleich historisch-systematisch ausgerichtet. Unter dem Oberaspekt „Gott suchen" werden sechs Wege der Gottsuche anhand exemplarischer Glaubenszeugen der Kirchengeschichte dargestellt, wobei diese Wege nicht exklusiv gelten wollen, weder für den Zugang zu Gott noch für die Deutung der gesamten spirituellen Biographie der jeweiligen Vertreter. Gott wurde gesucht in der Einsamkeit (Thomas Merton), in der Gemeinschaft (Shaker), in mir selbst (Tersteegen), vergebens (Heinrich Schütz) und im Alltag (Luther, Bonhoeffer).

Spiritualität wird sodann als zehnstelliger Begriff definiert, kurz gesagt: als von Gott gewirkte Beziehung des Menschen zu Gott und Welt in Lebensgestaltung und reflektierter Verantwortung.

Das größte Kapitel widmet sich der historischen Perspektive, die sich an Epochen der Kirchengeschichte

orientiert. Interessant sind dabei so manche Systematisierungen, etwa die betonte Innerweltlichkeit mittelalterlicher Spiritualität. Schade, dass Luthers Spiritualität hinsichtlich seiner Lieder und seiner Hochschätzung des Abendmahls hier nicht vorkommt.

Im vierten Kapitel wird die *praxis pietatis* systematisch und mystagogisch reflektiert, angelehnt an Sprach- und Denkformen von Manfred Josuttis und Rudolf Otto. Das Heilige wird gesucht und kann gefunden werden, so eine für das ganze Werk zentrale These. Ob es sich dabei tatsächlich um das „Heilige" und damit um eine spirituelle Erfahrung handelt, kann jedoch nur durch sorgfältige methodisch-kriteriologische *discretio* erkannt werden und ist nie glatt und abschließend zu behandeln. Das Unterkapitel zur *discretio* ist wohl das theologisch spannendste des ganzen Buches. Wenn die *discretio* das Recht hat „etwas so zu zergliedern, dass nichts übrig bleibt, vielleicht ein schönes, ehrfürchtiges, erhobenes Gefühl zu zerreden, zu zerstören" (385), dann wäre gerade in diesem Kapitel statt der collageartigen Bibelzitate eine wissenschaftlich tiefergründige Fundierung der Kriterien wünschenwert gewesen. Die – gerade aus evangelischer Sicht – wichtige Frage, wer eigentlich das Subjekt solcher *discretio* in Bezug auf wessen spirituelle Erfahrungen sein soll, bleibt offen. Der Pfarrer als Führer in das Heilige? Besonders spirituell qualifizierte Menschen? Und wer oder was qualifiziert die qualifizierten Prüferinnen und Prüfer des Heiligen?

Im fünften Kapitel zu Medien und Methodik der Spiritualität wird der Doppelcharakter des Werkes als Studienbuch deutlich, dem es auch um Einführung und Einübung in die *praxis spiritualitatis* geht. D. führt in gegenwärtige Spiritualität ein (Kirchenjahr, Andacht, Beichte, Meditation, Kunst, Wallfahrt, Bibliodrama, Heiligenverehrung). Die Vorgangsweise der Darstellung der Medien und Methode variiert zwischen eher andeutungsweisen Beschreibungen (Gebetswürfel, 467; Stille Zeit, 475) bis hin zu sehr engagierten Abschnitten wie dem zur Beichte.

Das Nachwort von Ludwig Mödl hebt in Grundzügen Besonderheiten der römisch-katholischen Spiritualität hervor (Kirche, rituelle Dominanz, Orden, Volksfrömmigkeit).

Der Horizont des Werkes ist weit. Spannend sind die vielen, zum Teil erfrischend ungewohnten Blicke auf Vertreter und Gehalte, Themen und Medien der Spiritualität. So gehören etwa Herrnhuter Losungen, Podcast-Andachten und das Rosenkranzgebet unter dem Aspekt „Andacht" zusammen. Man erfährt nebenbei immer wieder Interessantes und Erhellendes aus der Biographie und der Spiritualität der Verfasserin.

Hilfreich, besonders für Studierende, sind die Zeittafeln. Kirchliche, politische und gesellschaftliche Ereignisse werden darin nebeneinander notiert und erhellen somit vielseitig

die historischen Kontexte christlicher Spiritualität. Die Erscheinungen von Lourdes (1858) stehen in der Neuzeit zwischen Krimkrieg und der Evolutionstheorie, der Zusammenschluss der Altkatholiken (1889) zwischen Nietzsches Antichristen und der Einführung der gesetzlichen Sonntagsruhe in Deutschland.

Erstaunlich ist, dass Gottesdienst und Musik keine eigenen Wege der Gottsuche darstellen. Vielleicht, weil die Verfasserin den Gottesdienst als – gar nicht so selbstverständliche – Mitte protestantischer Frömmigkeit ansieht (456 f). Dies ist ein m. E. beachtlicher Ansatz, der im Gesamtkonzept des Werkes wesentlich breiter entfaltet werden müsste als im Kleingedruckten im Andachtskapitel.

Wünschenswert wäre m. E. auch eine vertieftere Berücksichtigung der bürgerlich-kulturprotestantischen („liberalen") Linie evangelischer Spiritualität, die sicher zu Dahlgrüns Spiritualitätsbegriff in Spannung steht, aber als Spiritualitätskritik durchaus selbst ein Moment von Spiritualität im Sinne dieses Studienbuchs darstellt, etwa als discretio der Geister bzw. Moment der Reflexion. Statt der diversen verfallstheoretischen Randbemerkungen wünscht man sich gelegentlich zu einem adäquateren Verständnis der gegenwärtigen religiösen Lage mehr religionssoziologische Einsichten. Der langsame Abschied von der traditionellen Volkskirche ist auch eine Chance für Spiritualität.

An Dahlgrüns Werk wird deutlich, wie weit der Horizont christlicher Spiritualität aus lutherischer Perspektive ist und sein kann. Insofern ist das Werk wirklich ökumenisch aus lutherischer Überzeugung. Es geht nicht um eine enggeführte konfessionelle Traditionskultur, sondern um eine lutherisch offene Wahrnehmung und Reflexion dessen, was zur Suche nach Gott diente, dient und dienen könnte.

Florian Ihsen

JUDENVERFOLGUNG IM DRITTEN REICH

Brigitte Gensch, *Sonja Grabowski* (Hg.), Der halbe Stern. Verfolgungsgeschichte und Identitätsproblematik von Personen und Familien teiljüdischer Herkunft. Psychosozial-Verlag, Gießen 2010. 299 Seiten. Pb. EUR 29,90.

Dieses Buch dokumentiert Ergebnisse der Tagung „Sag bloß nicht, daß du jüdisch bist", die der Verein „Der halbe Stern" im Jahr 2009 in Berlin veranstaltet hat. „Der halbe Stern" – dieses sprechende Bild verweist auf das Schicksal von Menschen, die im Dritten Reich als „Halbjuden" bezeichnet worden sind. Der Begriff „Halbjuden" wird in dem vorliegenden Buch kritisch beleuchtet, denn er entstammt der Nazi-Rassenideologie und ist eine Zuschreibung, die den Betroffenen von außen aufgezwungen worden ist. Auch die soge-

nannten „Halbjuden“ wurden (wie ihre Schicksalsgenossen, die „Volljuden“) massenhaft ermordet. Nur wer als sogenannter „Vierteljude“ eingestuft worden ist (von dessen vier Großeltern also nur eine Person jüdisch war) hatte höhere Überlebenschancen, ohne vor Verfolgung geschützt zu sein.

Für Menschen mit teiljüdischer Herkunft bedeutete dies, dass sie ihre jüdische Identität verstecken mussten. „Sag bloß nicht, daß du jüdisch bist“. War diese Überlebensstrategie erfolgreich, so hat sie sich den Betroffenen als Grundhaltung zutiefst eingeprägt. Unbewusst wurde sie als generationenübergreifendes Muster weitergegeben: Weder die Überlebenden noch ihre Nachkommen konnten sich selbst als Juden verstehen – auch dann nicht, wenn die jüdische Abstammung mütterlicherseits gegeben war, die Nachkommen also nach jüdischem Selbstverständnis im vollen Sinn als Juden anzusehen sind.

Alle Überlebenden der Shoah teilen ein Trauma, nämlich das Schuldgefühl, dass sie die Katastrophe überlebt haben, während Millionen andere daran zugrunde gegangen sind. Bei den Menschen, von deren Lebensschicksalen dieses Buch erzählt, kommt zu diesem Trauma noch eine tiefgreifende Identitätskrise hinzu. Die seelische Belastung durch diese Herausforderung ist so groß, dass sie zumeist erst im zeitlichen Abstand von Jahrzehnten bearbeitet werden kann – von den Betroffenen selbst oder von ihren Kindern und Enkelkindern. Sie machen sich heute auf die Suche nach ihren jüdischen Wurzeln und finden dabei zu individuell sehr unterschiedlichen Lösungen. Eine der Mitautorinnen hat dies so ausgedrückt: „Mein Erkenntnisprozess geht weiter. Ich komme mir langsam auf die Spur“ (259).

Um diesen Menschen die Möglichkeit zum Austausch zu bieten, hat sich der Verein „Der halbe Stern“ gegründet und die Tagung in Berlin veranstaltet, auf der erstmals im deutschsprachigen Raum Betroffene einander begegnen konnten. Es gibt noch fast keine Untersuchungen und Veröffentlichungen zu der hier behandelten Problematik; deshalb ist dieses Buch eine wichtige Publikation. Nach einer Einleitung der beiden Herausgeberinnen und zwei programmatischen Beiträgen von Johannes Heil und Beate Meyer folgen mehrere Artikel, die sich mit bestimmten Aspekten beschäftigen (u. a. über die Verfolgung von „Mischehepartnern“ in der Rhein-Main-Region, über die wirtschaftliche Beeinträchtigung durch die Rassenverfolgung, über die Verfolgung von Christen jüdischer Herkunft im Raum Berlin, über Geschichte und Aufgabe der Evangelischen Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte, über die Identitätsproblematik bei (teil-)jüdischer Herkunft und über die Fortdauer von Nazi-Konstrukten wie „Halbjude“).

Von zentraler Bedeutung für die-

Superintendent Helmut Aßmann, Klosterstraße 7, 31134 Hildesheim; Dr. Athanasios Basdekis, Bachstraße 5, 65830 Kriftel; Dr. Jeremy Bergen, Conrad Grebel University College, 140 Westmount Road North, Waterloo, Ontario, Canada, N2L 3G6; Bischof Franz-Josef Bode, Bistum Osnabrück, Hasestraße 40a, 49074 Osnabrück; Erzpriester Dr. Daniel Buda, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf; Dr. Julia Enxing, Exzellenzcluster „Religion und Politik", Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 1–4, 48143 Münster; Pfarrer Dr. Engelbert Felten, Banthusstraße 3, 54290 Trier; Dr. Rudolf Hinz, Brammerhörn 1, 24626 Groß Kummerfeld; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastraße 4, 80802 München; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Father Michael Lapsley, Institute for Healing of Memories (IHOM), 5 Eastry Road, Claremont, Kapstadt 7708, Südafrika; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg; Bente Petersen, Erikastraße 69, 20251 Hamburg; Matías Omar Ruz, Sankt-Mauritz-Freiheit 44, 48145 Münster; Pfarrer Curt Stauss, Evangelische Akademie Sachsen-Anhalt e. V., Schlossplatz 1d, 06886 Lutherstadt Wittenberg; Mag. Florian Tuder, Eggenberger Gürtel 78/11/67, A-8020 Graz; Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber, Ev.-Luth. Landeskirche in Braunschweig, Dietrich-Bonhoeffer-Straße 1, 38300 Wolfenbüttel.

Titelbild: OKR Dr. Oliver Schuegraf

Thema des nächsten Heftes 3/2014:

Die Kirchen und der Erste Weltkrieg

mit Beiträgen von André Encrevé, Hugh Boudin, Heinz-Gerhard Justenhoven, Friedrich Weber u. a.

Korrigenda von Heft 1/2014:

Im Inhaltsverzeichnis, letzte Zeile, und auf Seite 124 muss es richtig heißen: **Nadja Heimlicher** (nicht Nadine Heimlicher).

Auf Seite 118 muss es richtig heißen: **der mennonitische Delegierte Fernando Enns** (nicht EKD-Delegierter).

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; Martin Illert, Hannover (Redaktion); 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); Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-03785-8
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (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
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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 2014.

Juli – September
3/2014
63. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Die Kirchen und der Erste Weltkrieg
mit Beiträgen von André Encrevé, Hugh R. Boudin, Heinz-Gerhard Justenhoven, Olga Lukács, Friedrich Weber u. a.

Ukraine: Die Kirchen auf dem Maidan (Cyril Hovorun)



Inhalt

Zu diesem Heft 315

André Encrevé, Die französischen Protestanten
und der Erste Weltkrieg 318

Hugh Robert Boudin, Zwischen Heimat und Vaterland.
Das Dilemma belgischer Protestanten deutscher Herkunft
während des Ersten Weltkrieges 1914–1918 330

Olga Lukács, Die Reformierte Kirche der Ungarn
in Siebenbürgen unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg 345

Friedrich Weber, Friedensethische Impulse 350

Heinz-Gerhard Justenhoven, Der Friedensplan
Papst Benedikts XV. im Ersten Weltkrieg 360

Junge Ökumeniker

Thomas Zellmeyer, Ein Beispiel ökumenisch offener Orthodoxie.
Die Enzyklika des Patriarchates von Konstantinopel von 1920
an die Kirchen der Welt 372

Zur Diskussion

Cyril Hovorun, Die Kirche auf dem Maidan:
Die Macht des gesellschaftlichen Wandels 383

Dokumente und Berichte

Kirche und Kirchen in der Ukraine – ein kurzer Überblick
(**Michael Hübner**) 405

Der Erste Weltkrieg in den Archiven der Missionswerke
(**Barbara Rudolph**) 408

Die **Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa** gedenkt des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges (Kopenhagen, Juni 2014) 414

Ein syrisch-orthodoxer Augenzeuge berichtet aus dem Shato d'Seyfo („Jahr des Schwertes") 1915 (**Martin Illert**) 417

Ein Schuldbekenntnis zum Abschluss der Theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahr nach dem Mauerfall (**Martin Illert**) 419

Mainzer Botschaft der Ökumenischen Versammlung 2014 „Die Zukunft, die wir meinen – Leben statt Zerstörung" 421

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Professor Dr. Johannes Brosseder (**Oliver Schuegraf**) . . 427

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 430

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

während dieses Heft in Druck geht, sind die Vorbereitungen für die Gedenkfeiern zur Erinnerung an den Beginn des Ersten Weltkrieges vor 100 Jahren im vollen Gange. Bei Erscheinen dieser Ausgabe sind sie zum größten Teil schon gehalten. Die Wucht der Erinnerungen aber haben viele im deutschen Umfeld – auch im kirchlichen Bereich – überrascht. Zu sehr überlagert der Zweite Weltkrieg die Erinnerung, in dem – anders als im Ersten Weltkrieg – Deutschland zum Schlachtfeld wurde. Die Unmenschlichkeit der Shoah, der dem Zweiten Weltkrieg folgende Kalte Krieg und die Neuordnung der Welt haben politische und theologische Auseinandersetzungen gefordert, die die Erinnerungskultur in Deutschland stark beeinflusst haben. Anders in den europäischen Nachbarländern und weltweit. „Le Grande Guerre" nennen die Franzosen diesen Krieg, der mit seinen Millionen toten, verletzten und traumatisierten Menschen, mit seiner Zerstörungsgewalt und dem Einsatz von Gas als Massenvernichtungswaffe eine Erschütterung von Kirche und Theologie brachte, die kaum zu unterschätzen ist.

Die Ökumenische Rundschau nähert sich diesem Thema darum aus der Perspektive der französischen Nachbarn, allerdings nicht im Blick auf große und monumentale Gedächtnisformen, sondern, quasi mit einer Lupe, auf eine kleine Gruppe, die reformierten Christinnen und Christen. Ihre Haltung zum Krieg zwischen Friedensliebe und Nationalliebe zeigt eine große Zerrissenheit, die *André Encrevé* in seinem Beitrag darstellt. Diese Zerrissenheit durchzieht viele der Beiträge dieses Heftes und ist

symptomatisch für die Zeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die von kaum zu bremsender Aufrüstung und zugleich vom Beginn der ökumenischen und der christlichen (Friedens-) Bewegung geprägt ist. *Friedrich Weber* geht beiden Spuren nach, der Friedensbewegung und ihrem Gegenentwurf im Kleinen, den Kriegskommentaren in der Greetsieler Kirchenchronik. Im Land, das 1914 das erste Opfer des Krieges wurde, in Belgien, wird die Zerrissenheit der deutschen Minderheit beschrieben. Die Situation der zugewanderten Deutschen und die Rolle der Kirche in dieser Situation beschreibt *Hugh Robert Boudin* anhand von privaten Quellen, die er für die Öffentlichkeit erschließt.

So werden auch andere, noch wenig bekannte Quellen aus dieser Zeit, ans Licht gehoben, die darauf warten, noch weiter erforscht zu werden und zugleich einen Weitblick auf das geben, was diesen Krieg zu einem „Welt"krieg machte: Briefe von deutschen Missionaren und persönliche Erinnerungen des afrikanischen Pastors *Yakobo Ngombe* aus der Region des heutigen Tansania, die einen Einblick in die Situation in den europäischen Kolonien geben. Und die persönlichen Erinnerungen des syrischen Bischofs Mor *Julius Hanna Aydin* an die Situation im jungtürkischen Staat, der im Schatten des Ersten Weltkrieges gegen armenische, syrische und griechische Bürgerinnen und Bürger vorging. Der kleine, aber eindrückliche Text erinnert an den Genozid, dessen 100. Gedenktag die Armenier im Jahr 2015 begehen.

Die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges waren u. a. die europäische Neuordnung. Sie hat die europäische Geschichte und die der Kirchen nachhaltig geprägt. Beispielhaft wird von *Olga Lukács* gezeigt, wie die reformierte Kirche der Ungarn in Rumänien mit dieser Situation umgegangen ist und wie es bis heute Initiativen wie „Healing of Memories" bedarf, um Erinnerungen zu heilen. Die Friedensinitiative von Papst Benedikt XV., die *Heinz-Gerhard Justenhoven* darstellt, und die Ökumenische Initiative des Ökumenischen Patriarchen aus dem Jahr 1920, der *Thomas Zellmeyer* nachgeht, zeigen das ökumenische Potenzial, das in dieser Zeit lag, das aber erst nach einem weiteren, noch furchtbareren Weltkrieg mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Vereinten Nationen ihre sichtbaren Auswirkungen zeigte.

100 Jahre nach dem Ersten Weltkrieg ist die Gefahr eines Krieges auf europäischem Boden längst nicht gebannt. Dem Redaktionskreis war es, trotz der unübersichtlichen Lage, wichtig, auf die Situation in der Ukraine einzugehen. Darum finden Sie einen kurzen Überblick über die Kirchenlandschaft der Ukraine und einen Beitrag von *Cyril Hovorun*, den wir unter der Rubrik „Zur Diskussion" abdrucken und hoffen, dass die Ökumenische Rundschau ein Wegbegleiter in dieser auch für die Kirchen

krisenhaften Zeit ist. Weitere Beiträge sind durchaus erwünscht! Dass das Jahr 2014 auch der Öffnung der Mauer vor 25 Jahren gedenkt, wird mit dem außergewöhnlichen Passus aus den Sagorsk-Dialogen gewürdigt, den der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und die Russisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) geführt haben.

Außerdem gedenken wir in einem Nachruf *Johannes Brosseder,* der am 10. Juni 2014 verstorben ist, und mit dem die ökumenische Bewegung einen wichtigen Gesprächspartner verliert.

Mit diesem Heft verabschiedet sich Johann Schneider, der inzwischen eine neue Aufgabe als Regionalbischof in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland übernommen hat, aus dem Redaktionskreis der Ökumenischen Rundschau.

Mit guten Wünschen für die Lektüre grüßen Sie

Barbara Rudolph und Johann Schneider

Die französischen Protestanten und der Erste Weltkrieg



André Encrevé[1]

„Eine Million fünfhunderttausend Franzosen sind in diesem Sturm umgekommen", stellte der reformierte Pfarrer Wilfred Monod in seiner Sonntagspredigt am 6. Januar 1918 fest, als der Krieg noch zehn Monate bis zu seinem Ende vor sich hatte. Und er fuhr fort:

> „Seite an Seite, Schulter an Schulter gelegt, wenn man für jeden Toten eine Breite von 50 Zentimeter misst, würde die makabre Reihe der Leichen 750 km lang sein. Von Paris aus würde das Band sich über Brest hinaus erstrecken und 250 km weiter im Meer verlieren; nach Osten hin würde die Reihe bis nach Magdeburg oder Hamburg reichen."[2]

Um das Verhalten der französischen Protestanten während des Ersten Weltkrieges verstehen zu können, muss man vor allem dessen Begleitumstände und die enorme Zahl von Toten in seinem Gefolge bedenken.3 Etwa 1,4 Millionen französische Soldaten sind während des Krieges gefallen,4 das sind 3,5 Prozent der Gesamtbevölkerung (von 40 Millionen) und der höchste Prozentsatz im Vergleich mit allen kriegsführenden Mächten (drei

1 André Encrevé ist Professor emeritus der l'Université de Paris Est-Créteil.

2 Revue chrétienne, 1918, 2–3.

3 Der vorliegende Text stützt sich teilweise auf meinen Aufsatz „Les protestants français et la Première Guerre mondiale", der am 2. Januar 2014 in der Wochenzeitschrift *Réforme* erschienen ist. Der Leser sei auch auf die Sondernummer des *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (Nr. 1/2014) verwiesen, mit 21 Aufsätzen zu diesem Thema und einem Umfang von 560 Seiten.

4 *Wilfred Monod* übertreibt also etwas in dem oben zitierten Text, aber diese Übertreibung (die auf die Angaben eines Parlamentariers während einer Debatte im Abgeordnetenhaus zurückgeht) zeigt, wie erschüttert die öffentliche Meinung in Frankreich durch die große Zahl der Toten war.

ÖR 63 (3/2014), S. 318–329

Prozent in Deutschland). Und es waren oft die jüngsten Soldaten, die den Tod fanden: etwa jeder dritte aller französischen Soldaten, die im August 1914 zwischen 20 und 24 Jahre alt waren, ist während des Krieges gefallen. Einige der Schlachten wurden zu wahren Massakern: So starben z. B. 27.000 Franzosen an einem einzigen Tag, dem 22. August 1914, 383.000 Tote gab es von September bis November 1914, davon mehr als die Hälfte im September, 163.000 Franzosen wurden in der Schlacht um Verdun im Jahr 1916 getötet (143.000 Deutsche) usw. Dazu kommt das Eindringen der deutschen Armee in das französische Territorium und die zahlreichen Zerstörungen durch die Kämpfe. Dies führte in Frankreich zu einer Wahrnehmung des Krieges, die sich von der in Deutschland insofern unterschied als dessen Territorium verschont blieb. Die Franzosen machten die Deutschen verantwortlich für die Zerstörungen und warfen ihnen Akte der Barbarei vor, insbesondere wenn es sich um symbolträchtige Bauten handelte, wie die Kathedrale von Reims, die 1914 von der deutschen Artillerie beschossen und in Brand gesetzt wurde. Der allgegenwärtige Tod breitete seinen Schatten über diese ganze Zeit und darüber hinaus, wie die unzähligen Gedenktafeln mit den Namen der jungen, im Krieg gefallenen Gemeindemitglieder bezeugen, die man nach dem Krieg in den protestantischen (und auch katholischen) Kirchen anbrachte, zusätzlich zu den Gefallenendenkmälern, die die Magistrate in allen Kommunen errichten ließen. Und für die kleine Gemeinschaft der Protestanten (1,6 Prozent der französischen Bevölkerung im Jahr 1914) waren die Lücken sehr schwer zu füllen: von 150 Theologiestudenten (oft angehende Pastoren) fanden 49 den Tod, d. h. ein Drittel; 166 Pastorensöhne (oft die zukünftigen Führungskräfte der protestantischen Gemeinden) wurden getötet; und von den 500 eingezogenen Pastoren kehrten 42 nicht mehr zurück.

Obwohl sie zugleich bedauerten, Krieg führen zu müssen, waren die Franzosen überzeugt, dass Frankreich den Krieg nicht gewollt hatte, sondern durch die deutsche Aggression dazu gezwungen wurde. Zur Verteidigung dieser These stützten sie sich im Allgemeinen auf zwei Argumente: es war Deutschland, das Frankreich am 3. August 1914 den Krieg erklärte, und vor allem, es war Deutschland, das die Neutralität Belgiens verletzt hatte, obwohl doch Preußen eine der Unterzeichner-Mächte des Londoner Protokolls von 1830 gewesen war, dessen Artikel 7 Belgien zu einem „unabhängigen und dauerhaft neutralen“ Staat deklarierte (bekanntlich hatte der deutsche Reichskanzler am 4. August 1914 im Hinblick darauf vor dem Reichstag erklärt: *Not kennt kein Gebot*). Wie für alle anderen Franzosen war dies auch für die französischen Protestanten ein nicht hinnehmbarer Wortbruch, den man nicht müde wurde anzuprangern, in christlicher Sicht eine moralische Schuld und ein Beweis für die Falschheit der Deutschen.

So schrieb z. B. Wilfred Monod 1916, dass dieser Wortbruch „für Jahrhunderte in der Geschichte als unerschütterliche Pyramide der Niedertracht aufgerichtet stehen bleiben wird".[5] Verschärfend kam hinzu, dass man seit September 1914 in der französischen Presse zahlreiche Schilderungen von belgischen Zivilisten und französischen Flüchtlingen aus der Kampfzone lesen konnte, die von den Gewalttaten und Kriegsverbrechen der deutschen Armee an den unbewaffneten Zivilpersonen während der Invasion Belgiens und Nordfrankreichs berichteten.

Ende Juli 1914 schon waren viele französische Protestanten stark beunruhigt angesichts des drohenden Krieges. So schrieb Pastor Paul Doumergue am 30. Juli:

> „Das, was unmöglich schien, so abscheulich wie es ist – ein Krieg, in dem alle Völker Europas aufeinander prallen – wird zur vollendeten Tatsache werden, schreckliche, vernichtende Realität. Für die Zivilisation und das Christentum ist das eine Katastrophe; denn seit nun 20 Jahrhunderten verkündet die Kirche in unserer sogenannten christlichen Zivilisation: Ein jeder liebe seinen Nächsten. Das ist sicherlich für alle Christen eine Stunde der Trauer."[6]

Aber wie fast alle anderen Franzosen zeigten die Protestanten einen sehr starken Patriotismus. So veröffentlichte z. B. das (liberal ausgerichtete)
Comité général d'Union nationale des Églises réformées (Zentralkomitee der nationalen Vereinigung der reformierten Kirchen) am 5. August eine Erklärung, in der es heißt:

> „[…] wir haben Vertrauen in das Schicksal unseres vielgeliebten Frankreich. […] Wenn das Vaterland heute in Gefahr ist, dann gerade deshalb, weil unsere Demokratie von Nationen umringt ist, die nicht ihren Weg nach Damaskus gefunden haben, die sich nicht die Devise *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* zu eigen gemacht haben und die mit ihrem Hang zu Feudalismus und Krieg unsere Wesensart bedrohen."[7]

Und nicht viel später, im Dezember 1914, bekräftigte dies Pastor Louis Lafon:

> „[…] Gott ist mit uns. Er ist mit uns, weil wir die ganze Menschheit verteidigen

5 *Wilfred Monod:* Jusqu'au bout (lettre à un Américain), in: Revue chrétienne 1916, 115. [Bis zum Ende (Brief an einen Amerikaner)].
6 Le Christianisme au XXe siècle, 6. August 1914, 297 (der Artikel selbst ist mit 30. Juli datiert).
7 Zitiert in Évangile et Liberté, 15. August 1914, 281.

> gegen jene monströse Lehre, jene Ursache aller Verbrechen, wonach die Gewalt das Recht hervorbringt und das Recht des Stärkeren das einzige Gut ist, weil wir mit unserem Blut für Gerechtigkeit, Freiheit und Brüderlichkeit eintreten, die der Wille Gottes auf Erden sind."[8]

Wir könnten noch zahlreiche ähnliche Zitate anführen, die mit Nachdruck betonen, dass Frankreich den Krieg führte, um den Frieden in der Welt zu verteidigen, der durch Deutschland gefährdet wurde, das das Recht, den einzigen Garanten des Friedens, nicht respektierte (ganz im Sinne des Namens einer zwar nicht-konfessionellen aber von französischen Protestanten 1887 gegründeten pazifistischen Vereinigung – *La paix par le droit* [Der Frieden durch das Recht]). Ein solcher Patriotismus, der sich auf eine moralische Verdammung Deutschlands stützte, blieb naturgemäß während des Krieges bestehen. Das wird z. B. im September 1917 deutlich, als drei skandinavische lutherische Bischöfe (die folglich neutral waren) eine internationale Konferenz vorschlugen – die möglichst in zeitlicher Nähe zum 400-jährigen Jubiläum der Veröffentlichung der berühmten 95 Thesen Luthers stattfinden sollte – mit dem Ziel der Suche nach Wegen der Wiederherstellung der geistlichen Einheit der Christenheit, wobei die Ursachen des Krieges nicht thematisiert werden sollten. Die französische Fédération protestante (Protestantischer Bund von Frankreich) würdigte zwar die Absichten der Initiatoren, verweigerte aber eine Teilnahme mit dem klassischen Argument: „Unsere erste Pflicht ist es mehr denn je, mit unserem Volk verbunden zu bleiben, das das Opfer einer ungerechten Aggression geworden ist." Weiter heißt es:

> „Damit eine geistliche Gemeinschaft nicht nur ein eitler Schein, sondern eine tiefe Realität ist, ist eine wesentliche Voraussetzung die Beseitigung aller unterschwelligen Vorbehalte, … das Bekenntnis der Verantwortlichkeiten und die formelle Zurückweisung begangenen Unrechts. Die Schuldigen, wer immer sie auch seien, müssen als schuldig erklärt werden. Ein schamhaftes Verschweigen all dessen wäre nichts als Lüge; und die Christenheit bliebe, unter einem Anschein von Einheit, in ihrem Grunde geteilt und ohne Ausstrahlung. … Die Christenheit wird nur gesund und stark in und durch die echte Suche nach der Wahrheit."

Der Protestantische Bund Frankreichs forderte also, zwar indirekt aber sehr deutlich, eine moralische Verurteilung Deutschlands und dazu ein Schuldeingeständnis von Seiten Deutschlands, bevor irgendwie eine Befriedung zwischen den Kirchen ins Auge gefasst werden könne. Er stellte klar:

8 Évangile et Liberté, 19. Dezember 1914, 385.

> Wenn einmal der Friedensvertrag geschlossen ist: „Wir fordern … dass die Ursachen des Krieges, die Art und Weise, wie er erklärt worden und wie er geführt worden ist, gründlich und erschöpfend untersucht werden. Wir fordern von der Menschheit, das Gute ‚gut' zu nennen und das Böse ‚böse'. Wir fordern von ihr, alle Missachtung des gegebenen Wortes und der internationalen Verpflichtungen aus Gründen der Staatsräson feierlich zu verdammen. Wir fordern von ihr zu verkünden, dass die Macht niemals über dem Recht steht, dass die Unterdrückung des Rechts, solange die Menschen darunter leiden, keine Verjährung kennt und dass alle Verletzungen [des Rechts] eine Wiedergutmachung erfordern."[9]

Ein bedeutsamer Text, denn er stammt nicht von einer Einzelperson, sondern von einer religiösen Organisation, dem Protestantischen Bund, dem unterschiedliche Kirchen angeschlossen waren und ein Großteil der französischen Protestanten angehörten. Und er drückt gut die allgemeine Stimmung unter den französischen Protestanten aus. Nach dem Krieg war die Wiederaufnahme von Beziehungen zwischen französischen und deutschen Protestanten im Rahmen internationaler Organisationen entsprechend schwierig. Das zeigte sich zum Beispiel, als im April 1919 die drei erwähnten skandinavischen Bischöfe an den Protestantischen Bund Frankreichs schrieben, um dessen Meinung bezüglich der Möglichkeit der Einberufung einer Konferenz mit Vertretern der verschiedenen protestantischen Kirchen einzuholen, die ein Zeichen der geistigen Einheit der Christenheit setzen sollte. Der Protestantische Bund antwortete, das Programm sei ausgezeichnet, es sei aber auch eine Aufforderung an die Christen:

> „den Egoismus anzuprangern, der für all die Konflikte verantwortlich ist zwischen den Völkern, mit aller Macht die Ursachen des Krieges zu bekämpfen, sich für eine internationale Schiedsgerichtsbarkeit einzusetzen, gegen die Lüge zu protestieren, die die Existenz einer zweifachen Moral behauptet, einer für die Individuen und einer anderen für die Völker."

Und fast mit den gleichen Worten wie in seinem vorhergehenden Brief unterstrich der Bund, dass man nicht daran denken könne, eine Konferenz abzuhalten, bevor nicht „das christliche Bewusstsein von der sie drückenden Last befreit und in förmlicher Weise das Böse als das Böse benannt sei". Es sei daher unannehmbar, die religiöse Wahrheit zu „missbrauchen",

[9] Siehe vor allem die Zitation in: Le Christianisme au XXe siècle, 28. März 1918, 98. Die Antwort darauf (mit Datum 26. Februar) war verspätet, weil der Protestantische Bund aufgrund der Kommunikationsprobleme während des Krieges den Brief erst Monate nach seiner Absendung erhielt.

nach der „alle Menschen Sünder und zur Umkehr gerufen sind … man darf nicht die Propheten auf dieselbe Stufe stellen … wie die Sünder, die sie mit Steinen bewerfen"; ein Vergleich, der charakteristisch ist für die Geisteshaltung der französischen Protestanten, die die Haltung der deutschen Protestanten während des Krieges nie verstehen konnten.

Deswegen:

> „Ohne ein Aussprechen der Wahrheit und ein Urteil im Namen dieser Wahrheit, wird unserer Ansicht nach die Gesamtkirche in der Folge durch ein Interdikt belastet sein. Da sie sich als unfähig erweisen würde, die Gegenwart zu beurteilen, wäre sie auch unfähig, die Zukunft zu gestalten […]."[10]

Die Haltung des Protestantischen Bundes im Jahr 1919 erinnert von daher an die Haltung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 1945. Der große Unterschied besteht darin, dass im Jahr 1919 die Auffassung der französischen Protestanten nicht von den Vertretern der protestantischen Kirchen der neutralen Nationen geteilt wurde.[11] Die von den skandinavischen Bischöfen vorgeschlagene Konferenz fand nicht statt.

Dieser sozusagen „moralische" Patriotismus geht einher mit einer äußerst negativen Sicht der deutschen Kriegsführung. Selbst ein so gemäßigter Mann wie Pastor Charles Wagner schrieb 1917 in diesem Sinne:

> „Deutschland hat den Krieg vorbereitet und ausgelöst. Es hat ihn nicht nur mit Grausamkeit geführt, sondern in seinen bewaffneten Armeen alle niederen Instinkte der menschlichen Bestie entfesselt. Man kann sagen – und das ist die reine Wahrheit: Deutschland hat den Krieg entehrt und es hat sich selbst entehrt."[12]

Darum zögerten selbst jene Protestanten nicht, die sich in pazifistischen Organisationen engagierten, ihre Mitglieder aufzufordern, am nationalen Verteidigungskampf teilzunehmen. Das war ihrer Grundüberzeugung nach die moralische Pflicht jedes Franzosen im waffenfähigen Alter. Dieser Patriotismus wird auch deutlich in den Predigten in den protestantischen Kirchen, die Laurent Gambarotto in seiner Dissertation analysiert hat. Er zeigt auf, wie die französischen Pastoren versuchten, die Idee eines von Frankreich geführten „heiligen" Krieges zu entwickeln, indem sie sich

10 Siehe insbesondere die Zitation in: Le Christianisme au XX^e siècle, 17. April 1919, 167.

11 Bekanntlich führten die Diskussionen zwischen dem Ökumenischen Rat und den deutschen Kirchen zu der berühmten „Stuttgarter Schulderklärung" vom 19. Oktober 1945.

12 Revue chrétienne, 1917, 210.

auf einen „göttlichen Ursprung und ein göttliches Mandat des Vaterlandes“ und auf „die religiöse Grundlage der höchsten abendländischen Werte“ beriefen.[13] Das führte sie zu der Behauptung, der tiefe Sinn des Kampfes der französischen Soldaten sei es, das Christentum zu retten. Es ist in der Tat verständlich, dass die Hugenotten, die ihre Freiheit (und folglich die Möglichkeit, das Evangelium nach ihrem Verständnis zu verkünden) der Französischen Revolution verdankten, zu der Auffassung neigten, dass die insbesondere in der Erklärung der Menschenrechte ihren Ausdruck findenden „Grundsätze von 1789“ christlichen Ursprungs seien. Die Predigten basierten also auf einer idealisierten Sicht Frankreichs als eines Leuchtturms der Freiheit und der Gleichheit seit 1789, eines Boten und Verwirklichers der Rechte der Völker und Individuen und deshalb auch Verkünder einer friedvollen Zukunft. Im Gegensatz dazu wurde Deutschland als eine der Tyrannei der kaiserlichen Staatsräson unterworfene Gesellschaft beschrieben, dessen Sieg einem Rückschritt in die Barbarei und in die heidnische Verehrung der Macht gleichkäme. Obwohl sie die französischen Soldaten zwar als eine Art neue Kreuzritter darstellten, hüteten sich die französischen Pastoren aber sehr wohl, den französischen Staat zu glorifizieren. Da sie ja von diesem selben Staat im 17. und 18. Jahrhundert verfolgt worden waren, konnte ihnen das auch kaum in den Sinn kommen. Ebensowenig wie sie sich einer Verherrlichung der Machtinhaber hingeben konnten, da ja die Könige von Frankreich – Ludwig XIV. insbesondere – sich als die Verfolger erwiesen hatten, deren Ziel es war, die Wahrheit des Evangeliums zu verdecken, als deren Träger sich die Hugenotten ansahen. Sicherlich war die Republik des 20. Jahrhunderts nicht mehr die absolutistische Monarchie Ludwig XIV., aber die Geschichte hatte die Hugenotten gelehrt, dem Staat und seinem Oberhaupt, wer immer es auch sei, zu misstrauen.

Dies war auch ein Grund dafür, dass die französischen Protestanten äußerst kritisch den deutschen Protestanten gegenüber eingestellt waren, die ihrer Ansicht nach die Hilfe Gottes nur anriefen, um ihre Pläne zur Eroberung und Unterjochung der Völker zu verwirklichen – im Widerspruch zum Geist des Christentums. Man bekommt den Eindruck, dass die französischen Protestanten darüber enttäuscht waren, dass sich *Protestanten* auf eine solche Weise verhalten konnten. So äußerte z. B. am 30. Juli 1914 Pastor Doumergue seine „Empörung über den deutschen Kaiser, der den hochheiligen Namen [Gottes] auf die Fahnen der unrechtmäßigen Invasion schreibt“.[14] Der Rat des Protestantischen Bundes bekräftigte am 28. Sep-

[13] *Laurent Gambarotto:* Foi et patrie, la prédication du protestantisme français pendant le Première Guerre mondiale, Genf 1996, 202.

tember 1914, dass er:

> „den Missbrauch von Ausdrücken der Frömmigkeit missbilligt, von dem die beiden Kaiser von Deutschland und Österreich seit dem Beginn der Feindseligkeiten skandalöse Beispiele geliefert haben, dass er mit Trauer feststellt, wie sehr diese Ausbeutung Gottes zur Kompromittierung der Religion im modernen Bewusstsein beiträgt; und dass er vor der ganzen Christenheit das Übel anprangert, das durch jene Praktiken verursacht wird, die unter dem Deckmantel der Worte des Evangeliums die Negation der Religion der Propheten und Jesu Christi betreiben."[15]

Am schockierendsten war für die französischen Protestanten vielleicht das Einschwenken der deutschen protestantischen Theologen auf die Positionen ihrer Regierung. Ein Beispiel dafür ist der berühmte „Aufruf an die Kulturwelt" vom 4. Oktober 1914, der von 93 herausragenden Intellektuellen, darunter fünf sehr bekannten protestantischen Theologen, unterzeichnet wurde. Im Dezember 1914 veröffentlichte Pastor W. Monod dazu eine lange Analyse in der Revue chrétienne. Er kritisiert darin die fortschreitende Militarisierung des deutschen Bewusstseins durch die alldeutsche Bewegung und zitiert Texte deutscher Theologen, in denen das Verhalten der deutschen Armee uneingeschränkt bejaht wird. So z. B. von Martin Rade, der „glaubt, dass das Schauspiel der deutschen Mobilisation die Engel entzücken müsse",[16] oder Adolph Harnack, der die Verletzung der Neutralität Belgiens gutgeheißen hatte mit dem Hinweis auf Jesus und seine Rechtfertigung der Verletzung des Sabbatgebotes durch seine Jünger (Mt 12,1–8). Monod geht davon aus, dass diese Männer das alles aufrichtig und ernsthaft meinen; er sieht sich unfähig, diese Haltung zu erklären und kann nur das Paradox eines Deutschlands konstatieren, das zwar Vorreiter in der wissenschaftlich rigorosesten Exegese biblischer Texte ist, aber jeglichen kritischen Geist fahren lässt angesichts von Texten der Militärs und Politiker:

> „Welch unerhörtes Paradox! Im Heimatreich der strengen Kritik und der Analyse bleibt der Staat *Tabu*. Man nimmt hier jedes Wort und jede Tat des Heiligen Paulus genau unter die Lupe, aber schluckt ohne weiteres jede Behauptung der Militärs. Und das mit System. Man hat Angst vor der Diskussion der nationalen Fragen. Die Unabhängigkeit des Geistes hat freie Bahn in den Bibliotheken, das *Forum* aber bleibt

14 Le Christianisme au XX^e siècle, 6. August 1914, 297.
15 A. a. O., 1.–8. Oktober 1914, 325.
16 Revue chrétienne, 1914, 661.
17 A. a. O., 664.

ihm verboten."[17]

Und er schließt enttäuscht: „Unsere erstaunten Augen beobachten das Entstehen eines modernen preußischen Cäsaropapismus, bestürzendes Phänomen der politischen und gesellschaftlichen Regression."[18] Einige Kommentatoren waren noch deutlicher. Paul Stapfer etwa meinte, dies sei

> „das schandbarste Schriftstück für die Vernunft und den menschlichen Geist, den der Krieg bislang hervorgebracht und das die Welt je gesehen hat. … Das ist die Wiederherstellung des Heidentums und der antiken Staatsreligionen, wo das Vaterland die einzige Gottheit war."[19]

Was man allerdings vor allem feststellt, wenn man die protestantische Publizistik und die protestantischen Predigten der Jahre 1914–1918 zur Kenntnis nimmt – jenseits aller intellektuellen, moralischen und religiösen Rechtfertigungen, die man sich bemühte vorzubringen, um die Jugend zur Kriegsteilnahme bis zum Sieg zu bewegen –, ist die unendliche Traurigkeit dieser Männer. Diesen Pastoren, die vor allem ja Menschen des Friedens waren, die ihr Leben der Verkündigung des Evangeliums geweiht hatten, das den Menschen gebietet, einander zu lieben, und die hofften, dass ihre Predigten ihren Mitmenschen dazu eine Hilfe wären, wurde wirklich durch diesen Krieg das Herz gebrochen. Gewiss hat mehr als einer von ihnen den Schmerz erfahren müssen, einen Sohn im Krieg zu verlieren. Aber ihre Traurigkeit überstieg diese persönliche Dramatik, denn sie konnten der Spannung nicht ausweichen, die zwischen den Forderungen des Evangeliums und der Unterstützung der Kriegsanstrengungen bestand, die zu erbringen sie für ihre Pflicht hielten. Und natürlich war es ein Drama für diese Männer, die die Darlegung des Evangeliums für ihre Mitmenschen (die Hauptaufgabe eines protestantischen Pfarrers, wie man weiß) – dieses Evangeliums, das der Etymologie nach die „Gute Nachricht" ist – zum Ziel ihres Daseins auf Erden gemacht hatten. Männer, denen es sehr schwer fiel, auf die theologischen Fragen zu antworten, die man ihnen stellte und die sie sich selbst stellten, weil sie im Namen des Evangeliums, dem sie so sehr verbunden waren, von jungen Männern die Teilnahme an einem mörderischen Unternehmen forderten, das nicht so einfach vereinbar war mit der „Guten Nachricht".

Insbesondere trieb sie die Tatsache um, dass der Krieg ja nicht nur darin besteht, sein Leben zu geben, sondern auch darin, den Tod zu bringen. Der Krieg bedeutete, seine Brüder zu töten, denn das Evangelium

18 Ebd., 665.
19 Revue chrétienne, 1915, 86.

lehrt, dass Gott der Vater aller Menschen ist. Darum ist die Teilnahme an jedem Krieg problematisch, umso mehr als Christus uns auffordert, unsere Feinde zu lieben. Auf einer Konferenz mit dem Thema „Der Krieg und Gott" zeigte W. Monod, dass er sich des tragischen Aspektes der Situation bewusst war. Zur Lösung des Problems präsentierte er die – banale – Theorie des geringeren Übels, ohne zu verbergen, dass „gezwungen zu sein, seinen Nächsten zu töten … eine schreckliche Sache für einen christlichen Geist ist" und dass der Kampf für die Verteidigung der christlichen Ideale, was dieser Krieg für ihn darstellte, einem „Totentanz" gleichkommt.[20] Pastor Charles Ducasse hingegen schrieb, die Teilnahme an diesem Krieg sei legitim für einen Christen, denn sein Ziel sei die Verteidigung des Rechts und der Schwachen. Aber er wich dem Grundproblem nicht aus: „Oh, ich weiß es! Unsere Kinder werden nicht nur ihr *Leben* geben, sie werden den *Tod* bringen."[21] Und er zitierte einen Soldaten, der sich ihm anvertraut hatte in seiner Erschütterung darüber, die Väter deutscher Familien töten zu müssen:

> „Oh, ich hörte sie, sie waren an die Zwanzig, Familienväter vielleicht wie ich, und ich hatte meine Granaten zur Hand und ich sagte mir: ich werde Tote machen, Witwen und Waisen; und ich habe trotzdem geworfen und ich habe die Schreie gehört, mir war kalt ums Herz, ich habe am ganzen Körper gezittert."[22]

Dennoch bleibt Pastor Ducasse dabei, „das härteste Opfer für das Vaterland" sei es, „Seinesgleichen zu töten, um auch den Krieg zu töten", und greift auf das klassische Argument zurück, wonach man, um in Gemeinschaft mit Christus zu bleiben, „sein Herz dem Hass verschließen", die natürliche Gewalttätigkeit und die grausamen Instinkte verdrängen, und einen „Geist des fortwährenden Gebetes" bewahren müsse.[23] Das ist nicht sehr originell. Was die französischen Kirchen betrifft, so bat er sie:

> „… jene Atmosphäre der Heiligkeit, des Opfers, der Weihe an die Sache Gottes, aufrechtzuerhalten, ohne die der Krieg zu einem blinden und bestialischen Gemetzel degeneriert … Es gilt einem engstirnigen Vaterlandskult zu widerstehen, der uns

20 So schreibt er: „Wir sind alle zu leidenschaftlich hingezogen zu der himmlischen Stadt, um einer Schädigung ihrer Grundmauern zustimmen zu können durch ein Abrücken von den universellen Idealen des Evangeliums angesichts des feudalistischen preußischen Militarismus. Aber unser Weg zu den Sternen ist ein Totentanz." (Revue chrétienne, 1916, 295.)

21 *Charles Ducasse:* Le Nouveau Testament, la Guerre et le Chrétien, in: Revue chrétienne, 1916, 254.

22 A. a. O.

23 A. a. O., 255–256.

24 A. a. O., 256.

zurückwerfen würde hinter die Propheten hin zu den grausamen Göttern der heidnischen Völker."[24]

Was man als eine versteckte Kritik an den deutschen Kirchen auffassen kann. Manche Teilnehmer der Konferenz stellten sich konkretere Fragen, so nach der Haltung, die man als Christ den Deutschen selbst gegenüber einnehmen solle. So fragt sich J. Pannier, inwieweit die Deutschen die Feinde der Franzosen seien. Als Gründungsmitglied der pazifistischen Vereinigung *La paix par le droit* und daher von vornherein guten Willens, antwortete er allgemein im Blick auf die Soldaten: „Die Deutschen sind heute nicht unsere persönlichen Feinde, aber sie sind die Feinde unseres Landes."[25] Und ohne den Sinn dieser Formulierung zu erklären, sagte er weiterhin, angesichts der Verwundeten und der Gefangenen solle man handeln, wie man selbst behandelt werden möchte, und erinnerte daran, dass Christus uns auffordere, unsere Feinde zu lieben; das ist auch nicht sehr originell und zeigt seine Schwierigkeiten, das Problem zu lösen.

Diese Männer stellten sich noch eine Reihe weiterer Fragen, z. B. die nach dem Sinn des Opfers von getöteten oder verwundeten Soldaten; sie brachten die Idee einer religiösen Heroisierung ihrer Leiden vor, eine Art von Angleichung an die Leiden Christi in seiner Passion. Sie fragten auch nach der Rolle des „Allmächtigen" in diesem Krieg, warum er zugelassen habe, dass die Menschen ihn ausgelöst haben, warum er zugelassen habe, dass er so lange andauere. Sie versuchten auch, auf das *Gott mit uns* der Deutschen eine Antwort zu finden, und noch umfassender, auf die Frage der Wirksamkeit der widersprüchlichen Gebete, die die Christen von beiden Seiten des Rheins an denselben Gott richteten: „Gott mit uns! Das ist eine bewundernswerte Losung. Aber hier ist eine noch bewundernswertere, und noch sicherere: Wir mit Gott! Die Partei Gottes ergreifen, vor allem anderen sein Reich und seine Gerechtigkeit suchen, nun, das ist das unfehlbare Mittel, um Gott auf seiner Seite zu haben."[26] Sicherlich, aber je mehr die Zeit verging, desto mehr konnte man sich Fragen stellen. Und manch einer zog den Schluss, dass alle Kirchen der Selbstreflexion bedürften, denn es war ihnen nicht gelungen, diesen Krieg zu verhindern, der so wenigstens doch der Anlass einer grundlegenden Erneuerung für alle Kirchen und alle Gläubigen bilden sollte.

All dies lässt einen begreifen, wie bei der Ankündigung des Waffenstillstandes am 11. November 1918 Pastor John Viénot, der Direktor der Re-

25 Revue chrétienne, 1915, 13.
26 Évangile et liberté, 15. August 1914, 284.
27 Revue chrétienne, 1918, 340.

vue chrétienne, sich freute in der Gewissheit, dass Gott Frankreich den Sieg geschenkt hatte:

> „Auf die Knie, denn es ist Gott, der vorüberschreitet … O Gott, ich preise dich für das, was du der Welt gezeigt hast, dass du heute bist wie zu Zeiten der Propheten und Jesu, der Gott der Gerechtigkeit!“[27]

Aber vor allem empfand er, jenseits allen Triumphalismus, eine immense Erleichterung ob des Endes dieses brüdermörderischen Gemetzels:

> „Sie ist da, die Erlösung! Das Blut fließt nicht mehr. Wir können uns abends in unsere Betten legen, ohne uns zu sagen: In dieser Nacht wird es Tote geben, Verwundete, die vor Schmerz schreien im Dunkel.“[28]

Übersetzung aus dem Französischen:
Dr. Wolfgang Neumann

28 A. a. O., 339.

Zwischen Heimat und Vaterland

Das Dilemma belgischer Protestanten deutscher Herkunft während des Ersten Weltkrieges 1914–1918



Hugh Robert Boudin[1]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es einen Zustrom an Ausländern nach Belgien. Die Akten des Archivs der „Vreemdelingenpolitie" geben wieder, dass 1910 ca. 14.800 Personen deutscher Abstammung in Brüssel lebten, annähernd 27 Prozent der ausländischen Bevölkerung. In Antwerpen wird die Zahl der Bürgerinnen und Bürger deutscher Nationalität auf 20.000 geschätzt.[2]

Die Zuwanderung bestand vor allem aus Menschen des (gehobenen) Bürgertums: qualifizierte Arbeiter und Handwerker, Intellektuelle, Händler und Bankiers. Sie profitierten von den Möglichkeiten, die die expandierenden Städte wie Antwerpen, Brüssel und Lüttich boten. Unter ihnen waren nur wenige Tagelöhner und Personen aus dem Kleinbürgertum. So war in Brüssel der Anteil der ungelernten Arbeiter zehnmal geringer als der der einheimischen Bevölkerung. Neuzugezogene Geschäftsinhaber konzentrierten sich auf den Herstellung und Verkauf von Luxusprodukten.

16 Prozent der Deutschen in Belgien kamen aus den Grenzprovinzen.[3] Der belgische liberale Pragmatismus machte die Niederlassung der Ausländer unkompliziert. In einigen Bereichen der belgischen Gesellschaft beklei-

1 *Hugh Robert Boudin* wurde 1985 zum Rektor der Fakultät für Evangelische Theologie der Universität in Brüssel berufen und lehrte dort Neuere Kirchengeschichte. Er ist jetzt im Ruhestand.

2 *Lode Baekelmans:* Antwerpen vóór 1914, Gravenhage 1958, 6.

3 *Greta Devos:* Inwijking en integratie van Duitse kooplieden te Antwerpen in de negentiende eeuw – Immigration und Integration der deutschen Kaufleute in Antwerpen im 19. Jahrhundert; in: *H. Soly & A. K. L.* Thys: Minderheden in Westeuropese Steden (16de-20ste eeuw) – Minorities in Western European cities – Minderheiten in westeuropäischen Städten (sixteenth-twentieth centuries; 16. bis 20. Jahrhundert). Institut historique belge de Rome, Bibliothèque XXXIV, Brussel-Bruxelles/Rome 1995, 136–156.

deten sie hohe Positionen. Im Vordergrund stand das Interesse an wirtschaftlichem Engagement der ausländischen Bürger, das von Vorteil für beide Seiten war. Deutsche waren vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Belgien aktiv geworden, in der Stahlindustrie, im Elektrogeschäft, im Bankwesen und im Hafen von Antwerpen. Namentlich seien genannt Siemens-Schuckert, Siemens-Halske, die Möbelfabrik Soenecken aus Bonn, der Maschinenbauer Seck aus Dresden, der Großhandel Tietz, Maschinenbauer Dürkopp aus Bielefeld, Versicherungsgesellschaften wie Viktoria und Allianz aus Berlin und Germania aus Stettin und die Stellmacherwerkstätten Orenstein und Keppel aus Berlin. Die Belegschaft war in der Regel deutsch, zumindest in der Leitung. Arbeiter und niedrige Bedienstete wurden vom belgischen Arbeitsmarkt rekrutiert. Die Deutsche Bank hatte im Jahr 1910 fünfzig vornehmlich leitende deutsche neben 250 belgischen Angestellten.[4]

Rahlenbeck, dessen Familie im deutschen Protestantismus Belgiens eine entscheidende Rolle spielte, gibt in seinem Buch *Der praktische Rechtsbeistand für Deutsche in Belgien nebst einer Einleitung über das Deutschtum in Belgien und den Einfluss der deutschen Einwanderung*[5] eine eindrückliche Zusammenfassung: „In Brüssel allein ließen sich mit Leichtigkeit 200 bedeutende Engrosgeschäfte nennen, welche von Deutschen geführt werden. Und einige zählen zu den angesehensten am Orte."[6]

Nicht alle deutschen Migranten waren kapitalkräftig. 1908 fragte der „Brüsseler Hilfsverein" zusammen mit den Vereinigungen aus Antwerpen und Lüttich bei der Deutschen Regierung um finanzielle Unterstützung an, um dem Zustrom mittelloser und bedürftiger Zuwanderer zu begegnen.

Der Schillerverein Brüssel beklagte sich: „Wir werden nach wie vor, besonders aber in den Wintermonaten von Leuten, oft schon am Tage der Ankunft überlaufen, die ohne Mittel und ohne Kenntnis der Landessprachen nach Belgien kommen, um Arbeit und Stellung zu suchen. Familienväter schicken nicht nur Weib und Kind, sondern auch Hab und Gut gleich nach hier, ohne auch nur die Mittel zu besitzen, ihr Mobiliar an der Bahn

4 *Marie-Thérèse Bitsch:* La Belgique entre la France et l'Allemagne 1905–1914, Paris 1992, s. darin Kap.: L'implantation de la Deutsche Bank, 140–148.

5 *G. Rahlenbeck:* Der praktische Rechtsbeistand für Deutsche in Belgien nebst einer Einleitung über das Deutschthum in Belgien und den Einfluss der deutschen Einwanderung auf Belgiens nationale Entwicklung auf Grund der neusten Gesetzgebung und Rechtsprechung bearbeitet, Brüssel-Antwerpen 1900.

6 *A.-J. Van Lil:* La teinturerie Momm à Forest, in: Le Folklore brabançon, 229, mars 1981, 7–31.

abholen zu können."

Deutsche Migranten konnten in Belgien ihr „Deutschtum" in zahlreichen Vereinigungen ausleben, in denen in vielfältigen Aktivitäten deutsches Kultur- und Freizeitleben angeboten wurde. So gab es einen *Deutschen Turnerverein* (1873), zwei *Deutsche Gesangsvereine,* einen *Arbeiter-Gesangsverein,* einen *Stenographen-Verein*, einen *Kaufmännischen Verein* (1858). Frühere Soldaten aus dem deutsch-französischen Krieg versammelten sich im *Deutschen Veteranen-Verein,* frühere Offiziere in der Kameradschaftlichen *Vereinigung Deutscher Offiziere.* Neben dem bereits genannten *Schillerverein* gab es den *Gegenseitigen Kranken-Unterstützungsverein*. Eher elitär waren der *Deutsche Club* und der *Deutsche Kunstverein.* Um für die gesamte deutsche Kolonie in Belgien sprechen zu können, wurde 1892 der *Verband Deutscher Vereine* in Brüssel gegründet. Ebenso waren die ca. fünfzig Vereine in Antwerpen unter einem Dachverband zusammengeschlossen. Diese Dachverbände sorgten für Bankette und Festlichkeiten zu besonderen Anlässen wie der „Kaisergeburtstagsfeier", Regierungsjubiläen, Trau- und Verlobungsfesten. Es gab eine Deutsche Volksbücherei genauso wie ein Gesellenhaus, die Brasserie Vogel und Hotels, wie das Mühlbauer und Germania. Die Vereine lebten und pflegten deutsche Tradition, Mitgliedschaft war Deutschen vorbehalten.

Die bedeutendste Einrichtung war sicherlich die 1882 gegründete Deutsche Schule, die sich dank der Initiative von Direktor Karl Lohmeyer ungeheuer schnell entwickelte. Im Gründungsjahr begann die Schule mit 25 Kindern, 1913 zählte sie 560 Schüler in 28 Klassen und 37 Lehrkräfte. Vor allem Kinder deutscher Eltern besuchten die Schule, aber auch aus gemischten deutsch-belgischen Ehen und belgischen Familien gab es Schüler. In Antwerpen und Brüssel waren die deutschen Schulen in der Hand eines *Deutschen Schulvereins.* Der Verein hatte 1910 450 Mitglieder, sowohl Eltern von Zöglingen als auch Freunde und Förderer der Schule, wie die Deutsche Bank, das Handelshaus Tietz, Diplomaten und deutsche Gesandte. Finanziell wurde der Verein auch vom Deutschen Staat unterstützt.[7]

Unser Anliegen ist es, das Dilemma der Belgier mit deutscher Abstammung zu zeigen. Dabei können wir uns nicht mit Allgemeinheiten zufrieden geben. Wir tauchen daher tiefer in die Lebensgeschichte einer deutsch-belgischen Familie ein, um die Konflikte zwischen patriotischer Treue einerseits und familiären Bindungen anderseits darzustellen, die der

[7] *Dick Wursten:* Het leven zoals het was in de Duitse kolonie van Antwerpen in Site Echt Antwerps (2014).

Erste Weltkrieg hervorgerufen hat.

Als Beispiel dient die Brüsseler Familie Gräffe.

Der Anfang liegt in der Immigration des Vorfahren Karl Gräffe[8], geboren 1824 und gestorben 1908, nach Brüssel. Sein Geburtsort war Hückeswagen, eine Stadt an der Wupper im Oberbergischen Kreis, Nordrhein-Westfalen, nahe der Städte Wupperfürth und Remscheid, etwa 20 km von Köln entfernt.

Als er im Alter von 20 Jahren als Bankangestellter in Belgien ankam, half er im Jahre 1853 dem Medizinstudent Edouard de Faye, bei der Gründung des ersten Belgischen Christlichen Jungen Männer Vereins.[9] Er wechselte dann in die Zuckerindustrie und gründete eine der größten Zuckermanufakturen der Hauptstadt.

Das Gebäude der Niederlassung ist Zeuge der imposanten Industriearchitektur Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Zuckerraffinerie wurde aus Backstein auf einem Metallgerüst gebaut. Sie liegt in der Rue de Manchester 21 in Molenbeek-Saint-Jean und gehörte der Familie Gräffe. Im Jahre 1978 wurde der Gebäudekomplex zum Kulturzentrum umgewidmet.

Gräffe war sehr angetan von den Predigten des Pastors Léonard Anet[10] der Brüsseler Gemeinde *Église de l'Observatoire,* heute *Église du Botanique*[11]. Daraufhin engagierte er sich in der Gemeinde. Er hatte einen sehr ausgeprägten Sinn für die Sozialarbeit. Er setzte sich für die Sonntagsruhe ein. Er besuchte kranke Arbeiter und unterstützte Streikende, wenn er erkannte, dass die Forderungen berechtigt waren. Charles (er hatte seinen Vornamen inzwischen französisiert) Gräffe ist bekannt für die Erfindung einer Zuckerart, einer rötlichen „Cassonade", die durch Kristallisation verschiedener Zuckerlösungen hergestellt wird. Die Beschaffenheit dieses Zuckers, halb körnig, halb mehlig, eignete sich insbesondere für Joghurts, Quarkspeisen, Crêpes und Waffeln sowie für verschiedene Kuchen- und Tortenrezepte.

Selbst als im Jahre 1963 die Raffinerie in Tirlemont, auf Niederländisch Tienen, (größter Zuckerproduzent Belgiens) die Firma Gräffe aufkaufte, blieb der Name Gräffe erhalten und wird in den Supermärkten in Belgien

8 Charles Gräffe (1824–1908), in: Le Chrétien belge (Der belgische Christ), tome LVII, 1908, 179–183, ill.

9 Charles Gräffe, in: *Hugh R. Boudin:* Histoire des Unions Chrétiennes de Jeunes Gens (Y. M. C. A) en Belgique. Collection: „Histoire du Protestantisme en Belgique et au Congo belge", tome13, Flavion-Florennes 1983, 16, 17, 22 et 26.

10 *Jean Meyhoffer:* Léonard Anet 1812–1884 in: Biographie Nationale, Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, tome XXIX, Bruxelles 1957, col. 87–90.

11 *E. Hoyois:* Brève histoire des cent ans d'existence des deux Eglises françaises de Bruxelles, in: La Revue Protestante Belge, 2e année, 1934, 20 Seiten.

gehandelt. Die Cassonade Gräffe verkauft sich bis heute.

Als Charles 70 Jahre alt wurde, übertrug er die Firma seinen Söhnen. Erst nach der dritten Generation wurde das Familienunternehmen durch die mächtige Raffinerie Tirlemont aufgekauft.

Wir verwenden zwei Dokumente, um die Stimmung innerhalb dieser Familie zu betrachten:

Zunächst das Tagebuch von Joséphine Meyhoffer-de Félice. Die Gattin des Pastors Rodolphe Meyhoffer, der eine Gemeinde in Brüssel leitete, führte ein Tagebuch seit ihrem 15. Lebensjahr.

Sie schrieb von 1857 bis 1937 das Tagebuch. Die Kriegsjahre dieses Tagebuchs zwischen dem 1. August 1914 und dem 30. September 1917 habe ich mit Kommentaren veröffentlicht unter dem Titel *Un regard de Suissesse sur la Grande Guerre* (Der Blick einer Schweizerin auf den großen Krieg)[12].

Das zweite Dokument ist das Tagebuch von Constance Ellis, herausgegeben von Sophie de Schaapdrijver.

Das Tagebuch trägt den Titel: *We who are so cosmopolitan. The War Diary of Constance Graeffe 1914–1915.*[13]

Zwei Schwestern, Constance und Caroline Ellis, mit britischem Vater und französischer Mutter heirateten zwei Gräffe Söhne, Otto und Frederic, beide mit deutscher Abstammung. Der Krieg entfachte einen Familienzwist.

Otto und Constance brachen allerdings ihre Beziehungen zu ihren deutschen Freunden in Brüssel nicht ab.

Das Pastorenehepaar Meyhoffer-de Félice setzte im Rahmen der protestantischen Gemeinde in der Rue Belliard seine sozialen Beziehungen mit der Familie Gräffe fort.

Das Ehepaar Otto und Constance hatte sechs Kinder: Violette, Théodore, Juliette, Mathilde, Robert Edouard und Edwin Otto. Alle besuchten die *Deutsche Schule in Brüssel,* die von Dr. Lohmeyer geleitet wurde. Die Schule war in der Rue des Minimes, in der sich heute das *Jüdische Museum Belgiens* befindet. Diese Schule schloss ihre Tore am 31. Juli 1914, um diese gleich wieder zu öffnen, sobald sich die Besatzungstruppen in der

[12] Un regard de Suissesse sur la Grande Guerre pendant l'Occupation allemande en Belgique. Le Journal de Joséphine Meyhoffer-de Felice 1914–1917, édité et annoté par *Hugh Robert Boudin.* Préface de Pierre-Alain Tallier, Bruxelles, 2009, 437 Seiten.

[13] "We who are so cosmopolitan": The war diary of Constance Graeffe, 1914–15, edited by *Sophie de Schaepsrijver,* Brussels, Archives Générales du Royaume, Algemeen Rijksarchief 2008, 560 Seiten.

Hauptstadt eingerichtet hatten.

Zum Abschluss des Schuljahres hielt der deutsche militärische Generalgouverneur für Belgien und Nord-Frankreich, General Moritz von Bissing, die Abschlussrede.

Mit anderen Worten, die deutsche Schule in Brüssel wechselte auf die Seite der Besatzer und folgte dem Auftrag, das Deutschtum zu propagieren. Deutsche Schulen gab es in Arlon, Gent, Jumet, Lüttich und Verviers, neben Brüssel und Antwerpen.[14]

Otto Gräffe war eine bedeutende Figur in der deutschen Kolonie in Brüssel. Er kannte viele Leute, war aktiv in vielen Vereinen und war auch Schatzmeister der deutschen Schule.[15]

Die Invasion Belgiens durch die Kaiserliche Armee hat ihn zunächst schockiert, später aber scheint sich der Wind gedreht zu haben. Er wurde deutschfreundlich und wechselte auf die Seite der Besatzer.

Im Jahre 1915 wurde die Ergebenheit der Familien Gräffe geprüft. Am 12. Oktober wurde die britische Krankenschwester Edith Louisa Cavell hingerichtet. Sie war zehn Wochen verhaftet und angeklagt, die Flucht von britischen Soldaten und jungen Belgiern in die Niederlande zu unterstützen, die sich dem Heer König Alberts anschließen wollten.[16]

Frau Joséphine Meyhoffer schreibt, dass sie den britischen Pfarrer Horace Stirling Townsend Gahan getroffen hatte.[17] Er berichtete ihr, dass der amerikanische Botschafter Brand Whitlock intervenierte, um das Todesurteil gegen Cavell aufzuheben. Eine große Angst herrschte damals in Brüssel. Gebetsstunden wurden eingerichtet für Cavell.[18]

Bei Constance Gräffe-Ellis hat im Fall Cavells der juristische Aspekt Vorrang. Wir hätten erwarten können, dass eine gewissen Sympathie für ihre Landsmännin, die mit dem Tod konfrontiert war, entstehen könnte. Aber im Gegenteil: als Argumentationshilfe nutzte Constance einen Artikel

14 Siehe *N. Vanwildemeersch:* « Unserm lieben König » tot « Deutchland über Alles ». Duitse Scholen in België 1890–1920, Universiteit Gent, Faculeit Letteren en Wijsbegeerte, Vakgroep Geschidenis, Academiejaar 2009–2010, 41.

15 *Otto Robert Gräffe* *1866 †1953, fils de Karl Wilhelm Gräffe et de Dorothea Taaks, épouse Marianne Constance Ellis, in: Un regard de Suissesse sur la Grande Guerre pendant l'Occupation allemande en Belgique. Le Journal de Joséphine Meyhoffer-de Felice 1914□1917, édité et annoté par Hugh Robert Boudin. Préface de Pierre-Alain Tallier, Bruxelles 2009, 1915: 17.05. – 1917: 28.07.

16 *Edith Louisa Cavell,* in: Un regard de Suissesse sur la Grande, a. a. O., 1915, 11.10.

17 Horace Sterling, Townsend Gahan, in: Un regard de Suissesse sur la Grande, a. a. O., 1914: 6.11, 17.11, 24.11 – 1915: 10.10, 12.10 – 1917: 23.8.

18 Un regard de Suissesse sur la Grande, a. a. O., 1915, 11.10.

aus der Belgischen Volkszeitung vom 28. Oktober 1915. Sie übernahm die Argumentation des Unterstaatssekretärs für Außenpolitik, Arthur Zimmermann, gegenüber einem Vertreter der *United Press of America,* namentlich Karl W. Ackermann als ihre eigene Meinung.

Er sagte nämlich: *Wohin steuert ein Staat im Kriegszustand, wenn er ein Verbrechen – von einer Frau begangen – ungestraft lässt? Nach dem Strafgesetzbuch darf nur eine schwangere Frau nicht hingerichtet werden. Kein Standgericht auf der Welt hätte ein anderes Urteil gefällt. Der größte Schaden wurde der deutschen Armee zugefügt durch die unkalkulierbare (leicht übertrieben) Anzahl der alliierten Soldaten, die dem Kampf wieder zur Verfügung standen dank der Mithilfe der von Edith Cavell angeführten Bande.*

In ihren Kommentaren erkennt Constance Ellis die Vaterlandsliebe Cavells an, aber unterstreicht den abschreckenden Charakter der Erschießung. Dies müsste als Beispiel für andere Bürger dienen, die geneigt seien, das Gleiche zu tun. Constance übernimmt die offizielle Beschreibung der Erschießung und verwirft alle phantasievollen Erzählungen der Exekution. Sie sieht in diesen lügenhaften Beschreibungen eine gehässige Art, die Tatsachen darzustellen.

Es ist deutlich, dass Constance die Seite der Besatzer gewählt hat. Sie zitiert Sir Edward Grey, den britischen Staatsekretär für die Außenpolitik, der die Betreuung der Gefangenen durch deutsche Soldaten als gute Absicht darstellte, um Cavell mit Verständnis und Milde zu behandeln. So entdecken wir, dass Constance über englische Tageszeitungen, die aus den Niederlanden geschmuggelt wurden, verfügte und sie gegen einen hohen Preis in Belgien kaufte, wo sie verboten waren. Sie vollendet ihre Argumentation mit dem Gedanken, dass Cavell genau wusste, was sie tat und sich als unwürdig erwies, besondere Nachsicht als Frau zu erhalten. Frauen, die Kinder von Müttern helfen, zu töten und Waisen zu hinterlassen, verdienen keine Milde. Durch diese lange Auseinandersetzung in ihrem Tagebuch rechtfertigt Constance ungebrochen den deutschen Standpunkt. Letztes Argument in dieser Darstellung ist, dass sie Cavell zur Last legt, dass diese niemals den Gewissenskampf, den sie den Richtern auferlegt hat, bedacht habe.

Die Familie bekommt die Nachricht, dass Jacques Gräffe, ein Neffe Constances, Sohn von Emile Gräffe, als Soldat in dem zweiten Linienregiment der belgischen Armee bei Steenstrate gefallen sei.[19] Er war als Frei-

[19] *Jacques Gräffe,* in: Un regard de Suissesse sur la Grande, a. a. O., 1915: 04.07.

[20] *Hugh R. Boudin:* Militaires protestants tués 1914–1918, in: Biographies Protestantes Belges, 1988, L-13, 3.

willliger am 20. August 1914 in den Krieg gezogen.[20]

Während dieser Kriegsmonate besucht Joséphine Meyhoffer als Gattin des Pfarrers die Familie Gräffe und nimmt an den wöchentlichen Gebetsstunden teil, die durch Caroline zusammengerufen wurden.

Oft kommen höhere deutsche Offiziere, die in Brüssel auf Durchreise sind, die Familie Gräffe besuchen und werden herzlich empfangen. Der höchste Offizier war General von Mentz, begleitet von Sohn und Adjutanten. Herr und Frau Gräffe haben ihnen die Stadt gezeigt mit allen historischen Besonderheiten. Die Familie aß mit ihren Gästen zu Mittag in einem berühmten Restaurant, nämlich im *A l'épaule de mouton,* Rue des Harengs 14–16, in der Nähe des Großen Marktes. Nach dem Essen wurden die Gäste zurück in das Hotel Astoria begleitet. Diese gesellschaftlichen Aktivitäten von Constance und Otto blieben nicht unbemerkt. Im Gegenteil dazu haben Caroline und Frederic Distanz gegenüber den Brüsseler Deutschen und dem Militär gehalten. Das Tagebuch enthält verschiedene Briefe zwischen beiden Schwestern, auf Französisch geschrieben, die die Zwietracht in der Familie darstellen.[21]

Die jungen Mitglieder der Familie Gräffe empfanden die Gastfreundschaft der Familie als zu großzügig und zeigten Widerstand. 13 Angehörige der jungen Gräffe-Generation haben im Juni 1915 einen Brief aufgesetzt, um ihre Zugehörigkeit zur belgischen Nation zu betonen und ihre Missbilligung über die deutschfreundliche Haltung der älteren Generation zum Ausdruck zu bringen.

Hier folgt der Brief in Auszügen, dessen Original in Französisch formuliert ist:[22]

Juni 1915,
Gerichtet an unsere Onkel und Brüder

Wir sind die neue Generation und tragen den Namen Graeffe, den Namen, der durch den Willen unseres geliebten Großvaters seit 1840 belgisch geworden ist. Wir sind alle in diesem Gedankengut erzogen worden. Wir lieben unser belgisches Vaterland und sind bereit, es zu verteidigen und ihm zu helfen mit allen unseren Mitteln. Dieses Vaterland ist uns zurzeit umso

21 Lettre de la jeune génération Graeffe adressée à leurs parents extraite du Journal de Constance Ellis-Gräffe, 172–175, 2 septembre 1914 in: Un regard de Suissesse sur la Grande, a. O., 435–436.

22 *G. Devos & H. Greefs:* The German presence in Antwerp in the nineteenth century, in: Institut für Migrationsforschung. Beitrage, IV (2000), 105–128.

teurer, weil es leidet und unser großer und heldenhafter Bruder und Cousin Jaques sein Blut auf belgischem Boden vergossen hat, indem er das Vaterland gegen einen mächtigen Feind verteidigte.

Die Zukunft gehört uns und wir bitten Sie inständig, sich nicht auf die Seite unserer Feinde zu schlagen. Wir verstehen, dass in Ihren Adern mehr deutsches Blut fließt, Sie die Feinde besser verstehen als wir, aber wir bitten Sie: denken Sie an uns, die jungen Leute der Familie, die seit Monaten kämpfen.

Wir wollen mit erhobenem Haupt uns in Belgien bewegen können, denn wir spüren, dass wir unsere Pflicht tun und wir möchten uns unter keinen Umständen mit dem Feind verbrüdern.

Unsere Trauer und unser Schmerz sind groß, aber wir fühlen uns umso mehr betroffen, da der Name Graeffe, der stets als ehrenhaft bekannt war, von unseren Landsleuten nun mehr als Verräter am belgischen Vaterland gesehen wird. Denn Sie haben allen gegenüber behauptet, Sie seien Belgier. Das können wir bezeugen.

Denken Sie an uns, die Jugend, unsere Zukunft hier, denken Sie daran, dass wir nicht vor Scham erröten wollen über den Namen, den Sie uns vererbt haben.

Egbert Graeffe, ausgemusterter belgischer Soldat, Kate Graeffe, seine Frau, die stolz ist, Belgierin zu sein

Charles Henri Graeffe, Kriegsgefangener in Deutschland

Jacques Graeffe, für das belgische Vaterland gefallen

an der Front: Bruno Graeffe, Paul Graeffe, Raymond Marcks Graeffe (verwundet), Robert Graeffe in der Schweiz,

Mitsy Graeffe,
Irene und Yvonne Marcks Graeffe,
Berthe und Willy Graeffe

Es ist anzumerken, dass die jüngeren Familienmitglieder künftig ihren Familiennamen mit AE und nicht mehr mit Umlaut schreiben wollten. So versuchten sie, ihren Namen zu „entdeutschen".

Die Ausweitung des Antwerpener Hafens mit zahlreichen Migranten aus Zentral- und Ost-Europa, die auf dem Weg in die Vereinigten Staaten von Amerika waren, gab der Stadt einen kosmopolitischen Charakter. 1913 hatte die Stadt einen Ausländeranteil von 19 Prozent. Von allen prägte die deutsche Kolonie die Stadt am stärksten. In Antwerpen, viel mehr als in Brüssel, kann man von einer echten deutschen Kolonie sprechen. In Antwerpen viel mehr als in Brüssel und Lüttich war die Oberschicht vertreten. Zahlreiche Handarbeiter und Personal, tätig in der Hotel- und Restaurantbranche, gab es auch, aber wenig Kleinbürgertum und niedrige Beamte.

Vor dem Krieg 1914–1918 hat der Handelskaufmann, Unternehmer und Bankier Heinrich Albert von Bary den Beinamen erhalten *Der Deutsche Bürgermeister Antwerpens*.[23] Um ihn sozial einzuordnen, genügt es, zu sagen, dass er sich für die Gründung des *Antwerp Polo Club* in Brasschaat im Jahre 1908 eingesetzt hat. Die *Deutsche Schule* in Antwerpen zählte 1914 811 Schüler und 41 Lehrer. 1914 hatte ein Drittel der Mitglieder der Handelskammer in Antwerpen einen deutschen Ursprung. Die flämische Bewegung fand keine Resonanz in der deutschen Kolonie, sie lehnte sich an die französisch sprechende Elite Antwerpens an. Es gab eine bestimmte Frankophilie unter den Deutschen, die seit Jahrzehnten in Antwerpen ansässig waren. Diese Vorliebe ging bis zu dem Gebrauch des Französischen als Umgangssprache in den Familien. Die Annäherung mit der französisch sprechenden Elite nahm eher zu.

Eine Ausnahme gab es allerdings: Der Besuch des deutschsprachigen Gottesdienstes blieb konstant. Es gab kaum eine Integration des kirchlichen Lebens in den belgischen Kirchen. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges brachte die Bürger deutscher Herkunft in eine schwierige Situation. In der Kriegszeit stellt sich die nationale Identitätsfrage besonders dringlich. Die Deutschen in Antwerpen hatten ein Loyalitätsproblem. Die Treue gegenüber der Heimat führte zu einem Konflikt mit den belgischen Mitbürgern, mit denen sie seit Jahren in ihrem neuen Vaterland zusammen lebten. Sie standen vor der Besatzung ihres Gastlandes durch Truppen aus ihrem Ursprungsland. Der Krieg brachte Spannungen mit sich; insbesondere wenn eine Gruppe von Männern *„Die Wacht am Rhein"* singend zu dem Kaiserlichen Heer am Hauptbahnhof zog.[24]

Die Zerstörung von deutschem Eigentum in der Stadt zeigte die Wut der Einheimischen. Der Anwalt Jozef Muls zeichnete die Situation wie folgt: Antwerpen fühlte einen echten Hass gegen alles, was deutsch war, stärker als anderswo im Land, weil hier der Freind so herzlich empfangen wurde und sich frei bewegen konnte.[25]

La Métropole, eine französische katholische Zeitung publizierte eine Reihe Artikel unter dem Titel:

L'avant-guerre. Contribution à l'histoire de l'invasion allemande en

23 *G. Devos,* Heinrich Albert von Bary *1847 †1929, négociant, banquier, agent maritime, in: *G. Kurgan, S. Jaumain & V. Montens:* Le Dictionnaire des patrons, en Belgique, Bruxelles 1996, 650–651.

24 *A. Vrints:* De Klippen des Nationalismus. De Eerste Wereldoorlog en de ondergang van de Duitse kolonie in Antwerpen in „Bijdragen tot de eigentijdse Geschiedenis = Cahiers d'Histoire du Temps présent" 10, 2002, 14.

25 *J. Muls:* De val Van Antwerpen, Leuven 1918, 39.

Belgique. Am 7. September 1914 veröffentlichte die Zeitung eine Liste von Wohltätern der Allgemeinen Deutschen Schule mit der Absicht, sie als eine Art Fünfte Kolonne zu enthüllen. Diese Publikation hat eine Serie entrüsteter Leserbriefe ausgelöst.

Max Grisar erklärte: *„Was uns betrifft, sind wir Belgier ein Herz und eine Seele."*[26] Einige Leser, wie z. B. M. Osterrieth, bestanden auf dem neutralen Charakter der Schule und die karitative Absicht ihrer Gaben. A. Born ging etwas weiter und bezeugte, dass er ein *„guter Patriot"* sei. Er verurteilte die deutsche Invasion Belgiens und sagte: *„Ein abscheuliches Verbrechen, das die Deutschen gegen unser Vaterland betrieben haben."*[27]

Man kann daraus ableiten, dass die deutsche Kolonie sich teilweise zugunsten Belgiens positioniert hat.

Um ihre Verbindung mit Belgien deutlich zu machen, haben einige Bürger ungewöhnliche Maßnahmen ergriffen. Zum Beispiel erklärte Herr Hermann am 1. August 1914, dass er seinen Familiennamen, „entdeutschen" wolle. Er ließ das zweite N von seinem Namen fallen, *„so dass keine Äußerlichkeit mehr ihn an das alte Vaterland fesselte"*[28]. Der große Handelskaufmann Alfred Schuchard bestimmte, dass er keine deutschen Angestellten mehr anwerben wolle. Edouard Bunge, einer der großen Mäzene der Kolonialpolitik König Leopolds II, dessen Familie in Belgien seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebte, wurde in *le Comité national de Secours et d'Alimentation* tätig. Der Krieg hatte Probleme mit der Nahrungsbeschaffung in Belgien hervorgerufen. Das Territorium Belgiens war in einem hohen Grad verstädtert und konnte nur 20 Prozent des Lebensmittelbedarfs decken. Der Import aus dem Ausland war unterbrochen. Dazu beschlagnahmte die deutsche Armee zusätzlich 20 Prozent der Nahrung. Die belgische Bevölkerung war zum Hunger verurteilt. Hilfe von außen war dringend erforderlich. Das Organisationsgenie Herbert Hoover, der spätere Präsident der USA, gründete eine *Commission for Relief in Belgium.* Diplomatisch umging man die von Großbritannien verhängte Blockade gegen Deutschland und alle seine besetzten Gebiete. Es war die Absicht, dass die Deutsche Armee die für die von Hungersnot bedrohten Belgier vorgesehenen Lebensmittel nicht in Beschlag nehmen konnte. In Belgien war eine starke Organisation notwendig, um den Deutschen Behörden zu widerstehen. Bunge zusammen mit Louis Franck, dem späteren Kolonialminister und die Personifizierung des Widerstandes in

[26] La Métropole, 11.09.1914.
[27] La Métropole, 14.09.1914.
[28] *Antoon Vrints:* De Klippen des Nationalismus, a. a. O., 19.

Flandern, arbeiteten zusammen. Bunge war auch Mitglied der *Intercommunale Commissie,* die im Auftrag König Alberts und seiner Regierung die Verwaltung Antwerpens und seiner Umgebung übernommen hatte. Sein Besitz in Hoogboom wurde ein Widerstandszentrum. Anwalt Richard Kreglinger, Bankier Paul Kreglinger und Stadtrat Louis Strauss, alle deutscher Herkunft, waren Mitglieder der *Intercommunale Commissie*.[29]

Nun wollen wir unseren Blick weiten und die kirchliche Situation analysieren. Bis jetzt haben wir einen wichtigen Aspekt des Lebens der deutschen Kolonien in Brüssel und Antwerpen noch nicht ausführlich berührt: das religiöse Leben. Wir werden uns auf die Protestanten beschränken. Es gab ebenfalls deutsche Katholiken und eine große deutsche jüdische Gemeinschaft.

Es gab drei verschiedene deutschsprachige Protestantische Kirchen in Belgien:

1. *Belgische zweisprachige französisch-deutsche Kirchen* z. B. in Brüssel, Antwerpen und Lüttich und deutschsprachige Gottesdienste in Verviers.[30]

Im Fall Brüssel gab es einen französischsprachigen Pfarrer und einen deutschsprachigen Pfarrer. Zwischen 1831 und 1865 hatte König Leopold I aus den Familien Sachsen-Coburg-Gotha, Gründer der belgischen Dynastie, einen persönlichen lutherischen deutschsprachigen Kaplan. Diese Funktion wurde durch verschiedene Pfarrer wahrgenommen. Die Pfarrer der zweisprachigen Kirchen lebten brüderlich zusammen und arbeiteten gemeinsam bei den jährlichen Synodensitzungen. Sie waren Kollegen im selben geistlichen Amt in Belgien. Im Sommer 1914 verschwanden die deutschen Pfarrer aus dem kirchlichen Leben. Man vermutete, sie seien in Urlaub. Aber die Wirklichkeit war anders. Sie kamen ins Land zurück in feldgrauer Uniform. Sie waren in den Dienst als Feldprediger in das Kaiserliche Heer eingetreten. Wir haben in den Archiven nichts darüber finden können, das uns nähere Informationen über das neue Verhältnis zwischen

29 *L. Mertens:* Louis Franck in het verzet tijdens de eerste wereldoorlog, in: „Belgisch tijdschrift voor militaire geschiedenis = Revue belge d'histoire militaire", 1977, 334, 340 und 342.

30 Siehe Eglise du Musée. Section allemande, in: Nos Eglises, Rapport 1913–1914, 15–16.
(63) Protestantsche Kerk van Antwerpen. Verslag van den toestand der Gemeente over het jaar 1920, Antwerpen 1920.
(64) *E. Thomas:* Der Freiheitskampf der deutschen Abteilung in der Evangelischen Gemeinde Lüttich, Dessau 1903.
(65) Cultes germanophones dominicaux sauf le 4me dimanche du mois à Verviers. 768 protestants germanophones identifiés parmi le millier vivant dans la région in: Nos Eglises, Rapport 1913–1914, 29–30.

belgischen und deutschen Pfarrern ab Kriegsbeginn geben könnte. Das einzige, das wir gefunden haben, ist ein Dankbrief für die Vermittlung des Feldpredigers Kremer, der seinen Kollegen Arnold Rey aus dem Gefängnis befreien konnte.[31]

2. Eine belgische deutschsprachige Kirche in Antwerpen

Am 15. Februar 1890 wurde die deutsche Abteilung der evangelischen Kirche Antwerpens in der Lange Winkelstraat offiziell gegründet. Zu der Gemeinde zählte ein Frauenverein mit 122 Mitgliedern. Anfang des 20. Jahrhunderts waren 425 Familien mit der Kirche verbunden. Pfarrer Paul Eichler berichtete 1910, dass die Erneuerung der Innendekoration der Kirche auch eine Erneuerung des geistlichen Lebens mit sich gebracht hatte.[32]

3. Eine zweite deutschsprachige Deutsche Kirche in Antwerpen in der Bexstraat war die sogenannte Christuskirche, die sich mehr an die Orthodoxie anlehnte.[33] Auch diese Gemeinde wurde vom belgischen Staat anerkannt und seine Pfarrer mit Staatsmitteln bezahlt. Im Jahre 1901 zählte die Gemeinschaft 1.272 Personen, wovon 1.035 Mitglieder waren.

Beim Besuch des Generalgouverneurs Moritz von Bissing an der Allgemeinen Deutschen Schule in Antwerpen war es deutlich, dass die evangelische Gemeinde als Besatzer auftrat.

Die Belgier und belgisch gesinnten Protestanten waren aus politischen Gründen aus der Kirche ausgetreten. Unter ihnen waren bedeutende Familien deutscher Herkunft wie Bracht, Bunge, Gerling, Kreglinger, Nieberding, Nottebohm und Osterrieth. Nun, da diejenigen, die sich nicht Reichsdeutsch fühlten, nicht mehr Mitglieder waren, konnte Pfarrer Eichler ohne Hemmungen eine deutsch-nationale Haltung einnehmen. Der Kirchenvorstand war einverstanden, nicht mehr für König Albert zu beten, sondern nur für den deutschen Kaiser und den deutschen Sieg.

Pfarrer Friederich Frick von der Christuskirche in der Bexstraat schied aus dem Dienst aus und nahm später den Dienst als Feldprediger beim 21sten Infanterieregiment in Halberstadt auf. Er wurde Garnisonspfarrer in Lüttich und konnte selten in Antwerpen anwesend sein. Der Kirchenvor-

31 Pasteur Wilhelm Kremer, membre régulier du Synode, in: Bulletin de l'Union des Eglises Protestantes Evangéliques de Belgique, no 7, déc. 1910, 7.

32 *P. Eichler:* Rénovation de l'Eglise évangélique-protestante d'Anvers in Bulletin de l'Union, a. a. O., no 5, Jan. 1910, 1–6.

33 Der Gemeinde der Christuskirche in Antwerpen zu Nutz und Ehren 1879–1904. Geschichte und Einrichtungen der Gemeinde im ersten Vierteljahrhundert, Antwerpen, 1904, 40 Seiten, ill.

stand hat mit dem Garnisonspfarrer Holstein ein Abkommen abgeschlossen, so dass dieser neben seinen militärischen Verpflichtungen auch die Zivilgemeinde betreute.[34]

In der deutschen Abteilung der belgischen Gemeinden in der Lange Winkelstraat entstand ein tiefer Konflikt. Alfred Schuchard vertrat die Ansicht, dass die Christuskirche keine deutsche Kirche sei, sondern eine deutschsprachige belgische Kirche, die vom belgischen Staat anerkannt und finanziert sowie Vollmitglied der belgischen Synode sei.

Die Gefühle der Belgier sollten nicht verletzt werden. Der Kirchenvorstand beabsichtigte nicht ein allgemeines Kirchentreffen auszurufen, um über die nationale Frage zu diskutieren. Neben dem Kirchenvorstand gab es noch den Verwaltungsrat mit zwei belgisch-gesinnten Mitgliedern: Schuchard und Davidis. Unter Druck gesetzt, kam es am 31. Mai 1918 zu einer Allgemeinen Mitgliederversammlung. Die Zukunft der Kirche wurde besprochen, Pfarrer Frick war geneigt, eine Gemeinde in Elberfeld zu übernehmen. Die Versammlung fasste den Beschluss, den Verwaltungsrat zu erneuern, um die Opposition Schuchards und Davidis zu beseitigen. Frick hatte die Minorisierung seiner Opponenten benutzt, um einen neuen Kurs einzuschlagen.[35]

Er machte den Vorschlag, beide Kirchengemeinschaften (deutsche Abteilung und Christuskirche) zu vereinigen, sich von der belgischen Synode loszusagen und sich der preußischen Landeskirche anzuschließen. Die Versammlung hatte Zweifel wegen der finanziellen Absicherung. Sie hoffte, dass nach dem deutschen Sieg die verlorenen Mitglieder zurückkommen würden. Frick wiederholte seinen Vorschlag, um den deutschen Charakter der Gemeinde zu sichern. Im Fall einer deutschen Niederlage werde die Stellung einer deutschen Kirche im Rahmen der belgischen Synode sehr fragwürdig, weil höchstwahrscheinlich der belgische Staat nur noch belgische Untertanen als Pfarrer anerkennen würde. So blieb die Angliederung bei der preußischen Landeskirche die einzig sinnvolle Lösung.

Aber alle diese Zukunftspläne wurden nicht verwirklicht. Die internationale Kriegssituation hatte den Kirchenkonflikt in Antwerpen eingeholt. Mit der Einigung der beiden Kirchen war man im Prinzip einverstanden. Zu den Behörden in Brüssel hatte man den Kontakt aufgenommen. Die strategische Rolle der Antwerpener Gemeinde hatte man unterstrichen: *eine stille und starke Förderin und Hüterin deutschen Erbes und deut-*

34 *Freiderich Frick:* Beim Landsturm in Lüttich. Bilder aus der Kriegs- und Friedensarbeit hinter der Front. Erlebstes und Erstrebtes aus der Evangelischen Garnisonsgemeinde zu Lüttich dargeboren von Freiderich Frick, Pfarrer an der deutsch-evangelischen Christuskirche zu Antwerpen z. Zt. Garnisonspfarrer in Lüttich, Barmen, 87 Seiten, ill.

35 *A. Vrints:* De Klippen des Nationalismus, a. a. O., 24–26.

schen Wesens.

Am 29. Oktober 1918 war ein Treffen vorgesehen. Aber man war gezwungen festzustellen, dass die meisten Gemeindemitglieder die Stadt schon verlassen hatten.

Das einzige, was beschlossen wurde, war eine Bitte an den *Verwaltungschef für Flandern* in Brüssel, eine Summe in Berlin zu deponieren, um nach dem Krieg das evangelische Zeugnis wieder aufleben zu lassen.

Die konfliktreiche Situation der Deutschen in Belgien wurde nochmals offenbar.

Die Reformierte Kirche der Ungarn in Siebenbürgen unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg



Olga Lukács[1]

Der Erste Weltkrieg bewirkte für alle Kirchen und die jüdischen Gemeinden im historischen Ungarn sehr tiefgehende politische und kirchliche Zäsuren und Friktionen, die bis in die Gegenwart andauern und erst in dem jüngsten Prozess der Heilung der Erinnerungen (http://www.healingofmemories.ro) gemeinsam bearbeitet werden. Im Folgenden werden die unmittelbaren Folgen für die reformierte Kirche der Ungarn im Nordwesten Siebenbürgens verdeutlicht.

1918 hatte die politische Vertretung der Rumänen aus Siebenbürgen in Alba Iulia ihre Absicht zur Vereinigung mit dem Fürstentum Rumänien artikuliert.[2] Diese Proklamation wurde durch den Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie ermöglicht, und die Vereinigung Siebenbürgens mit Alt-Rumänien wurde im Friedensvertrag von Paris-Trianon (1920) legitimiert.[3]

Auf diesem Wege wurden die früher zur Mehrheitsnation gehörenden katholischen und protestantischen Ungarn in Siebenbürgen und dem Banat

[1] Dr. Olga Lukács, reformierte ungarische Theologin in Rumänien, war zwischen 2005–2012 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt „Healing of Memories“ in Rumänien. Weiterhin begleitet sie Projekte und Konferenzen in der Stiftung Versöhnung in Südosteuropa.

[2] Rezoluţia de la Alba-Julia, *Ion Clopoţel:* Revoluţia din 1918 şi unirea Ardealului cu România [Der Entschluss von Alba Iulia] [Die Revolution von 1918 und die Vereinigung Siebenbürgens mit Rumänien], Cluj-Napoca 1936, 121–123, in: *Lajos Nagy:* A kisebbségek alkotmányjogi helyzete [Die Verfassungsmäßigen Rechte der Minderheiten], Minerva, Cluj-Napoca 1944, 208, 210.

[3] *Keith Hitchins:* România, 1866–1947 (Rumania 1866–1947) [Rumänien 1866–1947], 1994, übersetzt von G. G. Potra, D. Răzdolescu), Humanitas, Bukarest 1998, 282–290.

sowohl in religiöser als auch in ethnischer Hisicht zur Minderheit in Rumänien.[4] Gleichzeitig bestimmte die rumänische Verfassung von 1923[5] und von 1938[6] die orthodoxe Kirche Rumäniens als „dominante" Kirche und die griechisch-katholische Kirche als „nationale" Kirche. Die römisch-katholische Kirche und die protestantischen Kirchen in Siebenbürgen wurden in Großrumänien als Konfessionsnationen Schritt für Schritt marginalisiert. Aufgrund des Minderheitenstatus waren die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen gezwungen, im Bereich der konfessionellen Schulen und für den Erhalt politischer Rechte und die Bewahrung ihrer kulturellen ungarischen Identität zusammenzuwirken. Kooperationen der Kirchen war wegen der neuen staatlichen rumänischen Gesetze, z. B. den

4 Über die statistischen Daten der römisch-katholischen Kirche in Siebenbürgen in Bezug auf die Zeit, in der sie zu Ungarn gehörte, s. *Mózes Nóda:* Biserica Romano-Catolică din Transilvania în perioada interbelică [Die Römisch-Katholische Kirche in Siebenbürgen in der Zwischenkriegszeit], Presa Universitara Clujeana, Cluj-Napoca 2008. 18–23; vgl. Magyar Statisztikai Közlemények [Ungarische Statistische Veröffentlichungen]. Neue Folge, Band 61, 248–249; Buletinul Statistic al României [Statistisches Blatt Rumäniens]. Folge IV. Band XVI–1921, Nr. 6–7, 139–168; *Ion Nistor:* Minorităţile în România [Die Minderheiten in Rumänien], Generaţia Unirii Nr. 1 (10 April 1929), 6–9; Schematismus cleri administraturae apostolicae super partem dioecesis Csanadiensis in Romania existentis pro anno 1927, 48–49; Schematismus cleri almae diocesis Szatmáriensis ad annum J. Ch. 1926, 53; Schematismus ven. cleri diocesis Magno Varadiensis latinorum pro anno 1929, 82; GyÉFKL, Bischofsfond 35–76 (14. Dezember 1928).

5 Constituţiunea României din 1923 [Die Staatsverfassung Rumäniens von 1923], M. O. 282 (29 März 1923), 13315–13333., deren Text auch in *L. Nagy,* A kisebbségek [Die Minderheiten], 222–256, dargestellt wird; vgl. www.dsclex.ro/constitutii/const 1923.htm. Eine ungarische Übersetzung: Románia 1923. évi Alkotmánya [Die Staatsverfassung Rumäniens von 1923], Magyar Kisebbség [Ungarische Minderheit]: 2 (1995) 81–101. Über die Auswertung der Verfassung; s. *Ioan Scurtu, I. Agriroaiei, P. Otu:* Instituţiile [Die Einrichtungen], in: *Ioan Scurtu* (Hg.): Istoria românilor [Geschichte der Rumänen], VIII. România întregită [Das vervollständigte Rumänien], Ed. Enciclopedică, Bukarest, 2003, 183–220 (183–193); *L. Nagy,* A kisebbségek [Die Minderheiten], 25–31, 63–69.

6 Constituţiunea [Die Staatsverfassung], M. O. 48/27 Februar 1938. 1109–1127, deren rumänischen und ungarischen Text auch in *L. Nagy,* A kisebbségek [Die Minderheiten], 258–285 dargestellt wird (die Auswertung der Verfassung: 70–75); vgl. Románia 1938. évi Alkotmánya [Die Staatsverfassung Rumäniens von 1938], in: Magyar Kisebbség [Ungarische Minderheit], 2 (1995), 102–117.

7 Über die rumänischen Bodenreformen s. *Keith Hitchins:* România [Rumänien], 344–354; *V. Axenciuc, V. Bozga:* Evoluţia economiei naţionale [Die Entwicklung der nationalen Wirtschaft], in *I. Scurtu* (Hg.): Istoria românilor [Geschichte der Rumänen], VIII. 75–179 (102–108). Über die Auswirkungen der Agrargesetze auf die ungarische Minderheit und die Kirchen, bzw. die Missbräuche während der Durchführung dieser Gesetze s. *Imre Mikó:* Huszonkét év. Az Erdélyi magyarság politikai története 1918. dec. 1-től 1940. aug. 30-ig [Zweiundzwanzig Jahre. Die politische Geschichte der Siebenbürger Ungarn vom 1. Dezember 1918 bis zum 30. August 1940.], Studium, Budapest 1941, 28–38; *József Marton:* Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye [Die Siebenbürgische (Alba Iulia) Diözese], 153–154.

Bestimmungen der Bodenreform (1919–1922),[7] der Bildungsgesetze (1924, 1925)[8] und des Kultusgesetzes (1928)[9] trotz großer theologischer Differenzen aus nationaler Perspektive möglich. Die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen brachten schließlich ein stabiles Beratungs- und Entscheidungsgremium zustande, das sog. Ökumenische Konzil (1920).[10] Eine herausragende Persönlichkeit der katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der katholische Bischof Gusztáv Károly Mailáth (1897–1938).[11]

Am schwersten wurden die Reformierten im Nordwesten Rumäniens getroffen, da sie zum Reformierten Kirchendistrikt von Tiszántúl (Tiszántúli Református Egyházkerület), mit Debrecen als Zentrum gehörten und nun im Ausland lagen. Es hat relativ lange gedauert, bis sich ein neuer reformierter Kirchendistrikt in Oradea (Nagyvárad) als eigenständiger westlicher Kirchendistrikt (Királyhágómelléki Református Egyházkerület) gründete. Etwas leichter war es für den siebenbürgische Kirchendistrikt, mit Zentrum Cluj-Napoca/Kolosvar, da er als Ganzes im neuen Staat Großrumänien lag. So konnte der reformierte Bischof, Károly Nagy, sofort die Interessenvertretung seines Kirchendistrikts gegenüber den rumänischen Behörden artikulieren.

8 Lege pentru învăţământul primar al statului […] şi învăţământul normal primar [Gesetz zum staatlichen Grundunterricht (…) und zur normalen Grundschulbildung], M. O. 26 Juli 1924. *L. Nagy* verweist auf den ungarischen Text des Gesetzes, A kisebbségek [Die Minderheiten], 120–124; *Júlia Balogh:* Az erdélyi hatalomváltás és a magyar közoktatás 1918–1928 [Der Machtwechsel in Siebenbürgen und die ungarische Volksbildung, 1918–1928], Püski, Budapest 1996, 63–64. Über diese Frage handelt noch *Imre Mikó,* Huszonkét év [Zweiundzwanzig Jahre…], 50–51; *József Marton:* Erdélyi egyházmegye [Die Siebenbürgische (Alba Iulia) Diözese], 155–156. Das Bakkalaureatsgesetz (M. O. 54/8 März 1925) wird durch das Sekundarbildungsgesetz von 1928 ergänzt (Lege pentru învăţământul secundar [Sekundarbildungsgesetz], M. O. 105/15 Mai 1928). *L. Nagy,* A kisebbségek [Die Minderheiten], 126–127. Über die Bestimmungen des Gesetzes und der Protest ungarischer Politiker und Kirchenführer s. *I. Mikó,* Huszonkét év [Zweiundzwanzig Jahre…], 51–52; *J. Balogh,* Az erdélyi hatalomváltás [Der Machtwechsel in Siebenbürgen], 76–108; *J. Marton,* Erdélyi egyházmegye [Die Siebenbürgische (Alba Iulia) Diözese], 156. Über das Privatschulgesetz (Ministerul Instrucţiunii, Lege asupra învăţământului particular [Privatschulgesetz], M. O. 283/22 Dezember 1925) s. noch *L. Nagy,* A kisebbségek [Die Minderheiten], 135–137.

9 Legea pentru regimul general al cultelor [Allgemeines Kultgesetz], 22. April 1928, M. O. 89/1928, in: *I. Scurtu, I. Dordea* (Hg.): Minorităţile naţionale din România 1925–1931 [Die nationalen Minderheiten in Rumänien, 1925–1931]. Documente [Unterlagen], Staatsarchive Rumäniens, Bukarest 1996. 267–273; vgl. *I. Scurtu, Th. Stănescu-Stanciu*, *G. M. Scurtu:* Istoria românilor între anii 1918–1940 [Geschichte von Rumänien zwischen 1918-1940], www.unibuc.ro/eBooks/istorie/istorie1918–1940/5–7.htm. Die ungarische Übersetzung in: Circulares litterae ad venerabilem Clerum almae Dioecesis Transsylvaniensis Anno 1928 dimissae, 39–46.

10 Archiv der Siebenbürgischen Reformierten Kirche 2./I.9.1918.

11 *Vencel Bíró:* Székhelyi gr. Mailáth G. Károly, Cluj-Napoca 1940.

Sehr schnell reagierte die Synode der Reformierten Kirche Ungarns auf die politischen Veränderungen: schon am 19. September 1920 hatte sie die Entscheidungen bezüglich der Neuorganisation der in Rumänien getrennten Kirchenteile bekanntgegeben. Allerdings erreichten die Synodalbeschlüsse die Adressaten in Rumänien erst mit Verzögerung.[12] Dies führte zu Wirren im kirchlichen Leben, da die kirchlichen Körperschaften ganz auf sich gestellt waren. Die Isolation wurde zuerst an den kirchlichen Schulen und Gymnasien sichtbar. Daher wandte sich Lajos Bélteky, der reformierte Pfarrer aus Satu Mare[13], in einem Brief vom 10. April 1920 an das Reformierte Bischofsamt in Cluj/Kolosvar und fragte um Rat. Daraufhin baten mehrere reformierte Kirchenbezirke an der rumänisch-ungarischen Grenze (die Banat/Bánság Diözese – am 20. Mai 1920 –, den damals noch bestehenden Salonta/Nagyszalonta Bezirk – am 23. Juni 1920 – und der Baia Mare/Nagybánya Bezirk – am 31. August 1920) den siebenbürgischen Kirchendistrikt vorläufig (1) um Ausübung der kirchlichen Aufsichtsrechte und (2) die Interessenvertretung gegenüber der neuen Staatsmacht zu übernehmen.

Im Bihor/Bihar Bezirk wurde über diese Frage am 8. September 1920 verhandelt und entschieden, ein von Siebenbürgen selbstständiger Kirchendistrikt in Beziehung mit Debrecen zu werden. Da Versammlungen im Grenzgebiet verboten waren, waren offene Synodalverhandlungen kaum möglich. Somit wurde am 16. August 1921 in Oradea die Gründung des Westlichen Kirchendistrikts (Királyhágómelléki Református Egyházkerület) bekanntgegeben: István Sulyok wurde Bischof, Elemér Domahidy Oberkurator. Der rumänische Kultusminister Octavian Goga beschied am 1. November 1921, dass er die Gründung des Kirchendistrikts nicht anerkennen werde, bevor er nicht eine von Ungarn unabhängige Synode genehmigt habe. Der Grunddissens über die Freiheit der Kirchen in Großrumänien Synoden einzuberufen, führte zu einem langjährigen juristischen Tauziehen. Obwohl Octavian Goga 1920 einige Schritte in Richtung einer Teillösung der Situation gemacht hatte, wurde Bischof István Sulyok nur als Administrator betrachtet. Die schwierige rechtliche Situation des Kirchendistrikts wurde zuletzt durch das königliche Dekret vom 20. November 1939 etwas beruhigt, indem der rumänische König Karl II. der Gründung des Reformierten (Kalvinistischen) Kirchendistrikts aus Oradea (Nagyvárad) zustimmte. Der neue reformierte Kirchendistrikt konnte die

12 *Béla Csernák* hatte die Entscheidungen in der Kálvinista Szemle [Kalvinistische Rundschau] am 10. Oktober gelesen, und er hat diese am 19. Oktober dem Dekan der Bihor/Bihar, István Sulyok, bekanntgegeben.

13 Hier gab es mehrere kirchliche Gymnasien.

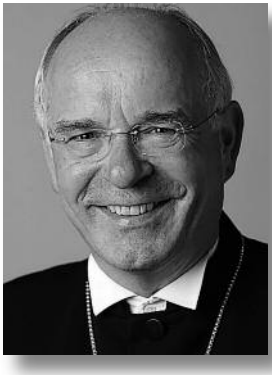
lang ersehnte Anerkennung kaum praktizieren, denn infolge des II. Wiener Diktats durch Adolf Hitler wurden große Teil des Kirchendistrikts wieder an Ungarn angeschlossen. Als Folge wurden die reformierten Kirchen in den wiedergewonnenen Gebieten ab 1. Januar 1942 in den ungarischen Tiszántúli Kirchendistrikt zurückgeführt.[14] Die selbstständige Organisation der Heimatmission (Inneren Mission) und der Diakonie wurde durch das lang anhaltende Versammlungsverbot in den Grenzgebieten zu Ungarn sehr erschwert.[15] Die Versammlungen der Heimatmission und der Diakonie wurden in Rumänien als politischer Irredentismus diffamiert und Versammlungen von reformierten Christen außerhalb der Kirche oft verboten. An vielen Orten wurden auch reformierte Kirchenfeste verboten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die unmittelbaren Folgen des Ersten Weltkrieges für die Reformierte Kirche der Ungarn in Siebenbürgen und besonders der an Ungarn angrenzenden Gemeinden zu erheblichen politischen und ökumenischen Verwerfungen führte, die teilweise bis heute andauern.

14 *Molnár János:* A Királyhágómelléki Református Egyházkerület Története (1920–1942) [Die Geschichte des Westlichen Kirchendistrikts der Reformierten Kirche (1920–1942)].

15 An vielen Orten konnte man aus diesem Grund keine Versammlungen veranstalten.

Friedensethische Impulse



Friedrich Weber[1]

Friedensethische Visionen und Alltag der Gemeinden

Die einfachen und scheinbar eindeutigen Antworten im Blick auf die Situation der evangelischen Kirche in Deutschland im Jahre 1914 sind nicht hinreichend. Die Situation ist hoch ambivalent und lässt neben dem Getöse des Militarismus auch gut vernehmbar die Stimme derer hören, die sich vom Wort der Bergpredigt „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen" (Mt 5,9) leiten lassen wollten.

Im militaristischen Getümmel jener Jahre haben sie diesen neuen Ton angeschlagen. Sie luden bereits 1908 zur ökumenischen Friedensfahrt der Deutschen nach England und Schottland und zum Gegenbesuch im folgenden Jahr ein.[2] Der Anfang war gemacht, aber waren die Bemühungen nicht erfolglos? War die 1910 in Edinburgh geschlossene British-German Friendship, war Friedrich Siegmund-Schultzes Einsatz für eine ökumenisch-erweckliche Frömmigkeit nicht vergebens? Man kann das so sehen. 1914 brach der Erste Weltkrieg aus, Christen töteten Christen, auch die Kirchen

1 Friedrich Weber war von März 2002 bis Mai 2014 Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig und ist seit September 2012 Geschäftsführender Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Weiterhin ist er Moderator und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau. Von 2007 bis 2013 war er Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Seit 2008 ist er Honorarprofessor der Technischen Universität Braunschweig.

2 Eine Darstellung der deutsch-englischen Friedensfahrten findet sich bei *Keith Clements:* Ecumenical Dynamic: Living in more than one place at once, WCC, Genf 2013, 57–76. Vgl. auch ÖR 2/2010 und ÖR 3/2008, 345–357.

diesseits und jenseits des Kanals beschuldigten sich gegenseitig der Kriegshetze. Von Friedens- und Versöhnungswillen war nichts mehr zu erkennen.

Aber neben den großen, unser Denken und viele Jahrzehnte auch die Einstellungen bestimmenden Geschichten gibt es auch die anderen. Sie erzählen davon, dass einzelne Menschen nicht nachgelassen haben, dem Wort Jesu zu folgen, das den Friedfertigen Seligkeit und Gotteskindschaft zuspricht.

Denn genau am 1. August 1914 – dem Tag des Kriegsausbruchs – begann die erste internationale ökumenisch besetzte Konferenz zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Völkern in Konstanz mit einem Gebetsgottesdienst. Achtzig Delegierte aus zwölf Nationen und dreißig Konfessionen – fast die Hälfte der Angemeldeten – erreichten den Tagungsort. Freikirchler und Menschen aus den Landeskirchen. Hier wurde für den Frieden gebetet. Drumherum herrschten Mobilmachung und kriegerische Begeisterung. Dass sich Friedrich Siegmund-Schultze und der englische Quäker Henry Hodgkins dann beim Abschied in die Hand versprachen, Krieg und Gewalt nicht zu rechtfertigen und sich nicht gegeneinander aufhetzen zu lassen, wurde im Kanonendonner und später in den mörderischen Kämpfen nicht mehr gehört, aber es blieb gesagt, es blieb als Verpflichtung. Ich bin denen, die 1908 zum ersten Mal auszogen, um ihren Glauben gemeinsam zu bezeugen, unendlich dankbar. Sie haben in einer Zeit nationalstaatlichen Denkens, das auch in Kirche und Theologie seinen Ort hatte, nach dem Frieden gefragt, der aus dem Glauben kommt und sich nicht auf eine Nation, ein Volk, eine Religion begrenzt. Am 1. August 1914 schrieb Randall Davidson, Erzbischof von Canterbury, vielleicht unter dem Einfluss seines neuen Privatsekretärs George Bell an Ernst von Dryander, den Hofprediger Kaiser Wilhelm II., der 1908 zu den Teilnehmern an der Friedensfahrt zählte: „Krieg zwischen zwei großen christlichen Nationen einer verwandten Rasse und mit Sympathien füreinander ist oder sollte im 20. Jahrhundert undenkbar sein.“[3] Einen Monat später traf in Lambeth ein Brief aus Deutschland ein: „Aufruf an die Evangelischen Christen im Ausland“. Unterzeichnet war er unter anderem von Adolf von Harnack, Adolf Deißmann und Ernst von Dryander. In ihm wird Deutschlands Verantwortung für den Kriegsbeginn mit folgenden Worten zurückgewiesen: „Aus tiefster Überzeugung heraus schreiben wir ihn jenen zu, die schon lange geheim und listig ein konspiratives Netz gegen

3 *G. K. A. Bell:* Randall Davidson, London 1952, 732–733.

Deutschland gesponnen und nun über uns geworfen haben, um uns zu erdrosseln.“[4] Vom 1909 beim Gegenbesuch in Deutschland geschlossenen „Vereinigten Kirchenrat der britischen und deutschen Reiche zur Förderung der freundlichen Beziehungen zwischen den beiden Völkern“ und dessen Ausstrahlung ist nichts mehr zu spüren.

Diese andere Wirklichkeit ist in der Kirche nach außen hin bestimmend geworden. In dieser Zeit ist eine geistige Haltung erkennbar, „die sich gegen die Aufklärung, gegen den westeuropäischen Rationalismus und gegen die eigene selbstgenügsam-optimistische Lebens- und Weltdeutung des Bürgertums richtete. Im ‚deutschen Geist‘ vom August 1914 kulminierte diese ältere deutsch-nationale Gesinnung, die sich besonders im Protestantismus ausgebreitet hatte“[5] und den Theologen und Philosophen Ernst Troeltsch im Blick auf den 1914 begonnenen Krieg 1915 aussprechen ließ: „Unter diesem ungeheuren Druck schmolz das deutsche Volk zu jener unbeschreiblichen Einheit des Opfers, der Brüderlichkeit, des Glaubens und der Siegesgewissheit zusammen, die das gewaltige Erlebnis jenes unvergesslichen August war und es bis heute noch ist.“[6] Aber die Situation ist ambivalent, während 93 Gelehrte mit dem „Aufruf an die Kulturwelt“ den Militarismus bejahten, hatte es bereits 1913 einen von 395 Theologen unterzeichneten Aufruf „Für den Völkerfrieden“ gegeben. Andererseits waren Theologen wie der spätere bedeutende Lutherforscher Paul Althaus oder Reinhold Seeberg intensiv an dem Entwurf einer theologisch-philosophischen Ideologie beteiligt, in der es auch um die Ausarbeitung aggressiver Kriegsziele und die Entwicklung einer Theologie des „Heldengottes“ ging. Aber es gab auch die anderen, wie Martin Rade, der bereits im September 1914 den Krieg als „Bankrott der Christenheit“ bezeichnete.

Einhellig war die Stimmung jedenfalls nicht. Vom Leipziger Theologen Georg Liebster wird berichtet, dass er bei Kriegsbeginn eine tiefe Erschütterung und trübste Stimmung konstatierte. Auch weigerte er sich, bei Kriegsbeginn der Anordnung zu folgen, für den Sieg der deutschen Waffen zu beten.[7] Die Begeisterung der ins Feld ziehenden jungen Männer, kriegserfahrener Haudegen und zahlreicher Studenten, die bisher verbunden mit dem Jubel der Intellektuellen als das Bild prägend beschrieben und aufgenommen wurde, ist – so hat es die Forschung der letzten Jahre gezeigt – nur die eine Seite.[8]

4 A. a. O., 740 ff.

5 *Wolfgang Sommer/Detlef Klahr:* Kirchengeschichtliches Kompendium, Göttingen ^{2}1997, 253 f.

6 *Sebastian Kranich:* Der Gott der feldgrauen Männer, in: Zeitzeichen 14 (2013), Heft 2, 42.

7 *Kranich*, a. a. O., 43.

Beispielsweise gab es im Braunschweiger Land im Sommer 1914 keine „Augustbegeisterung". Das Gegenteil war eher bestimmend: Keine Mutter ließ gerne oder gar begeistert ihren Sohn oder/und Ehemann in den Krieg ziehen. Natürlich fanden die zu solchen Anlässen üblichen Bußgottesdienste vor dem Einrücken in die Kasernen und dem Ausrücken ins Feld statt. Sie waren von der Vorstellung des im „gerechten Krieg" kämpfenden „reinen" Soldaten bestimmt. Die Devise eines gerechten Verteidigungskrieges lässt übrigens die Parteien einen „Burgfrieden" schließen. Selbst die Sozialdemokratie bewilligt die Kriegskredite. Der Bewegungskrieg wird mit dem Überfall auf Belgien im Westen eröffnet. Im Herbst allerdings kommt der deutsche Vormarsch in der Schlacht an der Marne zum Stehen. Der sich anschließende jahrelange Stellungskrieg vor Verdun, in Nordfrankreich und in Flandern fordert das Leben von Millionen Soldaten. In den Gebetsempfehlungen des Wolfenbütteler Konsistoriums für die Gemeinden war folgerichtig vor allem vom Elend des Krieges die Rede. Von einem grundsätzlichen Nein der Kirche zum Krieg kann allerdings auch nicht die Rede sein.

„Im Herbst 1918, nach vier Jahren Krieg, ist die nationale Begeisterung, die im August 1914 die Deutschen über alle traditionellen Schranken hinweg zu einen schien, der vollständigen Ernüchterung und Erschöpfung gewichen. Mit der Abdankung Kaiser Wilhelms II. am 9. November 1918 bricht der monarchische Obrigkeitsstaat zusammen. Damit beginnt zugleich die Auseinandersetzung um die Form, in der das Deutsche Reich, 1871 auf der Basis eines gewonnenen Krieges gegründet, nun nach dem verlorenen Krieg weiterbestehen soll."[9]

Das größte Problem war für viele Pfarrer die nicht fassbare Niederlage. Die sich hieraus entwickelnde Abwehr gegen das, was nun kam, machte bereit zum Kampf gegen Liberalität und Demokratie. Auf diese Weise wird die Weimarer Republik von der hieraus entstehenden nationalen und antidemokratischen Bewegung unterwandert. Nur wenige sahen die Gefahr, die sich mit der nationalsozialistischen Ideologie aufbaute. Der Aufbruch der dialektischen Theologie im ersten Viertel des Jahrhunderts, hat allerdings Menschen in Gemeinden, Kirche und Theologie dazu befähigt, gegenüber der Ideologie des Nationalsozialismus nicht unerheblichen Wider-

8 *Dietrich Küssner:* Die Braunschweigische Landeskirche im 20. Jahrhundert, in: Von der Taufe der Sachsen zur Kirche in Niedersachsen. Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, hg. v. *Friedrich Weber, Birgit Hoffmann, Hans-Jürgen Engelking,* Braunschweig 2010, 349?360.

9 Fragen an die deutsche Geschichte, hg. v. *Deutschen Bundestag,* Bonn ?1981, 260.

stand zu leisten.

Pfarrer als Kommentatoren

Quellen, die Auskunft über die Wahrnehmung und Deutung der Situation in und durch die evangelische Kirche geben, sind die Pfarramtschroniken. Auszüge aus der Niederschrift der Pfarrchronik für das Jahr 1914 ff aus meiner ersten Gemeinde in Greetsiel/Nordsee, die von Kirchenrat Jan Friesemann Vietor geführt wurde, belegen in einem gewissen Umfang die Einschätzungen Küssners für das Braunschweiger Land. Vom 1. Juli 1883 bis zum 31. März 1925 war der Pastor Jan Friesemann Vietor „Diener am Wort" der Gemeinde Greetsiel. Von Beginn seiner Tätigkeit an schrieb Vietor in einem dickleibigen Kirchenbuch die ihn und seine Gemeinde betreffenden, besonders bewegenden Ereignisse nieder. Schicksale von Gemeindegliedern, wirtschaftliche, soziale Entwicklung innerhalb der Ortschaft Greetsiel und der Landschaft Krummhörn erscheinen gleichgewichtig neben engagierten Berichten über theologische und kirchliche Entwicklungen im nahen und weiteren Umkreis. Die persönliche Betroffenheit des Schreibers bricht immer wieder durch, so z. B. wenn er die politischen Tendenzen seiner Zeit festhält. Kaiserreich, Erster Weltkrieg, Weimarer Republik – das sind die äußeren Stationen dieses Lebens. Diese Betroffenheit verleiht der ,,Chronik" den besonderen Charakter und lässt sie zu einem persönlichen Dokument werden. Darin liegt ihr Wert. Dass der Schreiber jeweils seine Beurteilung, seine Sorgen und Ängste speziell in Blick auf die Geschicke der Kirche festhält, hebt seine Niederschrift über ein abgeklärtes Geschichtswerk hinaus. Er schreibt eben nicht aus dem sicheren zeitlichen Abstand des Historikers, der nach einem halben Jahrhundert etwa die Vergangenheit zu überschauen beginnt, sondern er beschreibt erlebte und mitgestaltete Gegenwart. Hierbei werden die großen Ereignisse der Politik hineingeschrieben in die konkrete Situation einer Landgemeinde. Dies alles hat der Leser heute zu berücksichtigen. Zugleich wird hierdurch die ,,Chronik Vietors" zu einem interpretationsbedürftigen Werk, damit sie heute nicht missverstanden wird. Auf die übliche Berichterstattung über Ereignisse im Gemeinde- und Dorfleben und im Leben der Pfarrfamilie folgt ab dem 4. August eine sich durch die kommenden Jahresberichte durchziehende, die Sicht des Schreibers wiedergebende, chronistische Beschreibung der durch den Krieg bestimmten Situationen, Ereignisse, Gefühlslagen und theologischen Deutungen. Der Verfasser bemüht sich im bewusst distanzierten Stil zu berichten. Ein Beispiel für diesen Stil ist die Mitteilung des Todes der eigenen Tochter in der Pfarramtschronik, die keine Gefühlsregungen zeigt (23. April 1914), hält dies aber im Blick auf die „Kriegsberichtserstattung" nicht durch. Der Chronist wird zum „Hof-

berichterstatter“. Der Schreiber ist als evangelischer Pfarrer dem konservativ-nationalen Geist verhaftet und deutet von ihm her alle Veränderungen. Fast durchgängig wird die kirchlich-christliche Sache mit der des Staates in eins gesetzt. Gottes Sache ist auch Deutschlands, bzw. des Kaisers Sache. Umso krasser ist der Stimmungsumschwung nach der Abdankung des Kaisers und der Errichtung der Weimarer Republik. Wie ist das alles zu deuten?

1. Pfarrer jener Zeit sahen im Gefolge der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre in der Obrigkeit Gottes Ordnung.
2. Man stützt den Staat (Obrigkeit) in seinen den jeweiligen Zustand festschreibenden Bemühungen.
3. Nicht zu unterschätzen bei der Deutung des engen Miteinanders von Pastorenschaft und Staat ist die Tatsache, dass dieser Staat und seine Obrigkeit die Pastoren für die Aufrechterhaltung von „Sitte und Moral“ brauchte, somit aber auch zur Existenzsicherung der Pastoren beitrug.
4. Wichtig ist es zu wissen, dass die Vorstellungen vom ,,Deutschen Gott“ und dem deutschen Volk als dem „auserwählten Gottesvolk“ keine Errungenschaft seiner Zeit waren, sondern schon in die Zeit der napoleonischen Feldzüge zurückreichen. Pfarrer verstanden sich als „Pastoren im heiligen evangelischen Reich deutscher Nation“.

Versuche des Pfarrers Friedrich Naumann eine Synthese von Christentum und Sozialismus herzustellen, blieben episodenhaft. Die Kriegspredigten des Ersten Weltkrieges bestätigen die vernichtende Analyse der Schweizers Leonhard Ragaz (1868?1945), dass das Christentum von dem Vater Jesu Christi zu Wotan, Jupiter und Baal abgefallen sei.

Ein Blick in eine Pfarramtschronik

„Am 23. April wurde meine Tochter Anna zur Erde bestattet, 31 Jahre alt in einem der drei Gräber, die ich von den Nachkommen des Pastor Klugkist erwarb.

An dem am 4. August ausgebrochenen Weltkrieg mit Frankreich, Rußland, England, Japan, Belgien, Serbien, Montenegro, Portugal ist auch die Gemeinde Greetsiel durch die Einberufung zahlreicher Militärpflichtigen beteiligt, im Ganzen bis zum 1. Oktober: 37, darunter zu dem Feinde in Frankreich 11, in Rußland 1, die Anderen in Wilhelmshaven als Mariner, in Borkum als Besatzung, und an einzelnen Besatzungsorten. Gefallen ist bisher am 7. September in Frankreich der Dienstknecht Waalke Iwwerks

an den Folgen schwerer Verwundung im Lazarett in Guise (belgische Grenze). Eine Besatzung von etwa 50 Landwehrmännern steht unter einem Feldwebel im Orte als Wachtmannschaft; sie stammen meist aus Oldenburg, 37 Reg. Cloppenburg, Vechta, Varel u. and. Gegenden und sind bei den Einwohnern einquartiert. Die Schiffahrt steht, sonst geht Alles seinen gewohnten Gang. Abends findet Kriegsbetstunde an einem Wochentage statt, der von den Soldaten besucht wird und zahlreiche Zuhörer aus der Gemeinde findet. Überhaupt geht ein sehr ernster Zug durch das ganze Volk, das zu Gottes Wort und Gebet eine entschiedene Wendung genommen hat unter dem Druck der Zeit. Da die Ernte vorzüglich war und die Angehörigen der Einberufenen gut versorgt werden (monatl. 9 bis 12 M (im Winter) und 6 M für jedes Kind), so ist bis jetzt kein Notstand zu bemerken (1. Nov.). Die Siege in Belgien (Lüttich, Antwerpen) und im Osten (Gen. v. Hindenburg) erwirkten viel Jubel u. gute Zuversicht, während anfangs der Abzug viel Erregung verursacht hatte. Zur Heeresführung herrscht unbedingtes Vertrauen. … Für die im Dienst Stehenden werden durch die Frauen der Gemeinde Kleider angefertigt, zur Erwärmung: Unterkleider, Strümpfe u. dgl., die nach Hannover abgesandt werden (Intendantur des Armeecorps). 1200 M wurden für Notfälle (Miete u. and. Unterstützung) kollektiert; auch ein Betrag v. 200 M zur gelegentlichen Verwendung. Jedem Eingezogenen wird wöchentlich das Sonntagsblatt gesandt.

Am 1. Dezember waren einberufen 66, darunter Kriegsfreiwillige 2. Unterstützungsbedürftige Familien 35. Der Obermatrose Rikus Boomgaarden, an der Küste Finnlands gefangen von den Russen als zur Mannschaft des auf Klippen geratenen Kreuzers „Magdeburg“ gehörig, hat bisher keine Nachricht gegeben. Sein Bruder Jüren Boomgaarden, Sohn des Bauunternehmers Hinderk Boomgaarden, kämpft unter Hindenburg vor Warschau.

Mein Sohn Dr. Lukas Pannenborg Vietor ist von den Engländern in Pietermaritzburg (Natal) mit 1000 Gefangenen interniert. Er ist Pastor in Pretoria, der Hauptstadt der Südafrikan. Union, an der deutschen ev. Gemeinde seit 1912.

Weihnachten hatten wir einen großen Tannenbaum in der Kirche mit Lichtern am Heil. Abend. Ein Sängerchor aus der Mannschaft der Küstenbesatzung, eingeübt durch Lehrer Reil aus Oldenburg sang das niederl. Dankgebet unter Orgelbegleitung, die Schulkinder mehrere mehrstimmige Weihnachtslieder.

März 1915 Arb. Hinderk Meyer und Arb. Heinrich Baalmann aus Hauen wurden bei Kampf in dem Argonnenwalde in den Schützengräben verwundet, der Letztere schwerer. Meyer wird in Landau, Baalmann in einem Lazarett bei Saarbrücken gepflegt. Vermißt werden bisher seit Oktober der Arb. Reservist z. Gardedienst Reg. 77 in Frankreich Garbrand Nan-

ninga und Geerd Schlüter, über deren Schicksal noch keine Nachricht eingegangen ist. Die Kriegsbetstunde wurde den ganzen Winter bis zum Anfang der Passionszeit Donnerstag abends 7 Uhr fortgesetzt und wurde gut besucht meist von Frauen. Die Wachtmannschaft, meist Oldenburger Landwehrmänner, etwa 50 Mann ist den ganzen Winter bei den Einwohnern einquartiert. Für die Familien der Einberufenen wird gut gesorgt (Frauen 12 M, für jedes Kind 6 M monatlich im Winter) vom Staat. Der Arbeiterverein sammelt wöchentliche Beiträge für sie, und hat schon 2mal jeder Frau 10 M, ja 100 M geschenkeweise verteilt. Auch wurden Vorräte an Feldbohnen aufgekauft und an Reis, um bei zunehmendem Mangel an Lebensmitteln den Mitgliedern zu helfen. Unter Leitung v. Frl. Marie von Halem wird für die im Felde stehenden Truppen weiter für die Winterkleidung gearbeitet. Die Kleidungsstücke werden an die Kommandantur des 10. Armeekorps (Hannover) gesandt durch das Rote Kreuz … Der Krieg zieht sich in die Länge über Erwarten. Alle Soldaten schreiben, daß es eine große Gnade Gottes ist, daß der Krieg v. unserer Heimat fern gehalten ist …

Am 8. Juni ist der Pionier Hermann Janshen, 23 Jahre alt (Sturmabteilung der PionierKompagnie No. 93b) durch einen Granatsplitter getroffen und sofort getötet. Auf dem Kirchhof zu Avion 3 km südl. Lens (Nordfrankreich) ist ihm von seinen Kameraden ein würdiges Grab bereitet. Beide wurden als tüchtige Soldaten gerühmt in der Todesnachricht.

Aus Greetsiel und Hauen (polit. Gemeinde) sind jetzt 104 Personen im Kriegsdienst abwesend, die an der Küste die Wacht ausüben, und in Rußland, Frankreich und Serbien im Felde stehen.

Die Teuerung der Lebensmittel wird schmerzlich empfunden. Der in der ersten Kriegszeit sehr starke Kirchenbesuch hat nachgelassen, überhaupt ist die Empfindung der göttlichen Erziehung und der Gebetsernst nicht mehr so lebendig. Unsere Wachtmannschaft stellte sich unter Leitung des Feldwebels und der Unteroffiziere regelmäßig an Sonntagvormittag zum Gottesdienst ein.

Die einigermaßen Kriegstauglichen sind nun bis ca. 42 Jahre fast alle einberufen. Daß wir besonders gegen England durchfechten müssen, steht Allen fest, wenn auch große Sehnsucht nach Frieden vorhanden ist. Der zweite Winterfeldzug wird jetzt als notwendig mit Geduld aus Gottes Hand hingenommen. Jedermann freut sich der heldenmutigen Taten unserer Armee, der Einigkeit des Volkes und der vorzüglichen Führung und mit vollem Vertrauen und Liebe blicken Alle auf den obersten Kriegsherrn, Kaiser Wilhelm, der mit Zuversicht auf den Sieg der gerechten Sache den lügnerischen Feinden die Stirn bietet.

Am 24. Dez. 1915. Das niederl. Dankgebet sangen 20 Mann der Wachtmannschaft, begleitet von den Bläsern. Die Feier war sehr erhebend

vor dichtgefüllter Kirche.

Am Jahresschluß sind wir dankbar für die bisherige große Hilfe unseres Bundesgenossen, des starken Gottes, der uns dem Sieg gab im Osten, Westen und Süden. Fest steht der Wall der Schützen in Frankreich an den Grenzen. Belgien und Polen mit Kurland ist unser. Galizien ist fast ganz den Russen entrissen. Serbien durch das verbündete Deutschland; Österreich und Bulgarien unter Gen. Feldm. Mackensen in 2 Monaten erobert. Ist der Friede noch nicht errungen, so ist doch auf den Sieg zu rechnen. Unser Volk ist einig und fest trotz Teuerung, Strömen von Blut und Tränen. Gott verleihe ferner Ausdauer und Zuversicht.

1916 Die Teuerung der Lebensmittel mit Ausnahme des Brotes wird immer drückender. Futterwaren fehlen fast ganz. Die Stimmung der Bevölkerung ist im Ganzen gedrückt, doch auch ergeben in Gottes Willen und dankbar für die bisherige Bewahrung vor Einfällen der Feinde. Der Kirchenbesuch hält sich auf dem alten Fuße, wie vor dem Kriege. Tiefere Eindrücke treten nicht hervor bei der Gemeinde in der Heimat.

1917 Der Krieg hält mit unverminderter Heftigkeit an, auch nach der Gefangensetzung und Absetzung von Zar Nikolaus II. Die Entscheidung im Westen in Flandern und durch die Unterseeboote scheint aber näherzukommen. Unser Volk hält aus unter Entbehrungen, und erhofft vom Lenker der Schlachten einen ehrenvollen Ausgang. Die Lasten des Krieges werden mit mehr Ergebung getragen als bisher. Erfreulich ist, daß der Alkoholgenuß fast ganz aufhörte, da Branntwein gar nicht und Bier nur zu hohem Preise und in minderwertigem Gehalt zu bekommen ist.

1918 Der Krieg hat neue Opfer nicht gefordert bis 1. April, wiewohl im Westen der Kampf an der Sonne von Cambray bis Amiens heiß entbrannt ist am 27. März unter der siegreichen Leitung des Gen. Feldmarschall Hindenburg gegen Engländer und Franzosen und auch aus Greetsiel Mitkämpfer dort beteiligt sind. Seit dem großen Siege im Westen (März u. Anfang April) ist die Stimmung gehobener. Der Friedensschluß mit Rußland, Ukraine und Rumänien übt eine gute Wirkung aus auf die Gemüter. Von einer durch die Kriegserfahrungen hervorgerufenen Vertiefung christlichen Sinnes ist nichts zu merken. Der Kirchenbesuch ist mittelmäßig, im Ganzen befriedigend, da ja etwa 100 Männer fehlen und die Frauen viel in und außer dem Hause zu arbeiten haben. Man sieht sie überall mit den älteren Kindern graben und pflanzen.

November Große Umwälzung im Staat. Abdankung des Kaisers. Sämtliche deutschen Fürsten haben dem Thron entsagt. Die Nationalversammlung soll 1919 entscheiden über die künftige Verfassung des deutschen Vol-

[10] *Weber,* a. a. O.

kes. Das christliche Leben ist bisher durch den Krieg nicht gefördert.“[10]

Erste Auswertung

Die Aufzeichnungen spiegeln wenig von Jubel, wohl aber von großer Ergebenheit in die obrigkeitliche Führung, die als Gottes Führung verstanden wird, wider. Die Hoffnung auf eine durch das Elend des Krieges ausgelöste neue Hinwendung zum Gottesdienst der Gemeinde ist enttäuscht, andererseits ist die diakonische Begleitung der unter der Abwesenheit der Haupternährer Leidenden umfänglich, ebenso die Fürsorge für die Soldaten. Betstunden und Bittgottesdienste fanden offenbar in allen Gemeinden statt. Auch in Greetsiel wird wie in Braunschweig gegen Ende des Jahres 1914 das siegreiche Kriegsende erwartet und ähnlich wie in Braunschweig macht sich die „wachsende Missstimmung … auch im Gottesdienstbesuch bemerkbar“.[11]

Von Beteiligung an kirchlicher Friedensinitiative berichten die eingesehenen Quellen leider nichts. Aber es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Ernst Troeltsch bereits im Juni 1915 seine bisherige Haltung korrigierte und nun meint, dass die Kirchen gegen Realpolitiker und Kriegsphilosophen am Gebot der Feindesliebe hätten festhalten und sich für Versöhnung statt für militaristische Antworten auf politische Probleme hätten einsetzen müssen.[12]

Dem ist nichts hinzuzufügen.

11 *Kuessner,* a. a. O., 355.
12 *Kranich,* a. a. O., 43

Der Friedensplan Papst Benedikts XV. im Ersten Weltkrieg[1]



Heinz-Gerhard Justenhoven[2]

Leo XIII. trat 1878 nach dem Tod seines Vorgängers Pius IX. ein schwieriges Erbe an. Bevor das Papsttum in der internationalen Politik mit Autorität in Friedensfragen intervenieren konnte, mussten zuerst die Voraussetzungen dafür gelegt werden, als moralische Autorität von den Staaten wieder akzeptiert zu werden. Der Verlust des Kirchenstaates 1870 hatte dazu geführt, dass die Souveränität, vor allem aber die Völkerrechtspersönlichkeit des Vatikans nicht nur von Italien offen in Frage gestellt wurde. Zugleich fand sich das Papsttum aber in zunehmendem Maß befreit von politischen Rücksichten und konnte unter Leo XIII. als Wächter der geistlichen Botschaft die moralischen Interessen der Weltgesellschaft im Blick behalten. Die Hinwendung zu den sozialen Problemen der Arbeiterschaft und die daraus resultierende Entwicklung der katholischen Soziallehre in seiner Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) sind eine Folge dieser Neuausrichtung.[3] Hatte sich das Papsttum bis 1870 den Frieden innerhalb der *respublica christiana* zur Aufgabe gemacht, nahm Leo XIII. nun die ganze Völkergemeinschaft in den Blick. Aus dem ins Mittelalter zurückreichenden Anspruch, *arbiter mundi* im *orbis christianorum* zu sein, ent-

1 Der Text basiert auf Vorarbeiten, in: *Heinz-Gerhard Justenhoven:* Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit, Stuttgart 2006, 39?43.

2 Heinz-Gerhard Justenhoven ist Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg, außerdem apl. Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. und Vorstandsmitglied der Katholischen Friedensstiftung.

3 Vgl. *Robert J. Araujo/John A. Lucal:* Papal Diplomacy and the Quest for Peace, Naples/Fl 2004, 62.

ÖR 63 (3/2014), S. 360–371

wickeln Leo XIII. und in seiner Nachfolge Benedikt XV. einen auf die gesamte Völkergemeinschaft abzielenden, moralisch begründeten Dienst am Frieden.

Nicht nur die europaweite Aufrüstung, sondern auch den überall in Europa grassierenden Nationalismus betrachteten alle Päpste von Leo XIII. bis Benedikt XV. kritisch. Zwar sahen auch sie Familie und Volk als natürliche, die Individuen einigende Gemeinschaften an, die hohe Wertschätzung erfährt,[4] aber die Übersteigerung durch den Nationalismus und daraus resultierende Unterminierung des universalen Liebesgebotes kritisiert Pius X. schon vor Beginn des Ersten Weltkrieges. Gleichwohl fehlt der katholischen Kirche vor dem Pontifikat Benedikts XV. jede Sensibilität dafür, dass der europäische Nationalismus und Expansionismus Zwillinge sind, die die indigenen Völker und Kulturen ignorieren und sie einem christlich-europäischen Zivilisationskolonialismus unterwerfen.

Leo XIII. selbst hatte die normativen Grundlagen einer internationalen Rechtsordnung gelegt und kritisierte das gängige Völkerrecht seiner Zeit, weil es das Recht des Stärkeren sanktioniert. Zugleich prangerte Leo die maßlose Gier vieler Staaten an, sich den Besitz anderer einzuverleiben. Beides führe zu der gigantischen Aufrüstung, die sich dann tatsächlich elf Jahre nach seinem Tod im Ersten Weltkrieg entlud. Einen Ausweg sah Leo XIII. darin, das mittelalterliche Ideal der Eintracht der Fürsten unter dem Papst auf der Basis eines gemeinsamen Rechts (*ius commune*) wiederherzustellen.[5] Als Schiedsrichter über den Streitfragen der Fürsten könnte der Papst bindende Rechtsurteile auf der Basis eines naturrechtlich begründeten Völkerrechts sprechen und so dem Frieden unter den Völkern dienen. Als sich zeigte, dass dieser Anspruch am Ende des 19. Jahrhunderts von den souveränen Staaten, insbesondere von Italien, abgelehnt wurde, unterstützte Leo XIII. die konzeptionellen Vorschläge, die 1899 zur Institutionalisierung des Haager Schiedshofs führten. In diesem Kontext ist auch die Unterstützung pazifistischer Gruppen durch die Päpste im Ersten Weltkrieg einzuordnen: Aus dem Willen heraus, das Völkerrecht weiterzuentwikkeln, förderte Leo XIII. die im amerikanischen Pazifismus wurzelnde Völkerrechtsbewegung, deren Arbeit konstitutiv für die Errichtung des Schiedshofs durch die Haager Friedenskonferenzen 1899 war.[6] Damit hatte

4 Vgl. *John Eppstein:* The Catholic Tradition and the Law of Nations, London 1935, 348 f.

5 Vgl. z. B. *Leo XIII.* Apostolisches Sendschreiben Praeclara gratulationis an alle Fürsten und Völker der Erde, 20.06.1894, in: *Leo XIII.:* Rundschreiben, 4. Sammlung, Freiburg 1897, 161?195, 190.

6 Vgl. *Karl Holl:* Pazifismus in Deutschland, Frankfurt a. M. 1988, 21 f; vgl. *Heinz-Gerhard Justenhoven,* Internationale Schiedsgerichtsbarkeit, 167?193.

Leo XIII. einen ersten konzeptionellen Rahmen abgesteckt, in dem die nachfolgenden Päpste des 20. Jahrhunderts über friedensethische Fragen nachdachten.

Pius X. erhob nicht erst am Tag nach dem Beginn des Ersten Weltkrieges, am 2. August 1914, seine Stimme; er hatte bereits wiederholt die Grausamkeiten des russisch-japanischen Krieges 1904/05 angeprangert wie auch pazifistische Gruppen in Europa und den USA unterstützt.[7] Damit folgt Pius X. seinem Vorgänger Leo XIII., der das Anliegen der pazifistisch geprägten Völkerrechtsbewegung unterstützte, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf eine Veränderung des bestehenden Völkerrechts hinarbeitete. Für das Papsttum bedeutete es den ethisch geforderten Wandel von einem Recht des *fait accompli* hin zu einem normativ begründeten internationalen Recht, das an die großen Völkerrechtstheoretiker der Spanischen Spätscholastik, Francisco de Vitoria und Suarez anknüpft.

Ungeachtet seiner prinzipiellen Unterstützung für Österreich-Ungarn gegen Serbien nach dem Mordanschlag auf den Thronfolger rief Pius X. die Katholiken weltweit dazu auf, für den Frieden zu beten und Krieg zu vermeiden.[8] Doch seine Katholiken waren von nationaler Euphorie gepackt dem Ruf zu den Waffen gefolgt und standen sich auf den Schlachtfeldern unter ihren Nationalfarben gegenüber. Zwei Wochen darauf starb Pius X. an einem Herzinfarkt.

Papst Benedikts Friedensappelle

Kardinal Giacomo della Chiesa wurde als Benedikt XV. vier Wochen nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges zum Papst gewählt. Er war gezwungen, umgehend Position zu beziehen: Von den damals weltweit 300 Millionen Katholiken waren zwei Drittel gegeneinander in den Krieg mit einbezogen: 124 Millionen auf Seiten der Entente, 64 Millionen bei den Mittelmächten.[9] Anders als erwartet, suchte Papst Benedikt im Ersten Weltkrieg eine Haltung der Neutralität gegenüber den Kriegsparteien einzunehmen, die sich jedoch nicht aus politischen Interessen des Vatikans im

7 Vgl. *Ralph Rotte:* Die Außen- und Sicherheitspolitik des Heiligen Stuhls, Wiesbaden 2007, 162.

8 Vgl. *Papst Pius X.:* Exhortation *Dum Europa Fere Omnis*, 2. August 1914, in: *Harry C. König* (ed.): Principles for Peace: Selections from Papal Documents Leo XIII to Pius XII, Washington DC 1943, 124?125.

9 *Konrad Repgen:* Papsttum und Staatenkonflikte im 20. Jahrhundert, in: *Dieter Oberndörfer* (Hg.): Kirche und Demokratie, Paderborn 1983, 155?167, 156.

Blick auf die weltpolitische Lage begründen lässt. Traditionell stand die vatikanische Diplomatie der letzten katholischen Schutzmacht, dem Habsburger Reich Österreich-Ungarn nahe, das als Bollwerk gegen den slawisch-orthodoxen Machtanspruch Russlands – durch die Unterstützung Serbiens auf dem Balkan und zum Beispiel in Galizien – angesehen wurde. Der Vatikan hatte kein Interesse daran, dass Russland das zerfallende osmanische Reich beerben, in Konstantinopel ein oströmisches Byzanz mit einem „orthodoxen Vatikan" auferstehen lassen und so den geistlichen Einfluss zugunsten der orthodoxen Kirchen verschieben könnte.[10] Natalie Renoton-Beine zitiert aus einem Faszikel von 1917: „Si l'empire défunt des tsars avait réussi à obtenir la domination de Constantinople, un patriarche aurait été nommé pour cette ville. Avec le nom de patriarche de Byzance il serait devenu à la fois le chef suprême de toutes les Églises orientales et le terrible adversaire du pontife romain."[11] Frankreich und England hatten die russischen Ambitionen auf Konstantinopel jedoch bereits 1915 im Blick auf ihre Interessen auf dem Balkan und im Nahen Osten gebremst. Ein weiteres Interesse des Vatikans lag in der Lösung der 50 Jahre alten „Römischen Frage" nach dem völkerrechtlichen Status der mageren Reste des Kirchenstaats und der daran hängenden Frage nach der Unabhängigkeit des Papsttums von Italien oder einer anderen politischen Macht. Die Streitigkeiten um das Kirche-Staat-Verhältnis in Frankreich und Italien sowie Bismarcks Abkehr vom Kulturkampf hatten zu einer Abkühlung des Verhältnisses zur Entente und einer Annäherung an die Achsenmächte geführt.[12] Unter diesen politischen Umständen erschien den Achsenmächten Papst Benedikts Neutralität in diesem Krieg noch unverständlicher als der Entente: Diese erwartete vom Papst eine klare Haltung gegen die Aggressionspolitik Deutschlands und Österreich-Ungarns.

Unmittelbar nach seiner Wahl hat sich Papst Benedikt XV. entschieden gegen den Krieg gestellt und in seiner Antrittsenzyklika *Ad Beatissimi Apostolorum* (1. November 1914) einen Verhandlungsfrieden gefordert. Ungeschminkt beschreibt der Papst die Grausamkeit des Krieges und bittet die Regierenden um Frieden für die Völker:

„Überall bietet sich dem Auge das entsetzliche Bild des Krieges, und es gibt jetzt kaum etwas anderes, was der Menschen Sinnen und Trachten be-

10 Vgl. *Roberto Morozzo della Rocca:* Benedetto XV e Constantinopoli: fu vera neutralità?, in: Cristianesimo nella storia 14 (Bologna 1993), 375?384.

11 *Natalie Renoton-Beine:* La colombe et les tranchées. Les tentatives de paix de Benoît XV pendant la Grande Guerre, Paris 2004, 84; Quellennachweis dort in Fußnote 3.

12 *John Pollard:* The Papacy in Two World Wars: Benedict XV and Pius XII compared, in: Totalitarian Movements and political religions, Vol 2 (2001), Issue 3, 83?96, 85.

schäftigt. Die größten und blühendsten Völker haben zum Schwert gegriffen; was Wunder daher, dass sie, wohlausgerüstet mit den schrecklichen Mitteln, welche die heutige Kriegskunst erfunden hat, mit rücksichtsloser Härte sich gegenseitig niederzuringen suchen. Überall Tod und Zerstörung; täglich wird die Erde aufs Neue mit Blut getränkt und bedeckt mit den LeIbern der Toten und Verwundeten. Wer sollte glauben, dass diejenigen, die man so sehr gegeneinander erbittert sieht, Kinder eines gemeinsamen Stammvaters, Träger derselben Natur, Glieder derselben menschlichen Gemeinschaft sind? … Wir beschwören daher aus Herzensgrund diejenigen, welche das Zepter führen und die Staaten beherrschen, zu bedenken, wieviel Blut und Tränen schon vergossen, und darum sich zu beeilen, den Völkern die erhabenen Segnungen des Friedens wiederzugeben … Mögen also, so bitten Wir, die auf uns hören, in deren Händen die Geschicke der Völker ruhen. Es stehen ihnen ja andere Wege offen, es gibt andere Mittel, verletzte Rechte wiederherzustellen."[13]

1914 war in ganz Europa erwartet worden, dass der Krieg bis Weihnachten vorbei sein werde. Nachdem sich die deutsche Offensive im November 1914 an der Marne festgelaufen hatte und die französische Frühjahrsoffensive als Antwort auf die Offensive des Vorjahres gescheitert war, war der blutige Stellungskrieg in vollem Gang. In Benedikts Beschreibung des Krieges im Sommer 1915 als einem „entsetzlichen Gemetzel, das seit einem Jahr Europa entehrt"[14] und einer „dunklen Tragödie menschlichen Hasses und Verrücktheit"[15] wird die Wirklichkeit offen ausgesprochen, die sich Europas Hauptstädte noch nicht eingestehen wollten. Seine Anregung eines zweitägigen Waffenstillstands, um die Gefallenen zu beerdigen, verhallt. Für den 10. Januar 1915 ordnete Papst Benedikt an, in allen katholischen Kirchen einen allgemeinen Sühn- und Bitttag abzuhalten, um den Frieden zu erflehen.

Während er die Grausamkeit des Krieges zum Missfallen aller Seiten offen anspricht, vermeidet es Benedikt, sich „mit der päpstlichen Autorität in die Auseinandersetzungen der Kriegsparteien einzumischen"[16] und schweigt zu dem deutschen Überfall auf Belgien genauso wie zur russischen Besetzung Galliziens. Als Vertreter Christi sei er für alle Menschen

13 *Benedikt XV:* Ad Beatissimi Apostolorum, in: *Arnold Struker* (Hg.): Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden, Freiburg 1917, 6?28, 8 ff.

14 *Benedikt XV.:* Apostolische Mahnung an die kriegführenden Völker und ihre Oberhäupter, 28. Juli 1915, in: *Struker* (Hg.), Die Kundgebungen 49?54, 51.

15 Ebd.

16 *Konrad Repgen:* Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: Handbuch der Kirchengeschichte Bd. VII, Freiburg i. Br. 1979, 36?96, 41.

da und habe ‚Kinder' auf allen Seiten der Kriegsparteien, für die er Verantwortung trage. Daher müsse der Papst auf das gemeinsame Band des Glaubens achten, nicht auf das Trennende der widerstreitenden Interessen. Konrad Repgen zufolge hatte Benedikt eigentlich keine andere Wahl als die strikte Neutralität, da er sonst unweigerlich Partei für eine Seite hätte ergreifen müssen. Aus der Position der Neutralität heraus konnte er dann alle Seiten zu Friedensverhandlungen aufrufen. Mit seiner nüchternen Art dringt Benedikt gegen die emotionale Nationalbegeisterung am Beginn des Krieges allerdings nicht durch. Vielmehr muss er sich den Vorwurf gefallen lassen, mit seinen Friedenspredigten die moralische Widerstandskraft zu lähmen. Zugleich wies Benedikt die Völker und ihre Regierungen schon 1915 darauf hin, dass Konfliktaustragung durch Krieg nicht alternativlos ist und schon die Wurzel neuer Kriege in sich trägt: „Man sage nicht, dass der ungeheure Konflikt nicht ohne die Gewaltmacht der Waffen beigelegt werden kann. Man lasse das Vorhaben gegenseitiger Vernichtung fallen! Man bedenke, dass Nationen nicht sterben; gedemütigt und unterdrückt, ertragen sie knirschend das aufgezwungene Joch, indes sie seine Abschüttelung vorbereiten und Hass und Rache von Geschlecht zu Geschlecht weiterverbreiten."[17]

Mit seiner Neutralität und Antikriegshaltung konnte der Papst angesichts des verbreiteten Nationalismus nicht einmal in den katholischen Kirchen der kriegsbeteiligten Staaten entscheidenden Einfluss ausüben. Auch für die katholischen Bischöfe in Deutschland war die Legitimität des Krieges auf deutscher Seite offenkundig nicht zu hinterfragen. Die Position des Fuldaer Bischofs Josef Damian in seinem Hirtenbrief von 1916 ist keine Einzelmeinung im Episkopat, wenn er schreibt: „Unsere tapferen, todesmutigen Soldaten stellen sich wie eine lebendige Mauer dem Ansturm der Feinde entgegen; … Wer könnte denn auch gleichgültig den Riesenkampf verfolgen, in dem um so hohe Güter gestritten wird, in dem die Entscheidung fallen soll über die vornehmste Bedingung der dauernden Wohlfahrt unseres geliebten deutschen Vaterlandes, nämlich über seine Freiheit und Unabhängigkeit?"[18] Durchgängig interpretieren die deutschen Bischöfe den Krieg als ein Geschehen, in dem nicht die politische Führung Deutschlands als Verantwortungsträger in den Blick genommen wird, sondern Gott als Akteur auf Seiten des deutschen Volkes: er habe seinem Volk für den Abfall

17 *Benedikt XV.,* Apostolische Mahnung, 52.

18 Hirtenbrief des Bischofs *Joseph Damian* von Fulda, in: Hirtenbriefe des deutschen Episkopats anlässlich der Fastenzeit, Paderborn 1916, 75?88, 75.

19 Vgl. *Heinz Hürten:* Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg, in: *Wolfgang Michalka* (Hg.): Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse, München 1994, 725?735, 731.

von Glaube und Sitten den Krieg als „Zeit der Heimsuchung“ auferlegt.[19] Ungeachtet ihrer Aufrufe zu Umkehr und Buße angesichts des Krieges und seiner Leiden unterstützten die katholischen Bischöfe den Patriotismus. So schrieb der Kölner Kardinal Felix von Hartmann: „Unendlich Großes steht auf dem Spiele; der Bestand und die Freiheit des Vaterlandes. Kein Opfer ist dafür zu groß.“[20]

Es dauerte noch gut fünfzehn Jahre, bis der damalige Münchener Kardinal und ehemalige Feldpropst Michael Faulhaber seinen Weg von patriotischen Predigten zu Benedikts XV. Friedenskonzept fand.[21] So verhallten Papst Benedikts zahlreiche Aufrufe und Ansprachen nicht nur in Deutschland ebenso wie seine diskreten Vermittlungsversuche, mit denen er zur Beendigung des Krieges beitragen wollte.[22]

Der Plan zur strukturellen Überwindung des Kriegs

Im Sommer 1917 gab der Papst seine vormalige Zurückhaltung auf und entschied sich angesichts der allgemeinen Kriegsmüdigkeit zu einer Friedensinitiative, die nach entsprechender diplomatischer Vorbereitung am 1. August 1917 veröffentlicht wurde.[23] Benedikt begründete die Notwendigkeit eines sofortigen Waffenstillstands und den Beginn von Verhandlungen aus den immensen Verlusten auf allen Seiten: dem Stellungskrieg, der durch den Einsatz von Giftgas eine bis dahin ungekannte Brutalisierung erfahren hatte, dem U-Bootkrieg, dem Völkermord an den Armeniern 1915 sowie der weltweiten Ausdehnung auf vierzig kriegsbeteiligte Staaten waren bereits Millionen Menschen zum Opfer gefallen. Die folgenden Kernpunkte enthielt sein Schreiben *„Dès les début“:*

1. eine Vereinbarung aller Staaten über eine gleichzeitige und gegenseitige Abrüstung nach zu vereinbarenden Regeln und Garantien auf das niedrigst mögliche Maß;
2. alle Staaten sollten wechselseitig auf Reparationen verzichten, um

20 Hirtenbrief des Erzbischofs *Felix von Hartmann:* Starkmut und Hoffnung in der Kriegszeit, in: Hirtenbriefe des deutschen Episkopats anlässlich der Fastenzeit, Paderborn 1916, 1?8, 7.

21 Vgl. *Johann Klier:* Von der Kriegspredigt zum Friedensappell. Erzbischof Michael von Faulhaber und der Erste Weltkrieg, München 1991.

22 Vgl. *John F. Pollard:* The Unknown Pope. Benedict XV (1914?1922) and the Pursuit of Peace, London 1999, 117?123.

23 Vgl. *Benedikt XV.:* Dès les début, in: *Struker* (Hg.), Die Kundgebungen, 72?79. Vgl. auch *Ralph Rotte:* Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls, 164?169.

gegenseitige Schuldzuweisungen zu vermeiden;

3. alle besetzten Gebiete sollten zurückgegeben werden; insbesondere die Souveränität des neutralen Belgiens sollte von Deutschland wieder hergestellt werden. Die besetzten Gebiete Frankreichs müssten ebenso zurückgegeben werden wie die von der Entente besetzten Kolonien Deutschlands (sic!). Alle offenen Territorialstreitigkeiten zwischen Italien und Österreich oder zwischen Deutschland und Frankreich sollten auf dem Verhandlungswege gelöst werden. Benedikts Aufforderung in diesem Zusammenhang, „den Bestrebungen der Völker Rechnung (zu) tragen und gelegentlich einmal die Sonderinteressen dem Gesamtwohl der großen menschlichen Gemeinschaft an(zu)passen“[24], kann nur als Ohrfeige für den Egoismus der europäischen Monarchen verstanden werden.
4. Schließlich schlägt Papst Benedikt die Institutionalisierung einer verpflichtenden Schiedsgerichtsbarkeit vor, auf die nun noch genauer eingegangen wird.

Der Vorschlag zur Errichtung einer Schiedsgerichtsbarkeit ist im Kontext eines Konzeptes zur Errichtung einer internationalen Ordnung zu sehen, das Benedikt vorstellt. Er greift Vorschläge seines Vor-Vorgängers Leo XIII. auf, in dessen Staatssekretariat er als junger Monsignore mitgearbeitet hatte und mit dessen Kardinalstaatssekretär Rampolla er eng befreundet war. Benedikt kannte Leos Konzept einer internationalen wertgebundenen Rechtsordnung, konnte dort ansetzen und es weiter entwickeln.

Die „Völker sind durch ein natürliches Band gegenseitiger Abhängigkeit wie gegenseitigen Wohlwollens miteinander verbunden“[25] schreibt Benedikt XV. 1920 in seiner Friedensenzyklika *„Pacem Dei“.* Diese Einheit ist nach Benedikt nicht bloß funktional, sondern schöpfungstheologisch begründet. Alle Menschen sind „Kinder eines gemeinsamen Stammvaters, Träger derselben Natur?, Brüder, „die den einen Vater im Himmel haben“[26]. Diese gemeinsame Basis ist durch den Weltkrieg wenn nicht zerstört, so doch in den Grundfesten gefährdet.[27] Um sich künftig gegen Krieg

24 *Benedikt XV.,* Dès les début, 77 f.

25 *Benedikt XV.:* Pacem Dei 16, in: *Arthur Utz/ Brigitta von Galen* (Hg.): Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Bd. 4, Aachen 1976, 2876?2891, 2885.

26 *Benedikt XV.:* Ad Beatissimi, in: *Struker* (Hg.), Die Kundgebungen, 6?28, 9.

27 Vgl. *Richard L. Camp:* The Papal Ideology of Social Reform. A study in historical developement (1878?1967), Leiden 1969, 36.

28 *Benedikt XV.,* Pacem Dei 18, 2886 f.

zu schützen, schlägt Benedikt eine „Vereinigung der Völker“[28] vor, „um so die Freiheit eines jeden zu schützen und die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu bewahren“[29]. Diese „vereinten Nationen“ (*nationes foederaetis*) könnten sich an der Kirche als dem „vollkommene(n) Urbild einer universalen Gesellschaft“ (*societas universalis*) orientieren, sowohl bezüglich des Ordnungsprinzips als auch der Institutionen, da die Kirche Menschen auch in zeitlichen Dingen zusammenführen könne.[30] Benedikt bekräftigt dies mit einem Verweis auf die historischen Leistungen der Kirche in der Formung des christlichen Europas im Mittelalter. Grundlage der von Benedikt vorgeschlagenen Völkergemeinschaft muss die „moralische Macht des Rechts“ sein, die an „die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt“.[31] Benedikt entwickelt sein Verständnis internationalen Rechts nicht explizit; es finden sich eher prinzipielle Aussagen wie die, dass auch Staaten die Würde der menschlichen Person anerkennen müssen.[32]

Zwischenstaatlicher Konfliktaustrag durch internationale Gerichtsbarkeit

Konflikte zwischen den Staaten sollten künftig durch ein Schiedsgericht und nicht durch Streitkräfte ausgetragen werden.[33] Nun kannte Benedikt XV. natürlich das freiwillige Schiedsverfahren der ersten Haager Friedenskonferenz von 1899, den Haager Schiedshof. Im Unterschied zu diesem bereits existierenden Schiedsgerichtshof bestand Benedikt jedoch auf „festzulegende(n) Sicherungen gegenüber dem Staat, der sich weigern sollte, die internationalen Fragen dem Schiedsgerichte zu unterwerfen oder seine Entscheidungen anzunehmen“. Mit dieser Forderung einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit würde die Souveränität der Staaten in zwei Punkten eingeschränkt: Erstens fordert Benedikt den Verzicht auf das freie Kriegsführungsrecht. Die Staaten wären künftig verpflichtet, Streitfragen vor das Schiedsgericht zu tragen. Der bisher zum überkommenen Verständnis staatlicher Souveränität gehörende Rückgriff auf militärische Gewalt zur Durchsetzung politischer Ziele wäre ihnen verwehrt. Und zweitens sollen die Staaten eine Autorität akzeptieren, die Streit zwischen

29 *Benedikt XV.,* Pacem Dei 18, 2887.
30 *Benedikt XV.,* Pacem Dei 19, 2889.
31 *Benedikt XV.,* Dès le début, 75.
32 Vgl. *Benedikt XV.,* Ad Beatissimi, 13f.
33 *Benedikt XV.,* Dès le début, 76.

ihnen unabhängig vom Willen der streitenden Staaten entscheidet und diese Entscheidung auch durchsetzt. Deswegen fordert Benedikt, Sicherungen gegenüber dem Staat festzulegen, der sich weigern sollte, die Entscheidung des Schiedsgerichts anzunehmen.[34] Allerdings entwickelt Benedikt keinen Vorschlag, wie diese Durchsetzungsgewalt der Völkergemeinschaft dann aussehen sollte.

Papst Leo hatte 1899 das Amt des Schiedsrichters über die Streitigkeiten der Völker aufgrund seines päpstlichen Amtsverständnisses für sich reklamiert. Jedoch war er am Einspruch der Mächte gescheitert. Wie ging Benedikt XV. mit dieser Erfahrung um? Er verstand sich als „Interpret und Bewahrer des ewigen Gesetzes“[35]. Er mahnt das „Gesetz der Liebe des Evangeliums“ an, das „in gleicher Weise wie für die einzelnen auch für die Staaten und Völker“[36] gilt. Von daher sieht Benedikt es als „eine der wichtigsten Aufgaben des Papstes“ an, „zu erklären, dass von niemand und niemals aus irgendwelchem Grunde die Gerechtigkeit verletzt werden darf?. Dies, so sagt er 1915 dem Kardinalskollegium, „erklären wir auch offen und frei und verurteilen mit aller Schärfe alle Rechtsverletzungen, wo immer sie begangen worden sind“[37]. Wollte Benedikt nun in die Streitigkeiten der Staaten unmittelbar eingreifen? Es hat fast den Anschein, dass er dies wollte, wenn er von sich sagt: „Wir haben Uns sozusagen mitten zwischen die kriegführenden Völker wie ein Vater zwischen seine in Streit geratenen Kinder geworfen und … sie beschworen, auf das Vorhaben gegenseitiger Vernichtung zu verzichten … Leider wurde Unsere väterliche Mahnung bis heute nicht gehört, und der Krieg mit all seinen Schrecken wütet weiter.“[38] Benedikt muss erfahren, dass die Staaten „seinen Bitten … widerstehen“ und „sein wiederholter Ruf zum Frieden den gewünschten Erfolg nicht erzielt hat“.[39] Damit macht er eine vergleichbare Erfahrung wie Leo XIII.: Er muss feststellen, dass er zwar zur Streitbeendigung aufrufen kann, aber über die Autorität zur Beendigung des Streites nicht verfügt

34 Ebd. Der Weltkrieg lässt sich nach Benedikt jedoch so nicht beenden. Hier müssen die Staaten sich zu einem Kompromissfrieden durchringen. Vgl. *Benedikt XV.:* Apostolische Mahnung, 49?54.

35 *Benedikt XV.:* Allokution im Konsistorium vom 22.1.1915, in: *Struker* (Hg.), Die Kundgebungen, 38?43, 39.

36 *Benedikt XV.,* Pacem Dei 16, 2885.

37 *Benedikt XV.,* Allokution im Konsistorium vom 22.1.1915, 39.

38 *Benedikt XV.:* Schreiben an den Kardinalvikar von Rom, 4.3.1916, in: *Struker* (Hg.): Die Kundgebungen, 60, 65, 61.

39 Ebd.

und sie ihm von den Staaten auch nicht zugestanden wird.

Der einzurichtende internationale Schiedsgerichtshof solle, schreibt Benedikt dann 1917, „nach zu vereinbarenden Normen“[40] tätig werden und folglich auf dem Konsens der Staaten aufbauen. Benedikt XV. zieht damit die Konsequenz aus der Ablehnung der Idee seines Vorgängers, der das Amt des Schiedsrichters für den Papst reklamiert hatte und damit schon zu Friedenszeiten am Einspruch der Mächte gescheitert war. Diese waren weder bereit, die obligatorische Schiedsgerichtsbarkeit noch den Papst als Schiedsrichter zu akzeptieren. Dem Papsttum blieb, die ethischen Grundlagen obligatorischer Schiedsgerichtsbarkeit aufzuzeigen und die Staaten zur baldigen Einführung zu mahnen. Angesichts der Tatsache, dass die Staaten überhaupt nicht daran dachten, sich in Streitfragen dem Papst zu unterwerfen und zwei Drittel der Katholiken sich im Krieg gegenüberstanden, gab es für Benedikt XV. zu der von ihm im Weltkrieg gewählten strikten Neutralität „eigentlich keine konkreten realistischen Alternativen“[41]. Die kriegführenden Regierungen, darüber war sich Papst Benedikt im Klaren, würden ein unmittelbares päpstliches Eingreifen zur Konfliktlösung in der konkreten Lage so lange als Beschränkung ihrer Souveränität ablehnen, wie sie noch hoffen konnten, ihre Kriegsziele zu erreichen. Die USA waren im April 1917 in den Krieg eingetreten und lehnten die päpstliche Friedensinitiative mit dem Hinweis ab, dass es das Ziel dieses Krieges sei, „die freien Völker der Welt von der Bedrohung einer gewaltigen Militärmacht zu befreien, die durch eine unverantwortliche Regierung geleitet wird, die im Geheimen eine Weltherrschaft plane …“[42]. Mit dieser Regierung Deutschlands könne es keinen Verhandlungsfrieden geben. Nachdem sich die übrigen Entente-Mächte dieser Haltung angeschlossen hatten, war die päpstliche Friedensinitiative im Sande verlaufen.

Nach Lage der Dinge konnte Benedikt XV. für die Dauer des Krieges nur zum Frieden mahnen, die Grundlagen einer Friedensordnung aufzeigen und angesichts der beschriebenen Verhältnisse durch zahlreiche Aufrufe zu Kollekten und Hilfswerke die Kriegsfolgen für Betroffene lindern. Von daher weist er der Kirche die Aufgabe des barmherzigen Samariters zu, um „durch diese Werke der christlichen Wohltätigkeit“ zur Versöhnung[43] und „zur Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung“[44] beizutra-

40 *Benedikt XV.,* Dès le début, 76.
41 *Konrad Repgen:* Papsttum und Staatenkonflikte im 20. Jahrhundert, 157.
42 Zitiert nach: *Casimir Hermann Baer* (Hg.): Der Völkerkrieg. Eine Chronik der Ereignisse seit dem 1. Juli 1914, Bd. 26, Stuttgart 1921, 66.
43 Vgl. *Benedikt XV., Pacem Dei* 6, in: *Utz/Galen,* 2877.
44 *Benedikt XV., Pacem Dei* 14, in: *Utz/Galen,* 2883.

gen.

Interessanterweise finden sich aber zentrale Überlegungen Benedikts XV. zur strukturellen Kriegsüberwindung durch Staatensolidarität und zur Schiedsgerichtsbarkeit in Woodrow Wilsons Konzept einer *League of Nations* wieder, die zur Gründung des Völkerbundes führten.[45] Zu einer Friedensordnung für die Zeit nach dem Ende des Krieges gehört nach Benedikt XV., die Konflikte zwischen Staaten auf der Basis des Völkerrechts zu regulieren, ohne dass die Streitschlichtung dem Belieben der Staaten unterworfen ist: eine obligatorische internationale Schiedsgerichtsbarkeit sowie Vereinbarungen zur Durchsetzung der Schiedssprüche. Diese Überlegungen haben nichts von ihrer Aktualität verloren.

45 Vgl. *Gerhard Beestermöller:* Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität, Stuttgart 1995, 143 ff; vgl. *Heinz-Gerhard Justenhoven:* Internationale Schiedsgerichtsbarkeit, 205?217.

Ein Beispiel ökumenisch offener Orthodoxie

Die Enzyklika des Patriarchates von Konstantinopel von 1920 an die Kirchen der Welt



Thomas Zellmeyer[1]

Einleitung

Wie die westlichen Kirchen im und unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg auf den Krieg und auf Friedensinitiativen reagiert haben, ist vielfach untersucht worden. Im Westen weniger bekannt ist, dass von orthodoxer Seite kurz nach dem Krieg der wohl erste wirkliche Vorschlag zur Schaffung eines internationalen Kirchenbundes ausgegangen ist.

Dieser Vorschlag wurde in einem Sendschreiben des Patriarchates Konstantinopel im Januar 1920[2] an die „Kirchen Christi in aller Welt“[3] versandt. Dieses Schreiben wird von zahlreichen Kirchen und Theologen als ein Meilenstein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung angesehen. Stellvertretend kann hier vielleicht das Urteil des großen Ökumenikers Willem A. Visser't Hooft stehen, der von einer Initiative spricht, „die bislang in der Kirchengeschichte ohne ihresgleichen war“.[4] Von Interesse

1 Thomas Zellmeyer, MTh, studierte nach einer Erstausbildung als Journalist an der Universität Bern Geschichte, Politikwissenschaft und Staatsrecht. Danach war er sieben Jahre als Geschäftsführer einer Non-Profit-Organisation tätig. Von 2008–2013 absolvierte er das Studium der Christkatholischen Theologie an der Universität Bern und anschließend das Lernvikariat in den christkatholischen Kirchgemeinden Bern und Thun.

2 Der Text dieser Enzyklika findet sich u. a. in: *Athanasios Basdekis:* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente-Erklärungen-Berichte 1900–2006, Frankfurt a. M. 2006, 16–20.

3 Ebd., 16.

4 *Willem A. Visser't Hooft:* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a. M. 1983, 7.

ist das Dokument freilich nicht nur in Bezug auf seine ökumenische Bedeutung. Bemerkenswert ist vielmehr auch, wie das Sendschreiben von 1920 bis hinein in die Terminologie auf die politischen Entwicklungen der Zeit reagiert. So nimmt der Vorschlag zur Schaffung eines „Bundes der Kirchen" explizit auf die Schaffung des Völkerbundes Bezug. In dieser Hinsicht korrespondiert das Schreiben des Ökumenischen Patriarchen auch mit ähnlichen Vorschlägen des Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom, und von Joseph H. Oldham.[5] So rechtfertigt sich der Blick auf die Enzyklika von 1920 in zweifacher Hinsicht. Einerseits ist sie als hochrangiges Dokument in der Geschichte der Ökumene, ja geradezu als die Magna Charta der orthodoxen ökumenischen Bewegung zu würdigen. Zum anderen zeigt das Schreiben, wie die Orthodoxie nach dem Ersten Weltkrieg auf die politischen Entwicklungen der Zeit reagiert hat.

1. Die (Vor)-Geschichte eines erstaunlichen Dokumentes

Das erstaunliche und historisch einmalige der Enzyklika von 1920 war, dass sie sich an alle Kirchen in der Welt richtete. Vorausgegangen waren dem Schreiben aber bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchates an die Oberhäupter der orthodoxen autokephalen Kirchen.[6] Im Schreiben von 1902 ging es dem Patriarchen darum, „die Meinungen der heiligsten autokephalen Kirchen über unsere jetzigen und zukünftigen Beziehungen zu den zwei großen Ranken des Christentums, nämlich der westlichen [gemeint ist die römisch-katholische Kirche] und der protestantischen Kirche zu erfragen."[7] Diese Anfrage löste

5 *Ders.:* The Genesis of the World Council of Churches, in: *Ruth Rouse, Stephen Charles Neill:* A History of the Ecumenical Movement. Volume 1 (1517–1948), Geneva 1954, 697–724, 697.

6 Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchats, Phanar, Istanbul, 12. Juni 1902 und Rückantwort des Ökumenischen Patriarchats, Phanar, Istanbul, 12. Mai 1904, beide abgedruckt in *A. Basdekis,* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 1–15. Für Basdekis ist die Enzyklika von 1920 die logische Fortsetzung dieser beiden anderen Schreiben. Ebd., 16, Anmerkung.

7 Ebd., 4. Im Sendschreiben von 1902 widmete sich das Patriarchat übrigens auch den Beziehungen zu den Altkatholiken in ausführlicher Weise. Ebd., 5–6.

in mehreren orthodoxen Kirchen eine intensive Beschäftigung mit der Frage aus, wie die Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den übrigen Kirchen gestaltet werden sollte.[8]

Im Jahr 1919 unternahm das Patriarchat in dieser Frage einen neuen Anlauf. Am 10. Januar 1919 trat der Heilige Synod der Kirche von Konstantinopel zusammen und beschloss offiziell, eine Einladung an alle christlichen Kirchen zu richten, gemeinsam die Gründung eines Kirchenbundes in die Hand zu nehmen.[9] Der *locum tenens* des Ökumenischen Stuhles, Metropolit Dorotheus von Brussa, gab dazu die folgende Stellungnahme ab: „Ich denke, es ist der Zeitpunkt für die Orthodoxe Kirche gekommen, ernsthaft die Angelegenheit einer Union der verschiedenen christlichen Kirchen zu erwägen, insbesondere auch eine mit der Anglikanischen, der Altkatholischen und der Armenischen Kirche. So wie die wichtigste Ankündigung und Forderung einer Union der verschiedenen Nationen in einem Völkerbund von der großen Republik der Vereinigten Staaten von Amerika in der westlichen Welt ausgegangen ist, so sollte die wichtigste Ankündigung und Forderung der Studien für die Annäherung und Union der verschiedenen christlichen Denominationen in einem Bund der Kirchen von der großen Kirche von Konstantinopel im Osten ausgehen. Unsere Kirche sollte deshalb die Initiative ergreifen und nach einer gründlichen Studie dieser Frage den Anstoß für die Union aller Kirchen in christlicher Liebe geben."[10]

Aus diesem Statement wird zweierlei deutlich: Zum einen ein großes Selbstbewusstsein des Patriarchates von Konstantinopel, zum anderen der Einfluss der Gründung des Völkerbundes, welche ganz offensichtlich auch in der kirchlichen Welt einen starken Eindruck machte.

Zur Ausarbeitung des konkreten Schreibens wurde nach dem formellen Beschluss des Heiligen Synods von Januar 1920 ein Ausschuss eingesetzt. Prägende Figur in diesem Ausschuss war der Dekan des Seminars von Halki, Germanos Strenopoulos, Metropolit von Seleukia.[11] Strenopou-

8 *Johannes Oeldemann:* Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004, 17.

9 *W. A. Visser't Hooft,* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7.

10 Zitiert nach *Vasil T. Istavridis:* The work of Germanos Strenopoulos in the field of inter-orthodox and inter-christian relations, in: The Ecumenical Review, Bd. XI, 1958–59, 291–299, 292. Übersetzung aus der englischen Sprache durch mich.

11 *W. A. Visser't Hooft,* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7.

los, der auch in Leipzig, Lausanne und Straßburg studiert hatte, war einer der ökumenisch prägendsten orthodoxen Theologen. Für Visser't Hooft ist Germanos neben Nathan Söderblom einer der beiden Fackelträger am Anfang des ökumenischen „Stafettenlaufes".[12]

Das vom Ausschuss erarbeitete Schreiben wurde vom Heiligen Synod am 19. November 1919 angenommen, und die Enzyklika im Januar 1920 versandt.[13]

Das Schreiben von 1920 ist natürlich auch vor dem allgemeinen welthistorischen Hintergrund zu sehen. Einerseits herrschte nach dem Ersten Weltkrieg gerade in den Zentren der Orthodoxie große Instabilität, anderseits bildete – wie bereits erwähnt – die Gründung des Völkerbundes ein Vorbild auch für die kirchlichen Einigungsbemühungen. Die orthodoxen Kirchen sahen sich am Ende des Ersten Weltkrieges mit einer unübersichtlichen Lage konfrontiert. Das galt für die große Russisch-Orthodoxe Kirche nach der Russischen Revolution natürlich ganz besonders, aber ebenso auch für das Patriarchat von Konstantinopel nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches. Mit dem Frieden von Sèvres verlor das Osmanische Reich all seine asiatischen Gebiete außerhalb Anatoliens und auch seinen europäischen Teil bis auf einen schmalen Streifen westlich der Dardanellen. Konstantinopel selbst wurde von den Alliierten besetzt. Der Friedensvertrag trat allerdings nicht in Kraft, weil sich eine national-türkische Revolutionsbewegung unter Attatürk dagegen auflehnte.[14]

In dieser Situation des vollständigen Umbruches schien vielerlei möglich. Die Verwirklichung großer Ideen – etwa die der Wieder-Inbesitznahme Konstantinopels durch die Griechen und der Wiedereinweihung der Hagia Sophia als geistliches Zentrum der Orthodoxie – schien im Bereich des Möglichen zu sein.[15] Es sollte allerdings anders kommen: In der Türkei setzte sich ein laizistisch geprägter, türkischer Nationalismus durch. Besonders schwierig wurde die Situation des Patriarchates von Konstantinopel dann vor allem durch den Griechisch-Türkischen Krieg von 1919?1922.[16]

12 Ebd., 84.

13 Ebd., 7.

14 *Klaus Schwabe:* Das Ende des Ersten Weltkriegs, in: *Gerhard Hirschfeld/Gerd Krummeich/Irina Renz* (Hg.): Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn 2003, 293–303, 301.

15 *W. A. Visser't Hooft,* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 10.

16 *Anastasios Kallis:* Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, 465.

Das zweite welthistorische Ereignis, auf dessen Hintergrund die Enzyklika von 1920 gelesen werden muss, war die Gründung des Völkerbundes. Der Völkerbund wird heute vor allem mit seinem Scheitern in Verbindung gebracht, und so ist die damalige große Begeisterung für die Schaffung dieses Bundes heute vielleicht gar nicht mehr richtig verständlich. 1919/1920 aber schien der Traum einer internationalen Friedens- und Rechtsordnung endlich Wirklichkeit zu werden.[17] Die zeitlichen Parallelen in der Entstehungsgeschichte der Enzyklika aus Konstantinopel und der Gründung des Völkerbundes sind erstaunlich. Im Januar 1919, in dem der Heilige Synod einen Ausschuss zur Vorbereitung der Enzyklika einsetzte, beschloss auch die Vollversammlung der Versailler Friedenskonferenz die Gründung eines Sonderausschusses zur Erarbeitung der Satzung des Völkerbundes. Und im Januar 1920 als die Enzyklika an die Kirchen in aller Welt verschickt wurde, nahm der Völkerbund in Genf seine Tätigkeit auf.

2. Abwehr und Innovation – Der Inhalt der Enzyklika von 1920

Die Enzyklika von 1920 richtet sich „An die Kirchen Christi in der ganzen Welt" und stellt sich nach dieser Anrede unter das Motto aus dem Ersten Petrusbrief (1 Petr 1,22) „Habt einander lieb aus reinem Herzen".[18] Die deutliche ökumenische Intention wird bereits aus den ersten Sätzen deutlich. Die Kirche von Konstantinopel drückt darin ihre Meinung aus, „dass die gegenseitige Annäherung und ein Bund der verschiedenen christlichen Kirchen durch die zwischen ihnen bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht verhindert wird, und dass ein solches Zusammenrücken höchst erwünscht, notwendig und in vieler Hinsicht nützlich ist, für das recht verstandene Wohl jeder Teilkirche, wie des gesamten Leibes Christi und zur Vorbereitung und Erleichterung einer – mit Gottes Hilfe – dereinstigen vollständigen und gesegneten Einigung."[19] Die Christen anderer Konfessionen werden in der Enzyklika konsequent und deutlich nicht als Feinde und Fremdlinge, sondern als Verwandte und Hausgenossen in

17 *W. A. Visser't Hooft,* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 9.

18 Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchates, Phanar 1920, in: *A. Basdekis,* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 16.

19 Ebd.

Christus angesehen und angesprochen, gemäß den Worten des Epheserbriefes (Eph 3,6) als „Miterben und miteingeleibt und als Mitgenossen seiner Verheißung in Christus durch das Evangelium."[20] Mit diesen Worten setzt die Enzyklika einen klaren Akzent.

Dass sie eben – wie weiter oben geschildert – durchaus ein Kind ihrer Zeit ist, wird in den zahlreichen Anspielungen auf den Völkerbund deutlich. So fordert das Patriarchat von Konstantinopel die angesprochenen Kirchen dazu auf, in der Befolgung des Liebesgebotes Christi nicht hinter den politischen Mächten zurückzubleiben. Die Enzyklika geht sogar so weit, die Gründung des Völkerbundes als eine Tat im Geist des Evangeliums und in der Anwendung der Lehre Christi zu sehen.[21]

Doch die Initiative des Patriarchates – das wird aus dem Text der Enzyklika schnell klar – erfolgte nicht nur aus rein ökumenischem Impetus und aus Imitation der politischen Vorgänge heraus, sondern ebenso auch aus ernsten Sorgen. Besonders erwähnt wird vor allem das Proselytentum: „Erstens halten wir es für notwendig und unerlässlich, dass alles gegenseitige Misstrauen und alle Reibungen zwischen den verschiedenen Kirchen beseitigt werden, die durch die unter einigen von ihnen wahrzunehmende Tendenz hervorgerufen werden, Netze auszuwerfen und Proselyten zu gewinnen aus anderen Bekenntnissen. (…) Man weiß, wie groß im Vergleich zu den geringfügigen erzielten Erfolgen der Hass und Streit sind, den die Proselytenmacher unter den anderen christlichen Bekenntnissen entfachen."[22] Bereits in den beiden Schreiben an die orthodoxen autokephalen Kirchen von 1902 und 1904[23] hatte die Proselytenfrage großen Raum eingenommen. Gerade die Orthodoxen waren durch das „Abspenstig-Machen" ihrer Kirchenglieder durch eine Reihe von westlichen Kirchen und Missionen sehr verletzt. Im vorgeschlagenen Kirchenbund sah das Patriarchat auch eine Möglichkeit, Bande zu knüpfen, die einen solchen Proselytismus zukünftig undenkbar machen würden.[24] Doch neben diesen innerkirchlichen Gefahren sah das Patriarchat von Konstantinopel auch äußere Gefahren, denen das Christentum geeint entgegen treten müsse. Genannt werden in der Enzyklika politische und moralische Bedrohungen. „Der so-

20 Ebd., 17.
21 Ebd., 19.
22 Ebd., 17.
23 Siehe Anm. 5.
24 *W. A. Visser't Hooft,* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 10.

eben beendete furchtbare Weltkrieg hat viel Ungesundes im Leben der christlichen Völker ans Licht gebracht und in vielen Fällen einen großen Mangel an Ehrfurcht vor den Grundlagen des Rechts und der Humanität enthüllt und so die vorhandenen Schäden verschärft, dazu noch neue von stärkerer praktischer Bedeutung hervortreten lassen, welche große Aufmerksamkeit und Sorgfalt von Seiten aller Kirchen erfordern. Die tägliche Zunahme des Alkoholismus, das Anwachsen von überflüssigem Luxus unter dem Vorwand, das Leben schöner und genussreicher zu machen; die unter dem Mantel der Freiheit und der Emanzipation des Fleisches kaum verborgene Sinnlichkeit und Verzärtelung; unter dem ehrbaren Namen der Entwicklung des guten Geschmackes und der Pflege feiner Kunst vielmehr: Unanständigkeit in Literatur, Malerei, im Theater und in der Musik; Vergötterung des Reichtums und Verachtung höherer Ideale. All dies und ähnliches, was ernste Gefahren für die Struktur der christlichen Gemeinschaften enthält, sind Fragen des heutigen Tages, die ein gemeinsames Studium und Zusammenarbeit der christlichen Kirchen erfordern."[25]

Mag diese Begründung für eine engere kirchliche Zusammenarbeit vielleicht auch stellenweise etwas defensiv klingen, so waren doch die konkreten Vorschläge, die das Patriarchat den anderen Kirchen machte, durchaus innovativ. Konkret legte das Patriarchat von Konstantinopel einen „Elf-Punkte-Plan" vor, der das eigentliche Kernstück der Enzyklika bildet.

„Diese Freundschaft und (sic) Wohlwollen füreinander können nach unserer Meinung in folgender Weise im Einzelnen bezeugt werden:

1. Durch die Annahme eines einheitlichen Kalenders zwecks gleichzeitiger Begehung der großen christlichen Feste durch alle Kirchen[26];
2. Durch den Austausch brüderlicher Briefe zu den großen Festen des Kirchenjahres, zu denen das üblich ist; und bei außergewöhnlichen Ereignissen;
3. Durch vertrautere Beziehung zwischen den Vertretern der verschiedenen Kirchen allenthalben;

25 Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchates, Phanar 1920, in: *A. Basdekis,* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 19.

26 Die Kalenderfrage – vor allem natürlich bezüglich der Berechnung des Ostertermins – hatte schon in den beiden Schreiben von 1902 und 1904 an die orthodoxen autokephalen Kirchen breiten Raum eingenommen. Vgl. Patriarchal- und Synodalenzyklika des Ökumenischen Patriarchats, Phanar, Isanbul, 12. Juni 1902, in: *A. Basdekis,* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, 6–7; Rückantwort des Ökumenischen Patriarchats, Phanar, Istanbul, 12. Mai 1904, in: ebd., 14.

4. Durch Verkehr zwischen den Theologischen Schulen und den Vertretern der theologischen Wissenschaft und durch Austausch theologisch-kirchlicher Zeitschriften und Werke, die in den einzelnen Kirchen veröffentlicht werden;
5. Durch Studentenaustausch zwischen den Geistlichen Schulen der einzelnen Kirchen;
6. Durch Einberufung All-Christlicher Konferenzen für Fragen von gemeinem Interesse;
7. Durch unparteiische und in stärkerem Maße historische Prüfung der dogmatischen Unterschiede, vom Katheder aus wie auch in theologischen Abhandlungen;
8. Durch gegenseitige Achtung der Sitten und Gebräuche einer jeden Kirche;
9. Durch gegenseitige Erlaubnis, Kapellen und Friedhöfe zur Beisetzung und Beerdigung von im Ausland verstorbenen Angehörigen eines anderen Bekenntnisses zu benutzen;
10. Durch ein Übereinkommen über die Mischehen zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen;
11. Schließlich durch die gegenseitige Unterstützung der Kirchen in der Arbeit des religiösen Aufbaues, der Liebestätigkeit und dergleichen."[27]

3. Ein beeindruckendes Dokument ökumenischer Aufgeschlossenheit – eine Wertung der Enzyklika von 1920

Das Schreiben von 1920 nimmt – wie eingangs bereits erwähnt – in der Geschichte der ökumenischen Bewegung einen wichtigen Platz ein. Die Rezeption in den anderen Kirchen unmittelbar nach der Veröffentlichung war aber dennoch auch ernüchternd. Schon die Verbreitung des Dokumentes stieß auf Schwierigkeiten. Es war schon rein administrativ nicht einfach (und vermutlich auch nicht möglich) „die Kirchen Christi in aller Welt" wirklich zu erreichen. Adresslisten aller Kirchen lagen damals nicht vor.[28] Enttäuschend war aber, dass auch Kirchen, die das Schreiben er-

[27] Ebd., 18.
[28] *W. A. Vissert't Hooft,* Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 10.

reichte, nicht antworteten. Metropolit Germanos äußerte sich 1948 wie folgt dazu: „Inmitten ihrer vielfältigen Probleme, die in jeder der christlichen Kirchen aufgebrochen waren, wurden leider (besonders im Westen) der oben erwähnten Enzyklika wenig Beachtung geschenkt, und es erreichten Konstantinopel keine Antworten von Kirchen, die eifrig darum bemüht gewesen wären, die Notwendigkeit einer Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen zu erkennen."[29]

Die Enzyklika von 1920 ist ohne Zweifel ein aufschlussreiches historisches Dokument. Es stellt sich aber natürlich auch die Frage, ob es nur als Zeitdokument zu sehen ist oder doch auch Vorschläge enthält, die heute noch für den ökumenischen Diskurs fruchtbar gemacht werden können.

Einige kritische Einwände sind aus heutiger Sicht sicherlich berechtigt. So kann etwa dem Schreiben ein vielfach recht defensiver Charakter nicht abgesprochen werden. Dieser abwehrende Charakter zeigt sich etwa in der starken Betonung der Kritik am Proselytismus der westlichen Kirchen.[30] Auch die in der Enzyklika durchscheinende Angst vor den Gefahren des Säkularismus, vor moralaufweichenden Tendenzen und „unanständiger" Kultur mag vielleicht für die heutige Leserin und den heutigen Leser überzogen und konservativ wirken.

29 Ebd.

30 Die Kritik am Proselytismus zieht sich wie ein roter Faden durch zahlreiche orthodoxe Erklärungen zur Ökumene. Vgl. hierzu in *A. Basdekis,* Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung: Erklärung des Erzbischofs von Thyateira, Athenagoras, auf der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Lund 1952, 51–55, 55; Erklärung der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche über die III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Neu-Delhi 1961, 97–101, 99; Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Phanar 1973, 129–137, 131; „Dein Wille geschehe" Die Sendung der Orthodoxie heute. Erklärung Orthodoxer und Orientalisch-Orthodoxer Kirchen zur Mission, Neapolis/Thessaloniki 1988, 427–445, 436 f; Botschaft der Vorsteher der Heiligen Orthodoxen Kirche, Phanar 1992, 577–583, 580; Vorläufige Betrachtungen zum Reflexionsprozess „Gemeinsames Verständnis und Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen", Chambésy/Genf 1995, 588–602, 596; „Für Wahrheit, Frieden und Gerechtigkeit einsetzen". Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen, Patmos 1995, 603–611, 607; Ansprache des Ökumenischen Patriarchen, Bartholomaios I., während seines offiziellen Besuches beim ÖRK, Genf 1995, 612–616, 614; Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische, Bethlehem 2000, 752–759, 756; Bericht der Inter-Orthodoxen Konsultation zur Vorbereitung auf die Weltmissionskonferenz, Athen 2005, 781–799, 787 f.

Doch gegen eine solche allfällige Kritik lässt sich einiges einwenden. Der Proselytismus wird – das machen die zahlreichen Erklärungen dazu mehr als deutlich – von den orthodoxen Kirchen als klare Bedrohung ihrer kirchlichen Eigenständigkeit wahrgenommen. Und die Kritik am Proselytismus benennt auch einen Zielkonflikt, der die Geschichte des Ökumenismus und der Ökumenischen Bewegung durchzieht: den Konflikt zwischen Mission und Ökumene. In der Frage des Säkularismus mögen vielleicht die Einschätzungen betreffend der moralischen und politischen Chancen oder Gefahren dieser Entwicklung auseinandergehen. Sicher richtig ist aber der Ansatzpunkt der Enzyklika, dass die Christenheit auf dem Weg zu ihrer kirchlichen Einigung auch gemeinsame Antworten auf die Herausforderungen der Zeit finden muss.

Insgesamt, so scheint mir, bleibt die Enzyklika bis heute ein eindrückliches Dokument und dies vor allem aus zwei Gründen.

Zum einen werden im Schreiben die Adressaten ganz klar als die „Kirchen Christi in der ganzen Welt" angesprochen. Damit wird der soziologisch-konfessionellen Realität der Vielheit von Kirchen – ganz unabhängig von dogmatisch-ekklesiologischen Fragen – Rechnung getragen. Das Wahrnehmen anderer Kirchen, die zu dem einen Leib Christi gehören, scheint mir eine wichtige Grundvoraussetzung für einen ehrlichen, ökumenischen Dialog zu sein. Dass dies bis heute keine Selbstverständlichkeit ist, zeigt etwa die römisch-katholische Beurteilung von protestantischen Kirchen in der Erklärung „Dominus Iesus".[31]

Zum zweiten überzeugt die Enzyklika dadurch, dass sie, statt komplizierte dogmatische Überlegungen anzustellen, konkrete, praktische Vorschläge unterbreitet. Davon knüpfen einige an altkirchliche Traditionen an (etwa Punkt 2, der den Austausch brüderlicher Briefe zu den großen Festtagen des Kirchenjahres vorsieht), andere sind aber durchaus neu und innovativ. Zukunftsweisend scheint mir, dass das Patriarchat den Austausch unter den theologischen Ausbildungsstätten, Theologen und vor allem auch Studierenden ins Zentrum stellt (Punkte 4 und 5). Ebenso wichtig scheint dem Patriarchat aber auch die fundierte, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den kirchentrennenden dogmatischen Unterschieden (Punkt 7). Auch dieser Ansatz ist bis heute aktuell geblieben. Schließlich

31 Erklärung der Kongregation für Glaubenslehre „Dominus Iesus". Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000, eingesehen auf: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (aufgerufen am 3. Juni 2014).

schlägt die Enzyklika die regelmäßige Abhaltung von ökumenischen Konferenzen vor (Punkt 6) – seit dem Versand des Schreibens von 1920 haben zahlreiche solche Konferenzen stattgefunden, auch mit starker orthodoxer Beteiligung.

All diesen Forderungen mag in einem gewissen Sinne ein hierarchisch-elitärer Zug eignen, aber die Enzyklika verliert auch die konkreten Sorgen und Nöte der Gläubigen nicht aus dem Blick, wenn sie sich für Regelungen bei Bestattungen (Punkt 9), in der Mischehenfrage (Punkt 10) oder bei gemeinsamen diakonischen Bemühungen der Kirchen (Punkt 11) einsetzt.

Was an den Vorschlägen des Patriarchates bis heute überzeugt, ist, dass das Schreiben auf jegliche Wolkigkeit verzichtet und sehr konkret, lebensnah und realistisch kleine Schritte auf dem Weg zur Einigung anregt. Dass viele der Vorschläge uns heute so selbstverständlich erscheinen, weil sie ganz oder zum Teil umgesetzt sind, bedeutet in keiner Weise, dass sie veraltet sind. Vielmehr wird aus dieser Selbstverständlichkeit deutlich, dass das Patriarchat von Konstantinopel bereits 1920 die richtigen Maßnahmen für eine stärkere Annäherung der Kirchen erkannt und vor allem auch benannt hat.

Auf jeden Fall kann eine Auseinandersetzung mit einem erstaunlichen Dokument aus der Gründerzeit der ökumenischen Bewegung dazu führen, Vorurteile über eine isolationistische und ökumenefeindliche Orthodoxie zu überdenken.

Gleichzeitig ist es auch faszinierend zu sehen, wie eine Kirche auf Entwicklungen der Politik reagierte und der Gründung des Völkerbundes den Vorschlag zur Gründung eines „Weltkirchenbundes“ zur Seite stellte. Es wird gerade dadurch deutlich, dass eine verstärkte ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen nicht nur für die Einheit der Christenheit wichtig ist, sondern ebenso sehr auch dem Frieden der Welt dient.

Die Kirche auf dem Maidan: Die Macht des gesellschaftlichen Wandels



Cyril Hovorun[1]

Das Thema des vorliegenden Aufsatzes sind die jüngsten politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in der Ukraine, die durch die Proteste auf dem Maidan in Kiew angestoßen worden sind. In sozialethischer Perspektive analysiert er das neo-sowjetische sozio-politische Modell, das aus den Trümmern der Sowjetunion entstanden ist und sich in der Herrschaft Viktor Janukowitschs verkörpert hat. Er geht der Frage nach, wie dieses neo-sowjetische Modell die Kirchen beeinflusst hat und wiederum von ihnen beeinflusst worden ist. Dabei steht insbesondere die Rolle der Kirche vor, während und nach dem Maidan im Blickpunkt. Der Autor macht Vorschläge, wie die ukrainischen Kirchen konstruktiv zum Aufbau einer Zivilgesellschaft in diesem post-sowjetischen Land beitragen können. Darüber hinaus erörtert er Strategien, wie die getrennten ukrainischen Kirchen miteinander versöhnt werden können.

Stichwörter: Ukraine, Zivilgesellschaft, Sozialethik, Versöhnung

Die ethische Problematik des Neo-Sowjetismus

Die politische und gesellschaftliche Krise in der Ukraine der letzten Monate ist die natürliche Folge aus dem politischen System, das in der Mehrzahl der früheren Sowjetrepubliken nach dem Zusammenbruch der

[1] Civil Hovorun ist ein Priester der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat) und derzeit Forscher an der Yale University. Er ist Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Sowjetunion etabliert worden ist. Die aktuelle Krise zeigt die Verwundbarkeit und die Mängel des post-sowjetischen politischen Modells.

Das Modell ist in gewisser Weise eklektisch: Es enthält einerseits Elemente der alten kommunistischen Ideologie und sowjetischen politischen Tradition, hat aber andererseits zahlreiche Elemente des Kapitalismus und des westlichen politischen Systems aufgenommen.

Der Eklektizismus des post-sowjetischen Systems bedeutet aber nicht, dass dieses Modell nur kurzlebig oder eine Übergangserscheinung ist. Es hat sich verfestigt und ist zu einem eigenständigen Phänomen geworden. Es ist wahrscheinlich gar nicht mehr post-sowjetisch sondern *neo*-sowjetisch. Das neue System scheint zudem flexibler zu sein als das alte sowjetische: Es hat gelernt zu imitieren und vorzugeben, etwas anderes zu sein, als es eigentlich ist.

Im Unterschied zum sowjetischen System, das von Ideologien beherrscht war, ist das neo-sowjetische System postmodern. Es simuliert demokratische Funktionen durch Manipulation und durch den Gebrauch einer Sprache mit doppelter Semantik. Es benutzt zum Beispiel Worte wie Demokratie, Gerechtigkeit und Rechte, gibt ihnen aber eine andere Bedeutung. Es spielt mit der Hermeneutik allgemein anerkannter politischer Begriffe und schneidet deren Bedeutung auf die eigenen Bedürfnisse zu. So hat etwa das System in jüngster Zeit das Konzept einer zivilisatorischen Eigenständigkeit betont, die sich auf bestimmte „orthodoxe" Werte stützen soll. Dabei wird dieselbe doppelte Semantik angewandt, wie wenn von Demokratie gesprochen wird. Weder das eine noch das andere lässt sich in den post-sowjetischen Gesellschaften beobachten, diese sind vielmehr weiterhin durch ein hohes Maß an Gewalt, Kriminalität und Promiskuität gekennzeichnet.

Allerdings gibt dieser Sprachgebrauch dem neo-sowjetischen politischen Modell einen quasi religiösen Anstrich. Die Sowjetunion vertrat eine Doktrin des militanten Atheismus. Offiziell war sie ein Gegner der Religion und sah in ihr eine Gefahr für den gesellschaftlichen Fortschritt. Das neo-sowjetische Modell dagegen ist ausdrücklich religiös eingestellt, ganz im Trend eines Post-Säkularismus. Es steht den Kirchen positiv gegenüber und hat zu ihrer Festigung beigetragen. Das neo-sowjetische Modell hat die Funktion einer Zivilreligion im Sinne von Robert Bellah und seiner Anhänger.[2] Diese neo-sowjetische Zivilreligion enthält dabei Elemente der alten imperialen

[2] Siehe *Robert N. Bellah:* Civil Religion in America, in: Daedalus 96, no. 1 (1967), 1–21; *Robert N. Bellah/Phillip E. Hammond:* Varieties of Civil Religion, San Francisco 1980;

Ideologie, des Kommunismus einschließlich des Stalinismus, des orthodoxen Christentums, usw. Der Staat und die Kirchen in den post-sowjetischen Ländern wirken zusammen an der Formulierung des Credos der neuen Zivilreligion. Diese Religion legitimiert das neo-sowjetische Modell und trägt zu seiner Verbreitung im sogenannten „post-sowjetischen Raum" bei.

Die Ätiologie post-sowjetischer Krankheiten

Um die durch das neo-sowjetische politische Modell geschaffenen Probleme wirksam angehen zu können, muss man ihre Ätiologie und ihre Symptome ergründen. Die wahren Ursachen für die Defekte des neo-sowjetischen politischen Systems sind Gier und Hochmut auf Seiten der Herrschenden und die stillschweigende Akzeptanz des Paternalismus auf Seiten der von ihnen Beherrschten. Alles andere sind Symptome, dazu gehört auch der Mangel an Common Sense und Leistungsorientierung, Ungerechtigkeit, Korruption und der imitative und manipulative Charakter der neo-sowjetischen Politik mit ihren totalitären und neo-imperialistischen Tendenzen.

Gier

In den post-sowjetischen Gesellschaften, in denen Mechanismen der sozialen Kontrolle von Leitungsfunktionen nur schwach ausgebildet sind, hat dieses Modell für die Führenden größte Attraktivität, denn es gewährt ihnen leichten Zugang zu öffentlichen Geldern. Sie sehen den Staatshaushalt als ihre private Geldbörse an und konzentrieren immense Geldmittel in einer Hand. Einen Teil dieser Geldmittel verteilen sie wieder innerhalb der Staatsmaschinerie im Austausch gegen Loyalität und werden so noch reicher. Die post-sowjetischen Herrscher gehören zu den reichsten Menschen auf der Erde. Sie verwandeln ihre unbeschränkte Macht in unbeschränkten Reichtum. In dem Augenblick allerdings, in dem sie ihre Macht verlieren, verlieren sie auch ihr Geld. Deshalb müssen sie ihre Macht stets erneuern, um ihre Reichtümer erhalten zu können.

Michael Angrosino: Civil Religion Redux, in: Anthropological Quarterly 75, no. 2 (2002), 239–67; *Ronald Beiner:* Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy, New York 2011.

Hochmut

Eine andere Triebkraft der neo-sowjetischen politischen Maschinerie ist der Hochmut ihrer Führer. Sie neigen dazu, den Staat mit sich selbst zu identifizieren, im Sinne Ludwigs XIV., der gesagt haben soll: „Der Staat, das bin ich." Früher oder später fangen sie an, sich wie Supermänner zu gebärden und glauben ernsthaft, ihr politisches System sei dem demokratischen Modell überlegen. In ihren Augen sind die Führer der demokratischen Welt nur Verlierer, die es nicht schaffen, ihre Macht in Reichtum zu verwandeln.

Paternalismus

Aber es sind nicht nur die Führer, die für den Erhalt des neo-sowjetischen Systems verantwortlich gemacht werden sollten. Die Bürger dieser Länder haben wie ihre Führer eine Verantwortung für dieses System, das sie in Armut und Ungerechtigkeit leben lässt. Ihre Hinnahme des Paternalismus und ihre Weigerung, die Freiheitsrechte wahrzunehmen, sind Hauptursachen für eine Situation, die der in der Legende vom Großinquisitor in Dostojewskis Brüder Karamasow gleicht. Der Inquisitor dort ist ein typischer Herrscher eines neo-sowjetischen Staates, der seinen Untertanen die Bürden der Freiheit abnimmt, ob sie es nun wollen oder nicht. Die Mehrheit der post-sowjetischen Menschen ist glücklich, in den Händen eines paternalistischen Staates zu sein.

Akzeptanz des Paternalismus und Verweigerung der Freiheit ist Sünde, gerade so wie Gier und Hochmut. Ein Mensch kann eine sinnvolle und wertvolle Beziehung zu einem anderen Menschen nur auf der Basis von freier Akzeptanz und Einverständnis entwickeln. In dem Augenblick, in dem ein Mensch zu einer Beziehung gezwungen wird, wird die Beziehung unmöglich. Es kann sich in diesem Fall nur um den Anschein oder die Imitation einer Beziehung handeln. Und eine solche Imitation ist schädlich für den Menschen. Gesunde Beziehungen zwischen Menschen erfordern deshalb eine freie Gesellschaft ohne den Zwang, der mit dem Paternalismus einhergeht.

Die Kirche ist eine Schule, die ihre Mitglieder lehrt, ihre Freiheit auszuüben, indem sie ihre Beziehungen zu Gott und zu ihren Nächsten entwickeln. Sie kann also auch die Menschen lehren, ihren Paternalismus abzuwerfen und die Verantwortung für ihr Leben und die Gesellschaft zu

übernehmen. Deshalb ist die Kirche unverzichtbar, wenn es um gesellschaftliche Belange geht, denn die Kirche kann zum Kernpunkt des Problems vordringen – der Weigerung der Mitglieder einer Gesellschaft, ihre Freiheit wahrzunehmen.

Symptome

Die Gier und der Hochmut der Herrschenden und das Unvermögen der Bürger, ihre Freiheit verantwortlich wahrzunehmen sind die drei grundlegenden politischen Sünden, die die menschliche Gesellschaft korrumpieren und sie krank machen. Die Krankheit eines Gesellschafts*körpers* zeigt sich an Symptomen, die zwar unterdrückt, aber niemals völlig geheilt werden können, ohne die Kernsünden in Angriff zu nehmen. Für die Mitglieder einer Gesellschaft jedoch sind es die Symptome der sozialen Sünden, die am schmerzhaftesten empfunden werden.

Mangel an Common Sense

Zu den schmerzhaftesten Symptomen einer ungesunden Gesellschaft gehört der Mangel an Gemeinsinn und gesundem Menschenverstand (Common Sense). Common Sense, der sich in der gesellschaftlichen Sphäre verwirklicht, formt den öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Nach Burton Dreben ist „öffentliche Vernunft gleich Common Sense, und zwar im besten Sinne von Common Sense“.[3] Alle ungesunden politischen Regime tun der gemeinschaftlichen öffentlichen Vernunft Gewalt an und sind kafkaesk. Sie verwirren den Common Sense und das Denken der Menschen vor allem mit Hilfe der Medien und durch vernunftwidrige Regeln. Die verständigeren und gebildeteren Mitglieder der Gesellschaft empfinden diesen Mangel an Common Sense, den John Rawls auch einen „gebildeten Common Sense“[4] genannt hat, als zutiefst verletzend. Die Mehrheit der Gesellschaft jedoch gibt der Absurdität leicht nach und trägt sie in alle Bereiche der Gesellschaft. Die staatlich geförderte Verletzung des Common Sense schafft eine Kluft und eine Spannung zwischen zwei Schichten der

3 *Samuel Richard Freeman:* The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge/New York 2003, 345.

4 *John Rawls:* Political Liberalism, New York 1993, 14.

Gesellschaft – der sogenannten „schöpferischen Klasse", die die Absurdität der auferlegten gesellschaftlichen Regeln erkennt und ablehnt, und der „Mehrheit der einfachen Menschen", die die Absurdität einer unfreien Gesellschaft leichter verdauen kann. Mangel an Common Sense ist ein Symptom, das sich rasend schnell im gesellschaftlichen Organismus ausbreitet und die meisten seiner Bereiche befällt.

Mangel an Leistungorientierung

Ein weiteres tiefgreifendes Symptom einer ungesunden Gesellschaft ist der Mangel an Leistungsorientierung. Die Stellung eines einzelnen Menschen in einer ungesunden Gesellschaft beruht nicht auf seiner Bildung, seinen Fähigkeiten und positiven Eigenschaften, sondern auf seiner Loyalität. In solchen Gesellschaften gibt es keinen Wettstreit der Fähigkeiten, sondern einen Wettstreit der Loyalitäten. Das Individuum, das den Wettstreit der Loyalitäten gewinnt, erhält Unterstützung ungeachtet seiner Fähigkeiten. Es ist nicht so, dass der Mangel an Bildung, Talent und positiven Eigenschaften in diesen nicht-leistungsorientierten Gesellschaften gefördert würde. Aber weil Loyalität all diese Vorzüge aufwiegt und unnötig macht, werden diese Gesellschaften Opfer ungebildeter, unfähiger und unmoralischer Führer.

Ungerechtigkeit

Wie John Rawls in seinem klassischen Werk *A Theory of Justice* (Eine Theorie der Gerechtigkeit)[5] aufgezeigt hat, ist Gerechtigkeit aufs engste mit Common Sense verbunden und damit ein universaler Wert. Ungerechtigkeit ist eine Missachtung des Common Sense und ebenso eine Missachtung von Leistungsorientierung. Es ist ungerecht, wenn Menschen mit intellektuellen und moralischen Vorzügen keine gesellschaftliche Stellung erlangen können, die ihren Fähigkeiten entspricht. Es ist auch ungerecht, wenn eine Person ohne Fähigkeiten eine gesellschaftliche Stellung erlangt, für die sie gar nicht geeignet ist.

5 *John Rawls:* A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971; überarb. Neuausgabe: John Rawls: A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1999. (Siehe auch John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, 3. bearb. Aufl., Berlin 2013.)

Ungerechtigkeit beruht auf den Mängeln eines Rechtssystems. Es ist ein Paradox ungerechter Gesellschaften, dass die Gesetze zwar meist gut, aber nur selektiv wirksam sind. Die Gerichte, die das Recht umsetzen sollen, stehen in den meisten Fällen unter der Kontrolle der Herrschenden, die nach dem Grundsatz handeln, den Getúlio Vargas, zunächst Diktator und nachmals gewählter Präsident von Brasilien (1951–1954) so formuliert hat: „Für meine Freunde, was sie wollen. Für meine Feinde das Gesetz."[6] Dieses Prinzip, das man als „Unrechtsstaatlichkeit"[7] bezeichnet hat, war in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert besonders populär, nun, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, findet es Anwendung in den post-sowjetischen Ländern.

Imitation

Unrechtsstaatlichkeit ist eine Imitation von Gerechtigkeit. Imitation ist der entscheidende Parameter für die Gesundheit einer Gesellschaft – jeder Gesellschaft. Ich möchte hier vorschlagen, diesen Parameter in die Gesellschafts- und Politikwissenschaft einzuführen, denn er kann als Maß für die Absurdität, die fehlende Leistungsorientierung und die Ungerechtigkeit jeder Gesellschaft dienen: er lässt sich als die Summe der Imitationen in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen und politischen Lebens quantifizieren.

In allen Gesellschaften und politischen Systemen kommen Imitationen vor. Ungesunde Gesellschaften mit korrupten und autoritären Regierungen jedoch weisen einen sehr viel höheren Grad an Imitationen in verschiedenen Lebensbereichen auf. So wurde z. B. im Sowjetsystem die Herrschaft des Volkes imitiert. Die modernen post-sowjetischen Länder imitieren auf ähnliche Weise Demokratie und Recht. Man könnte dieses Phänomen als „Homonymität" bezeichnen. Gemeint ist damit, dass derselbe politische Begriff in einem neo-sowjetischen und in einem demokratischen Kontext je zwei verschiedene Dinge bezeichnet. So ist in ersterem z. B. ein Parlament nicht mehr eine unabhängige, die Meinungen der Menschen repräs-

6 In: *Mary Fran T. Malone:* The Rule of Law in Central America: Citizens' Reactions to Crime and Punishment, London 2012, 7.

7 Siehe *Juan Méndez/Guillermo O'Donnell/Paulo Sérgio Pinheiro:* The (Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America, Notre Dame, IN 1999.

sentierende Institution und auch kein Ort der Diskussion und Gesetzgebung. Es ist in einen Ort verwandelt worden, wo den im Präsidentenamt getroffenen Entscheidungen einfach nur noch zugestimmt wird. Auch die Gerichte sind nicht unabhängig, da sie demselben Präsidentenamt rechenschaftspflichtig sind. Die Medien unterstehen der Zensur entweder direkt durch das Präsidentenamt oder durch die „Oligarchen", deren Eigentum sie sind. Die politische Sprache in den post-sowjetischen Ländern unterliegt einer „semantischen Verschiebung", durch die die Begriffe einer politischen *lingua franca* auf dramatische Weise ihre ursprüngliche Bedeutung verändern.

Die „semantische Verschiebung" betrifft nicht nur die Sprache der Demokratie, sondern auch jene Ideologie, die in den post-sowjetischen Ländern im Entstehen begriffen ist und die durch anti-westliche Rhetorik, Patriotismus und einen bestimmten Moralkodex gekennzeichnet ist. Die modernen post-sowjetischen Eliten fördern diese neo-sowjetische Ideologie als Ausdruck einer traditionellen „orthodoxen Zivilisation", die im Gegensatz zum Westen steht. Diese Ideologie erweist sich aber ebenso als Imitation, denn diejenigen, die sie vertreten, halten sich selber nicht an sie.

Manipulationen

Imitation ist Teil jener politischen Technologien und Manipulationsverfahren, die sich innerhalb des neo-sowjetischen Kontextes größter Beliebtheit erfreuen und gemeinhin als „Public Relations" (PR) bezeichnet werden. Ein Kennzeichen der post-sowjetischen Kultur ist ein fast religiöser Glaube an die Macht politischer Technologien. Der Roman „Generation P" von Viktor Pelevin ist eine der besten Dekonstruktionen dieses Glaubens. Die post-sowjetische PR ist eine Imitation dessen, was man normalerweise unter PR versteht. Die „Public Relations" in diesem Kontext ist höchst manipulativ und betrügerisch. Sie ist tief in alle Bereiche der Gesellschaft, einschließlich der Kirchen, eingedrungen.

Korruption

Die Korruption ist das wahrscheinlich gefährlichste Symptom der post-sowjetischen Gesellschaften. Sie ermöglicht es, Macht in Reichtum zu verwandeln, und zwar auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Sie verbreitet des-

halb ihre Metastasen schnell in alle Zellen des gesellschaftlichen Organismus. Korruption ist die häufigste gesellschaftliche Sünde. Sie ist die gesellschaftliche Projektion der Sünde der Lüge. Sie verstärkt zudem andere ungesunde Symptome, wie die erwähnten Defizite in Bezug auf Common Sense, Leistungsorientierung und Gerechtigkeit, und sie steigert den Grad der Imitation und Manipulation in der Gesellschaft. Wie die anderen Symptome auch kann sie nicht völlig ausgerottet werden, solange die drei Hauptsünden – Gier, Hochmut und Paternalismus – unangetastet bleiben.

Totalitarismus

In den modernen post-sowjetischen Gesellschaften herrscht ein hohes Maß an Korruption. Deshalb werden sie auch manchmal als Kleptokratien bezeichnet. Sie sind zugleich durch starke totalitäre Tendenzen gekennzeichnet. Für einen aufkommenden Totalitarismus wird oft als Entschuldigung der Kampf gegen die Korruption angeführt. In der gegenwärtigen neosowjetischen Situation dagegen hat er die Funktion, Korruption zu schützen. Dies unterscheidet den neo-sowjetischen Totalitarismus von dem alten sowjetischen Totalitarismus. Zudem ist der neo-sowjetische Totalitarismus viel eklektischer und verfeinerter als sein Vorgänger. Er ist imstande, Demokratie zu imitieren. Einerseits preist er die demokratischen Institutionen und verwendet eine Rhetorik der Offenheit und Inklusivität. Andererseits ist er weiterhin zutiefst mit den früheren totalitären Traditionen verbunden und beschränkt die öffentliche Kontrolle der politischen Institutionen. Im Unterschied zum sowjetischen Totalitarismus, der von Ideologien beherrscht war, ist der neo-sowjetische Totalitarismus postmodern. Das macht ihn aber nicht angenehmer. Es kann sogar noch härter und unterdrückender sein als der sowjetische Totalitarismus alten Stils, weil er eben viel verfeinerter und heuchlerischer ist.

Der Fall der Ukraine

Die jüngsten Ereignisse in der Ukraine, so etwa die friedlichen Proteste der ukrainischen Bevölkerung auf dem Maidan in Kiew, die massenhafte Tötung von Protestierenden durch die Regierungstruppen, die Vertreibung von Präsident Janukowitsch, das darauf folgende Eingreifen Russlands, das zu der Annexion der Krim und zum Entstehen einer gewalttätigen Separa-

tionsbewegung im Osten des Landes führte, können erklärt werden aus der Perspektive des durch das post-sowjetische Milieu geprägten Wertesystems.

Die Auslöser der Proteste

Die Proteste der Ukrainer in den letzten Wochen des Jahres 2013 wurden ausgelöst durch die Weigerung von Präsident Janukowitsch, das Assoziierungsabkommen zwischen der Europäischen Union und der Ukraine auf dem Gipfeltreffen zur Östlichen Partnerschaft in Wilna vom 28. bis 29. November 2013 zu unterzeichnen. Diese Weigerung war jedoch nicht der wahre Grund für die Proteste, sie entzündeten sich aufgrund einer dramatischen Verschlechterung der Symptome jener gesellschaftlichen Krankheiten, die wir hier dargestellt haben. Das soll nicht heißen, dass diese Symptome vor der Wahl Janukowitschs zum Präsidenten nicht vorhanden gewesen wären. Die Ukraine hat sie von der Sowjetunion geerbt und nicht genug gegen sie unternommen. In den letzten vier Jahren jedoch entfalteten sie ihre brutale Wirkung, ohne dass die Regierung etwas dagegen getan hätte. Das Regime, das 2010 die Macht ergriff, erwies sich als zugleich autoritär und kriminell. In rasender Geschwindigkeit verwandelte es sich von einer typisch post-sowjetischen Kleptokratie in einen Gangsterstaat.

Nichtsdestotrotz haben die Menschen in der Ukraine vier Jahre lang dieses mit wachsender Brutalität agierende Regime geduldet. Es gibt eine Reihe von Erklärungen dafür, warum die Menschen so lange still hielten:

1. Erschöpfung nach dem Versagen der Regierung, die nach der Orangenen Revolution an die Macht kam;
2. der Individualismus der Ukrainer;
3. Angst vor einem zunehmend unterdrückerischen Regime.

Plötzlich änderte sich die Situation und die Gesellschaft explodierte. Anfangs hatten die Proteste eine starke Pro-EU-Ausrichtung und wurden deshalb als Euromaidan bezeichnet. Aber sie unterstützten nicht nur die Ausrichtung der Ukraine nach Europa, sie hatten tiefergehende Ziele, es ging ihnen um die grundlegenden Werte der Menschenwürde. Der Hauptgrund für den Maidan war die menschliche Würde. Der Maidan bündelte auch Proteste gegen eine Rückkehr der Ukraine in eine sowjetische Vergangenheit. Er war von daher im Wesentlichen anti-sowjetisch, oder besser gesagt, anti-neo-sowjetisch. Im Zentrum des gesellschaftlichen Konfliktes, der auf dem Maidan zum Vorschein kam, stand nicht so sehr die Spannung

zwischen einer pro-westlichen und einer pro-russischen Ausrichtung des Landes als vielmehr die Spannung zwischen den Gegnern und Befürwortern eines neo-sowjetischen Modells der Entwicklung der Ukraine. Es handelte sich faktisch um einen Konflikt zwischen zwei Formen der Staatlichkeit: die eine, die mehr zu einem Paternalismus im sowjetischen Stil neigt und die andere, die persönliche Verantwortlichkeit und die Würde des Individuums wertschätzt. Beide Formen existieren sowohl im Westen und im Osten des Landes. Man kann allerdings sagen, dass der sowjetisch geprägte Paternalismus mehr im Osten und Süden der Ukraine verbreitet ist.

Der Pro-EU-Charakter des Maidan verblasste nach und nach, da die Protestierenden immer mehr fühlten, dass weder von Seiten der EU noch von Seiten der USA eine aktive und nachdrückliche Unterstützung ihrer Sache zu erwarten war, die über die bereits abgegebenen Erklärungen hinausginge, die zudem in ihren Augen stark an Wert verloren hatte, in dem Maße, wie die Gewalt in den Straßen Kiews eskalierte. Dies veränderte unglücklicherweise den ursprünglich friedlichen Charakter des Maidan.

Gewalt

Ursprünglich waren die Proteste in der Ukraine nicht gewaltsam. Maidan war wie ein kollektiver Gandhi, jegliche Gewalt wurde vermieden. Die Protestierenden enthielten sich nicht nur jeglicher Gewalt, sondern versuchten auch jede zur Gewalt führende Provokation von Seiten der durch das Regime angeheuerten Gangs zu verhindern. Wenn der Maidan zum Mittel der Gewalt gegriffen hätte, unmittelbar nachdem die Studenten am 30. November 2013 niedergeknüppelt wurden, hätte das Regime bereits Anfang Dezember gestürzt werden können. Trotzdem wählte der Maidan nicht diesen einfachen Weg, eben um friedlich zu bleiben. Der Maidan opferte Menschenleben, um friedlich zu bleiben.

Warum wurde der Maidan gewalttätig? Wie es aussieht, gab es keine andere Wahl. Die Alternative wären Massenverhaftungen und die Verfolgung der Protestierenden gewesen. Nachdem am 16. Januar 2014 im Parlament die diktatorischen Gesetze durch die Partei der Regionen und die Kommunisten verabschiedet worden waren, waren die Protestierenden gezwungen, sich selbst zu verteidigen. Aber diese Gewalt hatte nicht den sadistischen Charakter wie so oft die Gewalt der Polizei und der von der Regierung angeheuerten Gangs. Die Unfähigkeit der ukrainischen Oppositionsführer, der EU und der USA einen wirkungsvollen Plan vorzulegen

und Sanktionen gegen die widerlichsten Repräsentanten des Regimes durchzusetzen, führte dazu, dass der Maidan sein Vorgehen änderte.

Die Entstehung der Zivilgesellschaft

Die Entschlossenheit der Protestierenden verwandelte die Maidan-Gemeinschaft in so etwas wie den Nukleus einer Zivilgesellschaft. Die Eskalation der Gewalt von Seiten des Regimes und die Unentschlossenheit des Westens hätten den Protest zum Ersticken bringen können. Sie brachten jedoch die Gemeinschaft des Maidan dazu, auf sich selbst zu vertrauen und nach und nach den Paternalismus abzuschütteln. Der Maidan wurde zu einer Gemeinschaft von freien und verantwortlichen Bürgern, die für ihre Würde einstanden gegen die Gier und den Hochmut ihrer Herrscher. Dies schafft die Voraussetzungen für die Heilung der Krankheiten der ukrainischen Gesellschaft und ihre Umwandlung in eine verantwortliche Zivilgesellschaft. Wenn es dem Maidan gelänge, die Grundkrankheiten zu heilen, dann könnten auch die Symptome endgültig überwunden werden.

Die ukrainischen Kirchen

Die ukrainischen Kirchen trugen wesentlich zu dem gesellschaftlichen Erwachen bei, das sich auf dem Maidan manifestierte. Ein Beitrag dazu leisteten etwa die Hierarchen, die auf dem Maidan zugegen waren und die Gebete leiteten. Eine Menge von Hunderttausenden betete mit ihnen zusammen. Dazu gehörten auch die behelmten Priester, die die Protestierenden gegen die Schläge der Sondereinheiten schützten und ebenso die Mönche, die in schneidender Kälte zwischen den Barrikaden und den Reihen der Polizisten standen. Und es gibt eine ganze Reihe weiterer Beispiele der aktiven Beteiligung aller ukrainischen Kirchen an den Protesten. Die Rolle der Kirchen bei den Protesten war nicht marginal, sondern zentral, was eigentlich charakteristischer wäre für eine vormoderne als für eine säkulare Epoche. Die Rolle der Kirchen ist ein Zeichen für den immer noch hohen Grad an Religiosität der ukrainischen Gesellschaft, die hohe Erwartungen an die Kirchen hat und auf ihre Stimme achtet.

Statistik

Wenn ich von den ukrainischen Kirchen spreche, meine ich die drei wichtigsten Orthodoxen Kirchen. Die größte Kirche ist die Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOC), die in Kirchengemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat steht. Nach offiziellen Statistiken hatte sie im Januar 2013 12.485 registrierte Gemeinden.[8] Dies ist die einzige ukrainische Kirche, die von der weltweiten Fellowship of the Orthodox Churches anerkannt wird. 22 Jahre lang war der Metropolit von Kiew, Wladimir Sabodan, Primas dieser Kirche. In den letzten Monaten hat sich sein Gesundheitszustand jedoch dramatisch verschlechtert. Aus diesem Grund hat die Synode dieser Kirche am 24. Februar als *Locum Tenens* des Kiewer Stuhls den Metropoliten Onufry gewählt. Die zweitgrößte Kirche ist das Patriarchat von Kiew (UOC KP), das 1992 durch den vormaligen Exarchen der Ukraine, Filaret Denisenko, gegründet wurde und der aufgrund dessen von dem Moskauer Patriarchen mit dem Anathema belegt worden ist. Diese Kirche hatte Anfang 2013, nach Angaben der oben erwähnten Statistik, 4.536 registrierte Gemeinden. Die kleinste Kirche ist die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOC) mit 1.205 registrierten Gemeinden. Sie erwuchs aus der 1918 beginnenden autokephalen Bewegung, ging später in die Emigration, hauptsächlich nach Kanada und in die USA, um dann, nachdem die Ukraine selbstständig geworden war, wieder als UAOC in ihr Ursprungsland zurückzukehren. Es gibt auch eine Ukrainische Griechisch-katholische Kirche (UGCC), eine katholische Kirche sui iuris, die dem byzantischen Ritus folgt. Diese Kirche zählte im Januar 2013 3.734 registrierte Gemeinden, hauptsächlich in Galizien (Westukraine). Sie hat nichtsdestotrotz ein eigenes gesellschaftliches Profil entwickelt, das im ganzen Land wahrgenommen wird.

Während der letzten Jahre vor den Maidan-Ereignissen entfernte sich keine der ukrainischen Kirchen weit von dem allgemeinen Paradigma der Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft. Einige Kirchen waren staatsnäher, wie die UOC MP, andere weniger, wie die UOC KP, die aber gerne eine engere Verbindung gehabt hätte. Die griechisch-katholische Kirche, die eine entwickeltere Soziallehre und soziale Praxis als die anderen Kir-

[8] Nach Angaben der Abteilung für religiöse und nationale Angelegenheiten des Kulturministeriums der Ukraine. Siehe http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2013/51768/ [Stand 2. Februar 2014].

chen hatte, belästigte trotzdem nicht den Staat mit moralischen Vorhaltungen. Die Lage änderte sich jedoch mit den Protesten auf dem Maidan. Alle Kirchen waren genötigt, ihre Position in dem Dreieck „Kirche ? Staat ? Gesellschaft" neu zu überdenken. Alle wählten als Priorität ihr Verhältnis zu der neu entstehenden Zivilgesellschaft. Dies allerdings in unterschiedlichem Maße. Am aktivsten unterstützte die Ukrainische Griechisch-katholische Kirche den gesellschaftlichen Aufbruch. Das Patriarchat von Kiew zögerte länger, sich mit den Protestierenden zu verbinden, unterstützte sie aber dann nachhaltig. Die UOC Moskauer Patriarchats versuchte die Neutralität zu wahren. Es gab Hierarchen und Priester, die offen das Regime Janukowitschs unterstützten, aber es gab auch Priester dieser Kirche, die für den Maidan eintraten.[9]

Das neo-sowjetische Modell der Beziehung von Kirche und Staat

Zu Beginn der Proteste entsprachen die ukrainischen Kirchen nicht den Erwartungen der erwachenden Zivilgesellschaft. Der Maidan artikulierte und lebte eine Moral, die auch die ukrainischen Kirchen eigentlich hätten vertreten müssen, was sie aber in der Zeit der Entwicklung des gegenwärtigen politischen Regimes nicht getan hatten. Alle Kirchen kollaborierten mehr oder weniger mit dem Regime. In dieser Hinsicht richteten sich die Kirchen im Wesentlichen nach dem allgemeinen neo-sowjetischen Modell der Beziehung von Kirche und Staat. Wenn ich hier von den Kirchen in einem neo-sowjetischen Umfeld spreche, beziehe ich mich übrigens auf ihre gesellschaftliche Dimension, nicht auf die theologische.

In Übereinstimmung mit dem neo-sowjetischen Paradigma der öffentlichen Präsenz der Kirchen im Dreieck von „Kirche?Staat?Gesellschaft" wählten die Kirchen normalerweise den Staat als ihren Hauptpartner. Sobald es zu einem Konflikt zwischen Gesellschaft und Staat kam, mussten die Kirchen deshalb eine schwierige Wahl treffen. In den meisten Fällen stellten sie sich auf die Seite des Staates. Dies führt allerdings oft zu einer Entfremdung der Gesellschaft, wenigstens was ihre aktivsten Mitglieder betrifft, von der Kirche und zu einem Anwachsen antikirchlicher und säkularer Bestrebungen. Dafür gibt es einige geschichtliche Gründe:

[9] Sie unterzeichneten zwei wichtige Petitionen: www.kiev-orthodox.org/site/events/4963/ und www.kiev-orthodox.org/site/events/5048/ [Stand 2. Februar 2014].

1. Die Traditionen der byzantinischen „Symphonie".
2. Die vollständige Kontrolle über die Kirche im russischen Reich mit Hilfe der Ersetzung des Patriarchats durch den Synod, der einem vom Zar ernannten Beauftragten (dem Oberprokurator des Heiligen Synod) rechenschaftspflichtig war.
3. Die Verfolgungen in der Sowjetunion, die jeglichen Willen der Kirchen zu einer selbstständigen Politik gebrochen hat.

Gesellschaftliche Erkrankungen

Ein weiteres Kennzeichen der Kirchen im neo-sowjetischen Milieu, immer im Blick auf ihre gesellschaftlichen, nicht auf ihre theologischen Dimensionen, ist es, dass sie von den neo-sowjetischen Gesellschaften mit deren eigenen gesellschaftlichen Krankheiten infiziert werden. Praktisch alle Krankheitssymptome in diesen Gesellschaften finden sich auch bei den Kirchen, manchmal sogar in verschärfter Form. Man kann also auch bei den Kirchen und in ihrem öffentlichen Wirken einen Mangel an Common Sense, Leistungsorientierung und Gerechtigkeit feststellen. Die Kirchen bewahren oft Überreste einer sowjetischen Mentalität, die in der Gesellschaft nicht überlebt hat. Viele Leitungspersonen in den Kirchen vertrauen immer noch auf manipulative politische Technologien und wenden sie oft an. Sie stützen sich in ihren missionarischen Bestrebungen und zur Erreichung anderer religiöser Ziele in starkem Maße auf staatliche Zwangsmittel. Und sie sind sogar der Überzeugung, dass Zwang die einzige legitime Form des kirchlichen Verhaltens in der Gesellschaft ist.

Heiligung der Korruption

Die Mehrzahl der Kirchen erhebt nicht ihre Stimme gegen die Gier und den Hochmut der neo-sowjetischen Herrscher. Sie ermutigt vielmehr diesen Hochmut noch durch ihre Unterstützung neo-imperialer Ziele. Durch ihr aktives und passives Einverständnis mit den Lastern der neo-sowjetischen Gesellschaften legitimieren die Kirchen diese de facto. Die Laster werden gesegnet, sie verwandeln sich quasi in gesellschaftliche Tugenden und erstarren zu nationalen Traditionen. Und dies erschwert ihre Ausrottung enorm.

Das trifft insbesondere auf die Korruption zu. Wie Christoph Stückelberger in seiner eingehenden Untersuchung zur Korruption in der Kirche aufgezeigt hat, „sind Kirchen in Gesellschaften mit einem hohen Grad an Korruption (nach dem Korruptionswahrnehmungsindex, CPI) selbst stärker von Korruption betroffen – auch wenn in diesen Gesellschaften bedeutende Unterschiede zwischen Kirchen und Konfessionen bestehen".[10] Die Studie zeigt auf, dass eine strikte Hierarchie und ein Mangel an Rechenschaftspflicht den Gemeinden gegenüber eine wichtige Vorbedingung von Korruption ist: „Die Ekklesiologie und das Führungsmodell haben eine beträchtliche Auswirkung auf die Korruption: In Kirchen mit stärkerer hierarchischer Führung und geringerer demokratischer Kontrolle ist die Gefahr des Machtmissbrauchs durch Korruption größer."[11]

Die Kirchenführung in den post-sowjetischen Ländern hat von dem neo-sowjetischen soziopolitischen Modell profitiert. Sie erhält ihre Provision für ihr Stillschweigen angesichts der Untaten der Machthaber. Dafür wird sie jedoch früher oder später bezahlen müssen durch schwindende Unterstützung durch die Menschen und durch Verlust der Achtung seitens des Staates. Eine Diktatur kann taktisch gesehen einigen Personen in der Leitung der Kirchen Nutzen bringen, aber die Kirche als Ganzes erleidet Schaden. In strategischer Sicht verliert auch die Kirchenleitung letztendlich durch ihre Unterstützung einer Diktatur.

Missbrauch der Kirchen

Ein gutes Beispiel dafür, wie die Kirche letztlich verliert, wenn sie eine Dikatur unterstützt, ist der Fall der Orthodoxen Kirche von Griechenland während der Zeit der Militärjunta (1967?1974). Formell trat die Junta für das Christentum ein und hatte eine rechtsgerichtete religiöse Agenda. In der praktischen Politik jedoch verletzte sie die Autonomie der Kirche gegenüber dem Staat. Sie erzwang die Abdankung des alten und kranken Erzbischofs von Athen, Chrysostomos II. Hatzistaurou, und lancierte die Einsetzung eines jungen Archimandriten, Hieronymos Kotsonis, als Primas der Kirche. Sie ersetzte die kanonische Synode der Kirche durch eine nicht-kanonische „aristindine" Synode (Ἱερὰ Σύνοδος Ἀριστίνδην). Die Junta er-

[10] *Christoph Stückelberger:* Corruption-Free Churches Are Possible: Experiences, Values, Solutions, Globethics.net, Geneva 2010, 49.

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

setzte ebenso nicht genehme Bischöfe durch genehme Kandidaten. Nach dem Zusammenbruch der Junta im Jahr 1974 verlor die Griechische Kirche, die sie unterstützt hatte, einen Gutteil ihrer Glaubwürdigkeit in der griechischen Gesellschaft. Selbst nach vierzig Jahren wird die Kirche immer noch der Kollaboration mit der Dikatur beschuldigt.

Es gibt Ähnlichkeiten zwischen dem Regime von Janukowitsch in der Ukraine und der Militärjunta in Griechenland, besonders was die Beziehungen von Kirche und Staat angeht. Die Motive beider Regime sind unterschiedlich, aber die Methoden der Errichtung der Diktatur sind ähnlich. Beide ergriffen die Macht, änderten die Verfassung, unterdrückten die Gerichte, stützten sich auf die Exekutivorgane, um alle Dissidenz zu unterdrücken und etablierten ein autoritäres Regierungssystem. Es gibt eine weitere besonders beeindruckende Ähnlichkeit: die Junta wurde gestürzt, nachdem an der Polytechnischen Universität in Athen (Πολυτεχνείο) im November 1973 Studentenunruhen ausbrachen. Der Maidan erlebte seine aktive Phase genau 40 Jahre später, nachdem die Studenten in Kiew in der Nacht des 30. November 2013 niedergeknüppelt worden waren.

Sowohl die griechische Junta als auch die Regierung Janukowitsch betonten ihre Nähe zur Kirche und ihre Unterstützung der kirchlichen Interessen. Beide jedoch verstießen gegen die Grundordnungen der Kirche. Bereits während seines ersten Präsidentschaftswahlkampfes im Jahr 2004, den er aufgrund der Orangenen Revolution verlor, baute Janukowitsch auf die Unterstützung der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats. Die Kirche nahm damals aktiv an seinem Wahlkampf teil. Als er die Präsidentschaftswahlen 2009 gewonnen hatte, unterstützte er offen die UOC. Als 2012 die nicht-offizielle Kampagne für seine Wiederwahl 2015 startete, begann er sich in die Angelegenheiter der UOC einzumischen, offensichtlich mit der Absicht, ihre Unterstützung für 2015 sicherzustellen. Der von ihm ausgeübte Druck war nicht offen, aber stark. Nach dem April 2012 beschloss Janukowitsch, den Primas dieser Kirche, Metropolit Vladimir Sabodan, durch einen eigenen Kandidaten zu ersetzen, den er für loyaler hielt. Glücklicherweise gab Metropolit Vladimir dem Druck des Präsidenten nicht nach und blieb trotz seiner Gesundheitsprobleme im Amt.

Darüberhinaus ernannte Janukowitsch einen Oligarchen, der für das Regime als „Supervisor" (*smotryaschiy*) der UOC fungierte. Solche inoffiziellen Beobachter ernannte das Regime auch in anderen Bereichen der ukrainischen Gesellschaft und Wirtschaft. Janukowitsch setzte seine inoffiziellen Kontrolleure in allen Bereichen und Sektionen der ukrainischen Wirtschaft ein. Sie standen zu ihm in einem persönlichen Loyalitätsverhält-

nis und verfügten über größere Autorität als die offiziellen staatlichen Repräsentanten. Das ist ein Mafiamodell. Janukowitsch wandte dieses Modell auch auf die UOC an, die von einem ihm loyalen Geschäftsmann kontrolliert wurde. Dieser mischte sich oft in die Angelegenheiten der Kirche ein und arrangierte die Dinge nach seinen Launen. Seine Aktivitäten stellten eine Missachtung der inneren Ordnung der Kirche und ihrer Freiheit dar.

Auch gegenüber anderen ukrainischen Kirchen zeigte sich Janukowitsch feindselig, insbesondere gegenüber der Griechisch-katholischen Kirche. Bereits im Mai 2010 begann die Regierung Janukowitsch Druck auf die Ukrainische Katholische Universität in Lemberg (Lviv) auszuüben. Der Druck erreichte seinen Höhepunkt im Januar 2014, als der Kulturminister dem Primas dieser Kirche, Großerzbischof Svjatoslav Shevchuk einen Brief schrieb, in dem er ihm drohte, seiner Kirche könne die amtliche Anerkennung entzogen werden. Alle ukrainischen Kirchen waren also Opfer des Regimes Janukowitsch.

Ein Programm zum Wiederaufbau

Der Maidan stellte für die Kirchen in der Ukraine eine unerwartete Herausforderung dar. Sie standen vor der Entscheidung, entweder der versuchten Abschaffung der entstehenden Zivilgesellschaft durch die ukrainische Regierung zuzustimmen oder zu ihrer Entwicklung beizutragen. Glücklicherweise entschieden sie sich für die zweite Möglichkeit. Die Zivilgesellschaft in der Ukraine entstand so unter Beteiligung der Kirchen. Dies macht die Ukraine zu einem Sonderfall im Vergleich zu anderen europäischen Ländern, wo die entstehende Zivilgesellschaft um zu überleben gegen die Kirche kämpfen musste. Es ist dies ein außerordentliches Beispiel für die konstruktive Rolle der Religion bei der Transformation einer post-totalitären Gesellschaft in eine Demokratie.

Die drei Monate der Proteste waren für die ukrainischen Kirchen eine Zeit der Reifung angesichts der gesellschaftlichen und moralischen Konflikte, um deren Lösung auf dem Maidan gerungen wurde. Die Kirchen begrüßten die Gewaltfreiheit der Proteste und traten dafür ein, dass der Maidan diese beibehielt. Sie unterstützten die ethische Agenda der Protestierenden und verliehen ihr eine theologische Legitimität. Jetzt sind die Kirchen aufgerufen, einen Beitrag zum Aufbau einer neuen Ukraine zu leisten.

Ein Marshallplan für die Ukraine

Am 3. Januar 2014 veröffentlichte der *Guardian* einen Brief mit der Überschrift "Support Ukrainians and they can help us build a fairer Europe" (Unterstützt die Ukrainer und sie können uns dabei helfen, ein gerechteres Europa aufzubauen), der von führenden Intellektuellen weltweit unterzeichnet war. Nach Meinung der Unterzeichner „repäsentiert heute der Maidan in der Ukraine das Beste an Europa – das, was viele Denker in Vergangenheit und Gegenwart für die grundlegenden europäischen Werte halten". Es wurde in dem Brief darüber hinaus vorgeschlagen: „Die Ukraine braucht eine Art europäischen Marshallplan, der ihre Transformation in eine vollständige Demokratie und in eine Gesellschaft mit garantierten Grundrechten sicherstellt."[12]

Der ursprüngliche Marshallplan für das Nachkriegseuropa hatte zur Voraussetzung die Verurteilung der Ideologien, die zum Faschismus und zum Nationalsozialismus geführt hatten. Die Ukraine braucht etwas Vergleichbares. Nach Erlangung ihrer Unabhängigkeit konnte die Ukraine ihre kommunistische Vergangenheit nicht so gründlich abschütteln wie z. B. die Länder im Baltikum und in Zentraleuropa. Die Vergangenheit sucht dieses Land immer noch heim. Die Herrschaft der Partei der Regionen in Koalition mit ihrer Verbündeten, der kommunistischen Partei, führte das sowjetische Element der ukrainischen Gesellschaft ad absurdum. Jetzt besteht die Chance, dieses Element ein für allemal auszumerzen.

Versöhnung

Die Kirchen könnten eine Schlüsselrolle einnehmen bei der Versöhnung der voneinander getrennten Menschen, indem sie das Wachsen der Zivilgesellschaft unterstützen. Dabei stehen die Kirchen vor zwei Aufgaben. Sie müssen einerseits die Transformation der paternalistischen Gesellschaft sowjetischen Stils in eine Zivilgesellschaft ermutigen. Das können sie, indem sie theologisch den Wert der Menschenwürde, von Verantwortlichkeit und Freiheit betonen. Andererseits müssen sie die Erinnerungen

12 Siehe: www.theguardian.com/world/2014/jan/03/support-ukrainians-build-fairer-europe [Stand 2. Februar 2014].

an die Leiden unter dem Regime Janukowitsch und durch die seinem Sturz folgenden Konflikte heilen.

Es gibt zahlreiche Präzedenzfälle, auf die sich die ukrainischen Kirchen dabei stützen können. Einer ist z. B. Nachkriegsdeutschland, dessen Gesellschaft zutiefst durch den Nationalsozialismus traumatisiert war. Heike Springhart hat in ihrem Buch *Aufbrüche zu neuen Ufern*[13] beschrieben, wie Deutschland nach dem Krieg mit Beistand der christlichen Kirchen eine Reedukation erfuhr. Dies ist ein auch für die Situation in der Ukraine relevantes Beispiel. Obwohl die deutschen Kirchen in ihrer Mehrzahl mit der NSDAP kollaborierten und durch die Nazi-Ideologie beeinflusst waren, waren sie die einzigen gesellschaftlichen Institutionen mit der Fähigkeit, die durch den Nationalsozialismus geschlagenen Wunden zu heilen. Sie bildeten jene relativ „reinen Bereiche" (clear areas) der verwundeten deutschen Seele, die auf die ganze Gesellschaft ausgedehnt werden konnten. Dies war eine von dem amerikanischen Psychiater Richard Brickner (1896?1958) vorgeschlagene Technik.[14] Diese Technik geht davon aus, dass relativ gesunde Bereiche in einem geschädigten Gehirn auf die ganze Psyche ausgedehnt werden können. Die deutschen Kirchen wurden als solche gesunden Bereiche angesehen, die man auf die gesamte deutsche Psyche übertragen konnte. Denn die Kirche kann aufgrund ihres göttlichen Elements ihre eigenen geschichtlichen Defizite überwinden und so der Gesellschaft Anstöße zur Wiederherstellung geben. Diese Fähigkeit der Kirchen zur Überwindung ihrer eigenen historischen Begrenzungen wurde wiederentdeckt in den Werken von Nachkriegstheologen wie denen des römisch-katholischen Theologen Johann Baptist Metz und des reformierten Theologen Jürgen Moltmann. Sie entwickelten eine auf der eschatologischen Dimension der Kirche gründende politische Theologie, von der ausgehend die deutsche Gesellschaft den Teufelskreis des Nationalsozialismus überwinden konnte.

In der Ukraine können die Kirchen etwas Ähnliches tun. Obwohl die ukrainischen Kirchen durch den sowjetischen Totalitarismus und den postsowjetischen Neo-Totalitarismus, wie er vor allem während der Herrschaft

13 *Heike Springhart:* Aufbrüche zu neuen Ufern: Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945, Leipzig 2008.

14 Siehe das während des Krieges erschienene Buch: *Richard M. Brickner:* Is Germany Incurable?, Philadelphia/New York 1943.

Janukowitschs zum Tragen kam, beschädigt worden sind, können sie doch als „reine Bereiche" gelten, von denen die Heilung der ukrainischen Psyche ausgehen kann. Dazu ist es aber nötig, dass sie ihr gesellschaftliches und politisches Verhalten mit ihrem Wesen und ihrer Mission in Einklang bringen.

Ein anderes geschichtliches Beispiel, auf das sich die ukrainischen Kirchen stützen können, ist Südafrika mit seinen Erfahrungen in der Überwindung der Apartheid. Das System der Trennung der südafrikanischen Gesellschaft in zwei Bereiche wurde damals mit Beistand der Kirchen, insbesondere der *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (NGK) eingeführt.[15] Aber die Kirchen waren auch an der Abschaffung der Apartheid beteiligt. Dies geschah vor allem durch das Wirken des South African Council of Churches (SACC), wobei Erzbischof Desmond Tutu eine besonders wichtige Rolle spielte. Die SACC hatte eine zweifache Aufgabe: die Einheit der geteilten Gesellschaft zu bewahren und andererseits die Anstrengungen zur Abschaffung der Apartheid voranzubringen. Die Kirchen taten dies auf der Basis des traditionellen afrikanischen Konzepts von Ubuntu, das kreativ von der christlichen Theologie aufgenommen wurde. Ubuntu ist ein umfassendes Konzept, das sowohl den Begriff der Versöhnung als auch den der Menschenwürde in sich schließt.

Und genau diese Merkmale von *Ubuntu* sind es, die jetzt in der Ukraine gebraucht werden. Die Fehlschläge und die Siege der südafrikanischen Kirchen in ihrem Kampf gegen die Apartheid haben Ähnlichkeit mit den Fehlschlägen und Siegen der post-sowjetischen Kirchen bei der Überwindung ihrer kommunistischen Vergangenheit. Die Theologie des Ubuntu kann darum bei der Auflösung des post-sowjetischen Syndroms, insbesondere in der Ukraine, helfen.

Eine Chance zur Überwindung der Kirchentrennung?

Der gemeinsame Einsatz der ukrainischen Kirchen zur Bewahrung der Integrität und zur Heilung des post-sowjetischen Syndroms der ukrainischen Gesellschaft könnte zur Lösung eines anderen Problems beitragen, das die Kirchen in der Ukraine seit der Unabhängigkeit des Landes geplagt hat – die kirchlichen Trennungen. Die orthodoxen Kirchen in der Ukraine

15 Siehe dazu *Charles Villa-Vicencio:* Between Christ and Caesar: Classic and Contemporary Texts on Church and State, Grand Rapids, Mich. 1986, 197?269.

sind nicht aus ekklesiologischen oder theologischen Gründen getrennt, sondern aus ideologischen. Die ideologische Kluft in der ukrainischen Gesellschaft ist der wahre Grund für die Kirchentrennungen. Indem sie helfen, diese Kluft zu überwinden, können die Kirchen sich selbst helfen: Sie können den Weg zur Versöhnung und zur Überwindung der Kirchentrennungen ebnen. Darüberhinaus wird Versöhnung durch nichts mehr gefördert als durch den gemeinsamen Kampf für eine Sache. Wenn die ukrainischen Kirchen mit einer Stimme gegen die Aggression gegen ihr Land sprechen und zusammenarbeiten, um die Transformation der Ukraine in eine Zivilgesellschaft zu erleichtern, wird dies letztlich auch einen Weg öffnen, um ihre Differenzen zu überwinden und sich zu einer Ukrainischen Orthodoxen Kirche zu vereinigen. Diese Strategie des Kampfes für eine gemeinsame Sache, im Falle der Ukraine der Aufbau einer gerechten und transparenten Gesellschaft, kann wirksamer zur Versöhnung der Kirchen beitragen als eine Strategie des Dialoges, die ja schon mehrfach versucht worden ist. Bislang hat der Dialog die Kirchen nicht näher zueinander gebracht. Gemeinsame Anstrengungen der Kirchen jedoch, die moralische Agenda des Maidan weiterzuentwickeln, bieten bessere Chancen, das so wünschenswerte Ziel der Einheit zu erreichen.

Kirche und Kirchen in der Ukraine – ein kurzer Überblick

Die Zahl der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Ukraine ist groß, und vielfältig sind ihre Erscheinungsformen. Diese Lage spiegelt die Wechselfälle der Geschichte wieder, der dieses Land und die Region, in der es liegt, unterworfen waren und sind. Gezählt werden in der Ukraine in der Regel registrierte Körperschaften, v. a. Gemeinden, was nur bedingt Rückschlüsse auf die Mitgliedschaft zulässt. Mit Stand von 2011 wurden knapp 34.000 religiöse Einrichtungen in der Ukraine gezählt, zu 97 Prozent waren diese christlich, die Hälfte davon orthodox. Und darin zeigt sich die Schwäche dieser Art der Zählung, denn nach allen Schätzungen sehen sich weit mehr als die Hälfte der Ukrainer der Orthodoxie zugehörig.

Ukrainische Orthodoxe Kirche: Die Ukrainische Orthodoxe Kirche gehört mit knapp 12.000 registrierten Gemeinden zur kirchlichen Jurisdiktion der Russischen Orthodoxen Kirche. Deshalb wird sie oft mit dem Zusatz „Moskauer Patriarchat" genannt. Dieser Zusatz gehört aber nicht zu ihrer offiziellen Selbstbezeichnung. Die UOK MP sammelt in ihren Reihen nach allen Schätzungen die meisten Mitglieder im Land. Sie ist die einzige Kirche, die innerhalb der orthodoxen Weltgemeinschaft kanonisch anerkannt ist, aber sie hat keine direkte Mitgliedschaft in internationalen kirchlichen und ökumenischen Zusammenschlüssen. Diese, wie z. B. beim Ökumenischen Rat der Kirchen, oder derzeit ruhend, bei der Konferenz Europäischer Kirchen, werden direkt von Moskau aus wahrgenommen.

Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats: Dieses Patriarchat entstand nach der Unabhängigkeit der Ukraine 1991. Zu ihm zählen sich gut 4.300 Gemeinden. 1992 wurden die Grundlagen für diese eigenständige Orthodoxie in der Ukraine gelegt, und zwar mit dem Rücktritt, der Amtsenthebung und später auch Laisierung des früheren Oberhaupts der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Filaret (Denisenko). Er hatte die Orthodoxie in der Ukraine viele Jahre durch die Sowjetzeit geführt und hat in dieser Zeit die ökumenischen Beziehungen insbesondere nach Deutschland mit gestaltet. 1995 wurde er zum Patriarchen gewählt. Das Kiewer Patriarchat ist kanonisch und international nicht anerkannt, weder vom Moskauer Patriarchat noch vom Ökumenischen Patriarchat.

Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche: Die Anfänge der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche reichen in die kurze Zeit der Unabhängigkeit der Ukraine nach 1918 zurück. Die Bolschewiki unterstützen diese Kirchenbildung, um das Moskauer Patriarchat zu schwächen. Allerdings wurde deren erster Metropolit nur durch Handauflegung von Priestern und Laien eingeführt, was für die orthodoxe Tradition inakzeptabel war. Nachdem diese Kirche aus der sowjetischen Ukraine verdrängt worden war, konnte während der deutschen Besatzungszeit der Ukraine wieder eine kirchliche Struktur etabliert werden, diesmal im Einklang mit

der kanonischen Tradition der Orthodoxie. Mit dem Rückzug vor den Sowjets etablierte sich diese Orthodoxie in der Diaspora, zunächst in Deutschland, dann in den USA und Kanada. Mit der erneuten Unabhängigkeit der Ukraine bildete sich auch innerhalb des Landes eine neue Struktur der UAOK. Zu ihr zählen sich knapp 1.200 Gemeinden. Im Ausland unterstehen die Bischöfe und Gemeinden der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche dem Ökumenischen Patriarchat. Die UAOK in der Ukraine ist kanonisch nicht anerkannt.

Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche: Die Anfänge dieser Kirche gehen auf die Union von Brest 1596 zurück. Diese Kirche zählt zu den mit Rom unierten Kirchen mit östlichem Ritus und orthodoxer Tradition. Beheimatet ist sie vor allem im Westen der heutigen Ukraine. Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts sah sie sich polnischer Latinisierung ausgesetzt.[1] In der Stalinzeit war sie vollständig verboten, ihre Gemeinden wurden der russischen Orthodoxie zugeschlagen. Noch vor dem Ende der Sowjetunion konnte sie ihre Neuregistrierung erreichen. Sie zählt in der Ukraine heute bis zu vier Millionen Mitglieder in mehr als 3.600 Gemeinden. Sie ist gut organisiert, Träger einer eigenen Katholischen Universität in Lviv/Lemberg. Diese betreibt u. a. den Religious Information Service of Ukraine, dessen Homepage, bei Berücksichtigung der zugrunde liegenden Tendenz, eine auskunftsfreudige Quelle darstellt.[2] Die Bildungs- und Sozialarbeit der UGKK ist in der Ukraine gut vertreten. Die UGKK sucht ihre Position in der katholischen Weltkirche auszubauen, z. B. die Jurisdiktion über alle Mitglieder in der Diaspora zu gewinnen und strebt den Titel eines Patriarchats an, um ihre Selbständigkeit zu unterstreichen. Sie sieht sich selbst als Brücke zwischen Ost und West, zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus. Aus Moskau wird die bloße Existenz mit Rom unierter Kirchen als historisches Unrecht an der Integrität der Orthodoxie beurteilt.

Das Verhältnis der bisher genannten Kirchen und ihre Geschichte sind noch weitaus komplizierter als diese wenigen Zeilen anzudeuten vermögen. In den 1990er Jahren herrschte eine heftige Polemik zwischen den kirchlichen Vertretern. Innerhalb der Ukraine zeichnete sich in den letzten Jahren an einigen Stellen eine Mäßigung ab. Von Moskau aus wird die Distanz gehalten. Die bisherigen ukrainischen Regierungen neigten dazu, die unterschiedlichen Hierarchien je nach angenommener Nähe zum eigenen nationalen Konzept zu nutzen.[3]

Römisch-katholische Kirche: Die Römisch-katholische Kirche wird gerne auf Gläubige polnischer Herkunft reduziert, was die gegenwärtige Zusammensetzung aber nicht realistisch wiedergibt. Für das ganze Land angegeben werden etwa eine Million Mitglieder in ca. 900 Gemeinden. Die RKK betreibt auch eine umfangreiche Sozialarbeit.

1 Zur aktuellen innerkatholischen polnisch-ukrainischen Versöhnungsarbeit vgl.: http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1532/declaration-tekst-deklaracji-w-jezyku-angielskim/ (aufgerufen am 10.06.2014).

2 Siehe: http://risu.org.ua/en/index (aufgerufen am 10.06.2014).

3 Vgl. *Thomas Bremer:* Die orthodoxen Kirchen mit nicht-kanonischem Status (Ukraine) in: *Ders. u. a.:* Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, Darmstadt 2013, 115?120.

Evangelische Kirchen: Unter den evangelischen Kirchen stellen baptistische Gemeinden die größte Gruppe dar. Zum Gesamtukrainischen Bund der *Evangeliumschristen-Baptisten* werden mehr als 2.500 Gemeinden gezählt. Knapp 1.500 Gemeinden werden zu den Pfingstlern gezählt, mehr als 1.000 Gemeinden zu den *Siebenten-Tags-Adventisten.* Hinzu kommen noch mehrere Hundert Gemeinden freier baptistischer, unabhängiger, charismatischer und sonstiger evangelischer christlicher Selbstbezeichnung.

Die *Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Ukraine* hat ihre Wurzeln unter den wenigen verbliebenen Russlanddeutschen in diesem Land. Sie wandelt sich zu einer russisch- bzw. ukrainischsprachigen Kirche mit derzeit 1.500?3.000 Mitgliedern. Ihre größten Gemeinden sind in Kiew und Odessa beheimatet, bei den aufwändig wiederhergestellten historischen lutherischen Kirchengebäuden in diesen Städten. Sie unterhält enge Beziehungen nach Deutschland, zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Daneben existiert noch die *Ukrainische Lutherische Kirche*, zwischen den Kriegen entstanden aus einer Konversionsbewegung von Westukrainern (damals in Polen), die bei lutherischem Bekenntnis ihre (gekürzte) östlich-orthodoxe Liturgie beibehielten. Nachkommen dieser Gruppe überlebten in den USA und sandten nach 1990 Missionare zurück in die alte Heimat. Die Kirche gehört zur streng lutherischen Wisconsin-Synode und pflegt keine Kirchen- bzw. Gebetsgemeinschaft mit anderen Kirchen. Es gibt auch noch weitere unabhängige lutherische Gemeinden.

Reformierte Kirche in Transkarpatien: Diese Kirche sei erwähnt, weil sie enge Beziehungen zu einigen Reformierten und Unierten Kirchen in Deutschland unterhält. Sie hat ihre mehr als 100 Gemeinden mit ca. 100.000 ungarischsprachigen Gemeindegliedern in der südlichen Westukraine, einem Gebiet, das nach dem Ersten Weltkrieg der Tschechoslowakei und nach dem Zweiten Weltkrieg der Sowjetunion zugeschlagen wurde. Größte Herausforderung für diese Kirche ist in dieser peripheren Lage die Erosion staatlicher sozialer und administrativer Strukturen seit der Unabhängigkeit der Ukraine.

Diese Liste ist keineswegs vollständig. Die *Armenische Apostolische Kirche* sei zumindest erwähnt. Unter den Religionsgemeinschaften sind jüdische und islamische Gemeinden zu nennen.

Trotz aller dieser Unterschiede und Gegensätze gelang es diesen Kirchen (und Religionsgemeinschaften) auf dem Höhepunkt der Proteste auf dem Maidan[4], der Gewalt gegen ihn[5] und bei der Krim-Krise[6] gemeinsam gegen Gewalt und für eine friedliche Lösung im Dialog aufzurufen.

Michael Hübner

(Oberkirchenrat Michael Hübner ist Referent für Mittel- und Osteuropa im

4 Siehe: http://risu.org.ua/en/index/all_news/state/national_religious_question/ 54569/ (aufgerufen am 10.06.2014).

5 Siehe: http://risu.org.ua/en/index/all_news/confessional/auccro/55391/ (aufgerufen am 10.06.2014).

6 Siehe: http://risu.org.ua/en/index/all_news/state/national_religious_question/55527/ (aufgerufen am 10.06.2014).

Der Erste Weltkrieg in den Archiven der Missionswerke

Der Erste Weltkrieg griff von Anfang an auf die Kolonien über, in denen sich die Kriegsgegner gegenüber standen. Die Missionare nahmen in ihren Briefen und Berichten, die sie an die Missionswerke sandten, unmittelbar Stellung, wie sich der Krieg auf ihre Arbeit auswirkte. Noch kaum untersucht sind die Dokumente in den Archiven der Missionswerke. Sie zeigen eine sehr unterschiedliche Haltung der Missionare.

So finden sich kriegsbegeisterte und -bereite Briefe aus den Anfängen des Krieges von den Usambara-Bergen (jetzt Tansania) der Missionare Paul Rother und Kotz, die selbstständig die Gemeindeglieder ihrer Missionsstationen organisieren, sie auf den Krieg einstimmen und der Armee zum Dienst anbieten:

Der Missionar Paul Rother an Herrn Leutnant d. R. Kroeber, Bwiko

Kihurio, 12. August 1914

Ich teile Ihnen ergebenst mit, dass ich mich bereits als Freiwilliger der Schutztruppe zur Verfügung gestellt habe. Herr Bez. Amtmann Köstlin wird heute bereits im Besitz der Meldung sein. Im Bezirk Gonja sind an zwei Punkten beständig eine Anzahl schwarze Bogenschützen bereit, im Gebirge auf der Missionsstation 50, in der Steppe 25. Ihre Anzahl kann in wenigen Stunden vervielfältigt werden. Täglich lasse ich von diesen beiden Zentren aus eine Anzahl Leute die Steppe durchstreichen.

Ich habe hier noch einige Hinterlader zur Verfügung und habe den Bez. Amtmann um die Erlaubnis gebeten, mit ihnen einige sichere Schwarze bewaffnen zu dürfen. Mit meinen Nachbarn werde ich mich ins Benehmen setzen.

Ergebenst gez. Paul Rother

Der Missionar Kotz an Herrn Eisenbahnkommissar Kroeber. Bwiko

Kihurio, den 14. August 1914

In einer großen Volksversammlung belehrte ich gestern die Leute aus Kihurio und Umgegend über die Entstehung des Krieges und ihre Pflichten während desselben, sich bereit zu halten und wachsam zu sein. Es war eine Freude zu sehen, wie sich alle für unseren Kaiser begeisterten und versprachen, alle zu kommen, wenn es gälte, das Land und die Regierung zu verteidigen. Nur die Wazaramo von hier waren nicht erschienen.

Der Botendienst ist eingerichtet. Ankommende Briefe werden auch Nachts weiterbefördert. Besten Dank für die übersandten Nachrichten. Möge es so kommen, wie mir der neue Lehrer von Mkumbara schrieb: „Wir wollen umsomehr zu Gott beten, dass er unsern Kaiser Wilhelm, der ein so friedfertiges Herz hat, helfe, diese so schlechten Feinde zu besiegen.“ Ergebenst gez. Kotz

Die Schreiben der Missionare werden weitergeleitet, die strategische Bedeutung der Missionare und ihr Einfluss entsprechend gewürdigt:

Der Kaiserliche Bezirksamtmann Köstlin an Herrn Leutnant d. R. Kroeber

Wilhelmstal, 16.8.1914

Euer Hochehrw. übersende ich ergebenst Abschriften von Schreiben der Missionare Kotz und Rother zur gefl. Kenntnisnahme. Ich halte es für außerordentlich dankenswert, wenn die Herren Missionare in ihrem Einflussgebiet die Eingeborenen anhalten, sich in dem Kampf gegen die Engländer uns vollständig zur Verfügung zu stellen, besonders für den so außerordentlich wichtigen Nachrichtendienst. Dass da und dort von unserer Seite an die Eingeborenen erhöhte Forderungen gestellt werden müssen, werden diese selbst wohl begreifen; jedenfalls aber, wenn sie von einflussreichen Missionaren in dieser Beziehung belehrt werden.

gez. Köstlin

Wesentlich zurückhaltender reagiert dagegen der Missionar Franz Gleis. Auch er wendet sich an den Bezirksamtmann und bestätigt seine kaiserliche Treue, sein Brief allerdings spricht nicht von einer freiwilligen Mobilmachung der einheimischen Bevölkerung und der Missionsstation:

Missionar Franz Gleiss an den Bezirksamtmann Köstlin

Wuga, d. 16.8.1914

Sehr geehrter Herr Bezirksamtmann!

Hiermit bestätige ich den Empfang des werten Schreibens vom heutigen Tage.

Wir haben von Anfang an unseren Leuten die kurzen Tatsachen des Krieges mitgeteilt, sie auch auf die Fürsorge der Regierung für das Land aufmerksam gemacht, dass sie durch die Aufgebote das Land zu schützen suche. Eine Heranziehung der Leute zu irgend einem Soldatendienst haben wir bisher noch nicht für richtig gehalten, sondern Beruhigung der Leute mit Verbleiben in den gewohnten Verhältnissen für unsere Aufgabe angesehen, dazu Ermunterung zu eifriger Feldbestellung, nachdem hier in Wuga in diesen Tagen gerade die reichliche Ernte von den Feldern eingeholt wird.

Mit Freuden sind wir bereit, etwaige vom Kaiserlichen Bezirksamt dem Lande aufgelegte Lasten und Dienste den Leuten als selbstverständlich zu leistende klarzulegen. Ich glaube sagen zu dürfen, dass in den uns nahe stehenden Kreisen das Verständnis hierzu voll vorhanden ist.

Mit ergebenem Gruß Franz Gleiss

Gegenüber anderen Missionaren und dem Missionswerk distanziert er sich von seinen Missionarskollegen Kotz und Rother:

Wuga, d. 16.8.1914

Liebe Brüder!

Anbei sende ich Euch ein eben eingelaufenes Schreiben des Bez. Amts mit Beilagen von Miss. Rother und Kotz. Meine Antwort an den Bez. Amtsmann lege ich auch bei. Ich kann nicht ganz in den Ton der beiden einstimmen: Aufhetzung ge-

gen die Engländer, und bin der Meinung, dass Ihr da meiner Meinung seid. Innere Bereitschaft der Leute, der Christen, ist wohl mehr wert, als ein äußeres Treiben. Von einer allgemeinen Heidenversammlung des Landes habe ich noch abgesehen … Ich halte zunächst innere Bereitung unserer Gemeinden für das Wichtigste, bitte aber um Eure Meinungen und Erfahrungen. Euer Franz Gleiss

In einem weiteren Brief setzt sich der Missionar Gleiss mit der Frage der Neutralität auseinander, im Vordergrund stehen vornehmlich strategische Überlegungen, aber auch die Verantwortung für die Missionsstation, die Kranken und die Angehörigen. Bewusst riskiert er bei seinen Überlegungen, dass er als Verräter seines Vaterlandes angesehen werden könnte:

Missionar Franz Gleiss an Missionar Ruccius

Wuga, d.18.8.1914

Lieber Bruder Ruccius! Liebe Brüder!

Der Krieg rückt uns jetzt doch näher. Am Kilimanjaro drangen wir bis Taveta vor, nahmen es, ein Deutscher, Kröber, fiel. Gestern, den 17. sind die Engländer in Tanga gelandet … Ich nehme an, dass unsre jungen Leute heute einberufen werden. Nun tritt mir die durch den Brief des Bez. Amtmanns vorgestern nahe gelegte Frage noch näher. Dürfen wir die Eingeborenen gegen die Engländer organisieren, müssen wir Mis.stationen nicht neutral sein? Sind wir das nicht, so haben wir keinen Anspruch auf Schutz unserer Stationen seitens der Feinde, und es will mir scheinen, dass wir, wenn unsere überflüssigen Leute alle ins Heer gezogen sind, wir übrigen die Pflicht haben die Gemeinden, aber auch den Besitz der Mission durch Neutralität zu schützen. Ein Herr Volkmann brachte mir gestern sein gespartes Geld und bat mich auch seine 18 Lasten aufzubewahren, offenbar, weil er denkt, dass wir sicherer sind. Unsere Landsleute werden sich ja wohl sehr aufregen, wenn sie die Miss. als neutral hinstellen, d. h. die Stationen, aber es will mir scheinen, dass es vor Gott der einzig richtige Weg ist. Tun wir das nicht, organisieren wir die Eingeborenen ? was viel wert auch wohl nicht hätte, wenn England wirklich indische Truppen herschafft ?, so müssen wir ja auch unsere Familien nach Wilhelmstal bringen, da wir eben nicht auf Schutz seitens der Engländer rechnen können, wenn wir überall gegen sie organisieren. Mlalo und Ltutindi müssen ihrer Kranken wegen meiner Meinung nach noch insbesondere dergleichen meiden, aber ich meine auch, wir alle müssen voll neutral bleiben, und das auch dem Bezirksamt mitteilen, dass wir neutral sind mit unseren Stationen und mit dem Rest der auf den Stationen Verbleibenden, und dass wir dann auch unsere Familien getrost auf den Stationen lassen.

Gott schütze unsere Kolonie und unser Vaterland. Deutsche Unterseeboote sind die ganze engl. Küste bis zu den Shetlandinseln unterwegs.

Bitte um Deine Antwort mit diesem Boten, den Brief bitte weiter nach Bungu-Lutindi mit dem Us. Boten.

Herzliche Grüße Dein Franz Gleiss

Aus den Aufzeichnungen des Jakobu Ngombe (von 1914–1923)

(Archiv der Vereinten Evangelischen Mission, Akte M 184)

Sofort mit Kriegsbeginn veränderte sich die Situation auch in den Kolonien, ein eindrückliches Zeugnis ist das des Pfarrers Ngombe, der sehr schnell ein Teil der Kriegsmaschinerie wurde und im weiteren Verlauf des Krieges den Machtwechsel und seine Folgen erlebte und aufzeichnete:

Als im Jahr 1914 der große Krieg ausbrach, der die ganze Welt ergriff, zerstreuten sich die Leute von Mbuyukenda. Einige gingen nach Digo, die anderen nach Bonde zu ihren Verwandten und Angehörigen. Ich ging nach Kibafuta und wohnte dort. … Bald darauf wurde ich von Herrn Delius (Missionar) besucht. Er sagte mir, dass die Regierung mich in seinen Dienst stellen möchte. Es war mir nicht angenehm, denn ich fürchtete mich, auch war ich solchen Dienst gar nicht gewohnt, und zudem fehlte mir auch das Verständnis. So nannte ich denn einen anderen Mann, der sich dafür besser eignen würde als ich. Nachher aber dachte ich, wenn der große Herr dich auswählt, dann ist es nicht in der Ordnung, wenn du seinen Befehl umdrehst. So kam ich in Unruhe: einmal dachte ich zu gehen, dann aber kam doch die Furcht vor der Aufgabe wieder über mich. Zuletzt aber vertraute ich mich dem Herrn Jesu an, er werde mir voran gehen in aller Arbeit, die ich nur immer auszurichten bekäme. Herr Delius brachte mich zu Herrn Major Baumstark. Der schickte mich zu Herrn Lehrer Lorenz. Von ihm erhielt ich meine Arbeit und außerdem täglichen Unterricht. Nachher brachte er mich in das Land Bwiti. Dort sollte ich die Wakamba beaufsichtigen, die von Mwakijambe dahin gebracht worden waren. Sie sollten Ruhe halten unter einander und mit den Landeingesessenen. … Als die Deutschen aus Deutsch-Ostafrika fort waren, kam ein großes Zittern über die Engländer auf: Es wurden viele Gerüchte verbreitet und Taten erzählt, um die Leute in Furcht zu setzen. Vor allem sagte man, dass es denen schlecht gehen werde, die bei den Deutschen Dienste geleistet hätten, am schlechtesten werde es ihren Frauen samt ihren Kindern ergehen, um sich so an ihnen zu rächen. Schon standen auch Leute gegen mich auf und verklagten mich der Hühner und Eier, auch der Speise wegen, die ich für die Deutschen hatte einsammeln und liefern müssen. Ich sollte jetzt bezahlen. Natürlich weigerte ich mich und sagte: „Wenn ich von dem großen Herrn dazu verurteilt werde, dann ja, aber sonst nicht. Da waren jedoch einige alte verständige Männer, die traten für mich ein. Sie sagten zu ihren Leuten: „Macht doch dem Lehrer keine Unruhe. Seht, ein Löwe ist ein Löwe, ein Leopard ist ein Leopard.“ Das sollte heißen: Dieser ist durch einen König eingesetzt und wird durch einen König auch wieder abgesetzt. ER ist daher für das, was er gefordert hat, nicht verantwortlich sondern sein Herr. Daraufhin ließen mich die Leute auch in Ruhe (M 184, Blatt 69 ff).

Die Aufzeichnungen des ordinierten schwarzen Pfarrers Jakobu Ngombe geben im Weiteren einen Einblick in die Situation der Missionsstationen während und nach dem Ersten Weltkrieg, nachdem die deutschen Missionare aus den Kolo-

nien verwiesen worden waren. Die aus der unierten Tradition der Rheinischen Missionsgesellschaft geprägten Missionsgebiete im heutigen Tansania wurden von Engländern anglikanischer Tradition übernommen, was zu einem „clash of cultures" führte.

Die Aufzeichnungen beschreiben die Schwierigkeiten und Loyalitätskonflikte, denen die einheimischen Christinnen und Christen ausgesetzt waren, nachdem die Briten und die anglikanische Kirche die Kolonie übernommen hatten.

Der Streit um die Musikinstrumente im Gottesdienst hat aus heutiger Perspektive fast etwas Absurdes an sich, ist aber im Tieferen ein deutsch-britischer Kulturstreit, der zwischen der neuen Kolonialmacht und den von der alten Kolonialmacht geprägten Gemeinden geführt wird. Die Argumentationskette ist differenziert und wird bis zum Vorwurf der Ungläubigkeit gesteigert. Zunächst wird dem schwarzen Pfarrer und seiner Gemeinde sittlicher Verfall vorgeworfen. Daraus kann man die Schlussfolge ziehen, wer in dieser (deutschen) Tradition Gottesdienst feiert, ist sittlich gefährdet. Dann wird darauf verwiesen, dass der anglikanische Bischof als oberster Kirchenführer keine Trompeten benutze. Die neue Hierarchie und ihre Regeln werden als Standard eingeführt. In einem nächsten Schritt wird der schwarze Pfarrer in seiner Missionstätigkeit entmündigt und soll die Taufe einem (englischen-anglikanischen) Europäer überlassen. Zuletzt wird ihm unterstellt, das Heidentum wieder einzuführen, d. h. wer der alten deutschen Tradition folgt und nicht der neuen britischen, steht im Generalverdacht des Heidentums. (Ende 1923 erhielt Pfr. Ngombe die Nachricht von den Briten, dass deutsche Missionare in begrenzter Zahl wieder zugelassen werden sollen.)

… Im Januar 1923 bereiteten wir die Taufe von unseren Katechumenen vor. Es war die erste Taufe in dieser unserer neuen Kirche in Tanga. Dazu luden wir auch unsere Gefährten von Usambara ein, mit dem Posaunenchor zu kommen. Zuerst musste ich aber zur Boma gehen und um die Erlaubnis bitten, sie einladen zu dürfen. Ich musste wissen, ob er es in seiner Stadt dulden werde. Am 17.1.23 ging ich hin, um die Sache in Ordnung zu bringen – Aber der hohe Herr antwortete mit Schärfe und sagte: „Eure Kirche ist ganz erfüllt mit Trunkenheit und Unsittlichkeit." Ich antwortete: Wo hast du das gesehen, dass unsere Kirche angefüllt ist mit Trunkenheit und Unsittlichkeit?" Da rief der hohe Herr seinen Schreiber Kayamba. Sie unterhielten sich in Englisch. Danach erklärte dieser mir in Suaheli, dass der hohe Herr mir sagen ließ, es sei unstatthaft in der Kirche Trompeten zu gebrauchen, das seien Dinge von Trunkenheit und Unsittlichkeit. Da sagte ich: „Wenn der hohe Herr mir sagt, ich will nicht, dass du Trompeten benutzest bei eurer Freude, so werde ich gehorchen. Aber Trunkenheit und Unsittlichkeit, wo hast du sie bei uns gesehen? Hier in Tanga oder Usambara?" „Du verstehst nicht, was ich meine. Sieh mal, der Herr Bischof ist ein sehr hoher Herr, aber er braucht in seinen Kirchen keine Trompeten, sondern nur Harmoniums. Auch in ganz Europa werden dazu keine Trompeten gebraucht, alle brauchen nur Harmoniums, denn das sind Instrumente mit einer weichen Stimme." „Unsere Kirche hat sich daran gewöhnt, Gott mit allerlei verschiedenen Stimmen zu loben, z. B. mit der Stimme der Harfe, der Stimme des Harmoniums, oder auch der Trompeten. Wenn Du, hoher Herr,

daran keinen Gefallen hast und mir sagst: ich will solche Sachen nicht, so gehorche ich ohne weiteres." … „Wieviel Leute sollen getauft werden?" „Sieben Erwachsene und ein Kind." „Gut, warte bis ein Europäer diesen Dienst ausrichtet. Du verstehst ja nichts." „Dies ist nicht die Arbeit eines Europäers, sondern ich habe sie gemacht. Ich habe diese Leute 2 ½ Jahre unterrichtet. Ich werde sie auch taufen, ohne auf einen Europäer zu warten." „Du bist in falscher Absicht hergekommen. Du willst die Tanztrommel wieder in die Stadt bringen. Denn du weißt, dass ich sie verboten habe und zwar alle! – Sage deinem Priester, dass er taufe, aber ich will keinen Ton der Trompete hören. … Scher dich weg, Blali shep!" (M 184, Blatt 115 ff).

Vorausgegangen war der englische Versuch, die Arbeit der deutschen Missionare friedlich fortzusetzen, dazu waren aber weder die deutschen Missionare bereit noch die von ihnen geprägten Gemeinden in Ostafrika. Die theologische Sprache von Martyrium und Christenverfolgung (wie in biblischer Zeit) zeigt die theologische Überhöhung eines politischen Konfliktes. In den Beschreibungen wird nicht mehr erkennbar, dass es ein inner-christlicher Konflikt ist, es ist eher der Kampf der christlichen Märtyrer gegen eine Übermacht, in der man nicht mehr Geschwister des einen gemeinsamen Glaubens erkennt:

Als ich in Wuga war, hörte ich von Bambuli die Nachricht, dass ein Engländer von Kingongoi, Padre Pias seinen Lehrer Francis Shekidili zu unserer Station Bambuli gesandt hat, um den Hirten Paulo zu rufen, dass sie mit ihm in Kwa Goma zusammen kämen. Sie hätten eine Sache mit ihm zu besprechen. Der Hirte Paulo Danga, sowie die Lehrer und Ältesten trafen sich mit ihnen dort. Padre Pias sagte zu dem Hirten Paulo: „Wir wünschen uns mit euch zu vereinigen, euch in der Arbeit von Usambara zu helfen, damit es vorwärts geht. Ich habe dich herrufen lassen, um mit dir darüber zu beraten wie diese Verbindung hergestellt werden kann." Da hat Paulo geantwortet: „Ihr Europäer, Ihr seid sehr schlechte Leute! (watu Wabuya sana). Dieser Krieg hat eure Herzen verdorben. Ich kann dir nicht antworten, ob ich deinen Vorschlag annehme oder nicht annehme. Auch kann ich nicht sagen, ob ich euch will oder nicht will. Diese Antwort wird der Herr Jesus Christus selber geben. Diejenigen, die ihm gefallen, werden wir, wenn er sie sendet, aufnehmen. Auch werde ich dies alles den Ältesten in Europa mittteilen. Und was sie darüber antworten, werde ich dir schriftlich mitteilen." Da bat Patre Pias den Paulo sehr, diese Sache doch nicht bekannt zu machen, noch sollte sie zu den Ältesten der Mission nach Europa gesandt werden. Als ich diese Nachricht hörte, erstaunte ich sehr, denn auch bei mir hatte ich dieselbe gleiche Sache erlebt. Das erzählte ich meinen Gefährten. Am 7.10.22 kam der Älteste Jakobo Kisuse von Kigongoi nach Vunde zum Lehrer Johana Hebu und sagte: Der Herr Bischof hat mich gesandt zu dir, er wünscht euch in eurer Arbeit zu helfen und in den Schwierigkeiten zu unterstützen " (M 184, Blatt 113 f).

Barbara Rudolph

(Oberkirchenrätin Barbara Rudolph

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa gedenkt des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges

I. Zu erinnern ist zuerst an die Opfer

"We are the dead. Short days ago
We lived, felt dawn, saw sunset glow,
Loved, and were loved, and now we lie
In Flanders fields."

"In Flanders Fields" heißt das am 3. Mai 1915 bei Ypern, Belgien, verfasste Gedicht, das in der englischsprachigen Welt zum bekanntesten Gedicht dieses Krieges wurde. Geschrieben von dem kanadischen Leutnant John Mc Crae zum Tod seines am Tag zuvor gefallenen Freundes beschreibt es die Wirklichkeit, wie sie auch zum Sterben auf dem Balkan, in Tirol, in Ostpreußen und anderswo gepasst hätte.

Zu erinnern zuerst: Die unzählig vielen einzelnen atmenden Menschen, Soldaten wie Zivilisten, die dieser „Urkatastrophe" (G. F. Kennan) zum Opfer fielen. Zum Opfer fielen, indem sie starben; zum Opfer fielen, indem der Krieg ihr Leben vernichtete, zerstörte, verstörte, selbst wenn sie mit dem Leben davon und zurückkamen. Zehn Millionen Todesopfer forderte der Krieg, darüber hinaus 20 Millionen Verwundete unter den Soldaten. Schätzungen ziviler Opfer gehen auf 7 Millionen.

Die Dimension des Grauens macht nach wie vor sprachlos. So könnte ein angemessenes Zeichen europäischen Erinnerns ein Moment des Schweigens sein: In ganz Europa – von Island bis zum Balkan, von St. Petersburg bis Lissabon, von Hammerfest bis Ankara – schweigen Leben und Arbeit am 1. August 2014 um 12 Uhr (MEZ) für eine Minute. Wir ermutigen unsere Mitgliedskirchen, diese Anregung für ihren jeweiligen Kontext umzusetzen.

II. Die politischen Folgen sind noch heute präsent

Der 1. Weltkrieg hat die Staaten und Gesellschaften in Europa aber auch weltweit unterschiedlich betroffen. Viele Länder waren auf der einen oder anderen Seite beteiligt; manche waren besetzt oder bildeten die hauptsächlichen Aufmarschgebiete; nur an wenigen ging er ganz vorüber. Seine Bedeutung ist daher sehr unterschiedlich in den einzelnen europäischen Staaten, aus denen die Mitgliedskirchen der GEKE kommen. Tiefgreifend hat er die politische Landkarte Europas verändert. Diese Folgen sind in Teilen Europas, wie dem Balkan und im Kaukasus, noch heute präsent. Einige der Konflikte sind virulent und noch nicht gelöst.

Das Erinnerungsjahr 2014 kann die Möglichkeit eröffnen, in den Kirchen und Gesellschaften die unterschiedlichen Erinnerungen in Europa einander noch einmal zu berichten und zu erzählen, so dass die verschiedenen Sichtweisen miteinan-

der gehört werden können. In den vergangenen Jahrzehnten haben Kirchen weltweit im Prozess „Healing of memories“ erfahren, wie das gegenseitige Erzählen und Zuhören oft zu einem Neuanfang des Miteinanders werden kann. So beinhaltet das Gedenken die Aufforderung, miteinander die unterschiedlichen Wege des Erinnerns zu gehen, um so einen Beitrag zur Versöhnung in Europa zu geben.

III. Evangelische Theologie und Kirche legitimierten den Krieg

Zur Geschichte des 1. Weltkriegs gehört auch die Rolle vieler evangelischer Theologen und evangelischer Kirchen in dieser Zeit, die tief national eingefärbt waren. Sie haben überwiegend den Kriegsausbruch begrüßt und waren bestrebt, den Kriegseintritt des eigenen Landes als „gerechten Krieg“ theologisch zu legitimieren. Gott und Krieg wurden in einen positiven Zusammenhang gesetzt. So formulierte etwa einer der damals führenden evangelischen Theologen, Paul Althaus: „Wir stehen mit Gott in diesem Krieg als seine Diener, zum Tun seines Willens aufgerufen und gedrungen. Darum ist es ein heiliger Krieg, und deshalb ist für jeden, der ihn mit reinem Herzen tut, dieser Krieg Gottesdienst“.[1] Dem Auftrag, in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein (Joh 17, 11.14), ist Kirche und Theologie oft nicht nachgekommen. Diese bittere Erfahrung mahnt auch heute zur kontinuierlichen Selbstkritik in Kirche und Theologie.

IV. Evangelische Stimmen zum Frieden

Die Stimmen, die zum Frieden mahnten, wurden im August 1914 übertönt, aber dennoch lohnt es sich, auch an sie zu erinnern. Am 1. August 1914 trafen sich in Konstanz etwa 90 evangelische Theologen aus 12 Ländern zur Gründung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Die Konferenz musste wegen des Kriegsausbruchs vorzeitig abgebrochen werden, doch die Beteiligten versprachen sich gegenseitig, in ihren Gesellschaften und Kirchen für den Frieden einzutreten. Viele Mitglieder in den Gemeinden unterstützten dieses Anliegen. Während des Kriegs versuchte der schwedische Erzbischof Nathan Söderblom mehrmals, die europäischen Kirchenführer zu einem gemeinsamen Friedensappell zu bewegen. Auch wenn er zunächst nur in den nicht am Krieg beteiligten Ländern Gehör fand, führte nach dem Kriegsende der Wunsch, über die Grenzen hinweg ein christliches Friedenszeugnis abzulegen, zur Gründung der Bewegung für Praktisches Christentum, die eine der drei Strömungen der modernen ökumenischen Bewegung wurde.

V. Die Friedensarbeit in Europa ist eine bleibende Aufgabe

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa verwirklicht Einheit in versöhnter Vielfalt. Mit der Leuenberger Konkordie (1973) bekennt sie, dass dieser Gemeinschaft evangelischer Kirchen eine jahrhundertelange, oft unheilvolle Auseinandersetzung vorausgegangen ist, die erst im 20. Jahrhundert überwunden

[1] Aus einer Predigt vom 21.2. 1915, abgedruckt in: Kommt, lasst uns anbeten! Acht Kriegspredigten aus Russisch-Polen, Berlin 1915, 49 ff.

wurde. „Dankbar dafür, dass sie näher zueinander geführt worden sind, bekennen sie zugleich, dass das Ringen um Wahrheit und Einheit in der Kirche auch mit Schuld und Leid verbunden war und ist“ (Lk 1). Die GEKE weiß sich in die weitere europäische und weltweite Ökumene und ihren Bemühungen um Verständigung und Miteinander von Anfang an verbunden (Lk 46 ff). Mit Bestürzung sehen wir, dass europäische Länder nach wie vor in gewaltsame Konflikte verstrickt und an kriegerischen Auseinandersetzungen beteiligt sind. In dieser Situation hält die GEKE fest an Verheißung und Auftrag des Evangeliums: „Selig sind die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden“ (Mt 5, 9).

Der Rat der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)
Kopenhagen, Juni 2014

Ein syrisch-orthodoxer Augenzeuge berichtet aus dem *Shato d'Seyfo* („Jahr des Schwertes") 1915

Im November 1914 trat das Osmanische Reich an der Seite der Mittelmächte in den ersten Weltkrieg ein. Nach dem Zeugnis der deutschen diplomatischen Akten beurteilte die Hohe Pforte die Lage in den Ostprovinzen nahe der Grenze zum Russischen Kaiserreich als instabil und betrachtete die christlichen Minderheiten der Armenier, der Syrer und der Griechen als potenzielle Verbündete des russischen Kriegsgegners. Bereits seit dem Sommer 1914 berichteten deutsche Diplomaten von Aufständen, bald darauf von Verhaftungswellen und schließlich auch von der gegenüber dem deutschen Botschafter in Konstantinopel getroffenen Absichtserklärung des osmanischen Innenministers Talaat Bey (1871?1921), „dass die Pforte den Weltkrieg dazu benutzen wollte, um mit ihren inneren Feinden gründlich aufzuräumen, ohne dabei durch die diplomatische Intervention des Auslandes gestört zu werden".[1] Aus der Menge der mündlichen armenischen, syrischen und griechischen Selbstzeugnisse,[2] die aus den Jahren 1915/16 berichteten, wird hier exemplarisch die lakonische Erzählung des Großvaters des heutigen syrisch-orthodoxen Bischofs Julius Hanna Aydin dokumentiert, die Bischof Julius in seiner Dissertation „Das Mönchtum im Tur-Abdin", Bar-Hebräus-Verlag, Glane/Losser Niederlande 1988 (S. 20) wiedergibt:

Im Dorf (Mizizah, türkisch: Dogancay, in der Südosttürkei, Anm. M. I.) hatten wir schon von den Kämpfen nördlich des Tigris gehört; doch wir gaben nicht viel darauf, außerdem war damals das ganze Dorf mit dem Dreschen der Jahresernte beschäftigt. Eines Morgens um neun Uhr früh, und zwar war das am sechzehnten Juni 1915, kam jemand und erzählte. Dass es in Midyat Feuer gebe; um dreizehn

1 Bericht des deutschen Botschafters Wangenheim (1858?1915) an Reichskanzler Bethmann Hollweg (1856?1921) vom 17.06.1915 (Auswärtiges Amt 1915-06-17-DE-003). Die erste Sammlung diplomatischer Aktenstücke erstellte der Theologe Johannes Lepsius (1859?1926) im Auftrag des Auswärtigen Amtes. Allerdings weisen, wie der Historiker Wolfgang Gust (Der Völkermord an den Armeniern 1915/16. Dokumente aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amts, Springe 2005) gezeigt hat, die in Lepsius' Band abgedruckten Dokumente sinnverfälschende Entstellungen auf. Lepsius selbst oder das Auswärtige Amt, das ihn mit verlorenen Abschriften der Dokumente versorgte, muss diese Manipulationen vorgenommen haben, um den Anteil der mit dem Osmanischen Reich verbündeten Deutschen am Genozid an den Armeniern und den Massakern an Syrern und Griechen aus der Dokumentation zu tilgen.

2 Zu den Selbstzeugnissen der Syrer vgl. *Martin Tamcke:* Die Christen vom Tur Abdin. Hinführung zur Syrisch-Orthodoxen Kirche, Frankfurt a. M. 2009, 90 ff.

Uhr sahen wir aus Richtung Midyat viel Volk, schätzungsweise fünftausend Männer kommen. Sofort verließen wir alle den Dreschplatz samt Kühen, Ochsen, Pferden und Maultieren, rannten nachhause, nahmen in eine Hand eine Waffe, in die andere unsere Kleinkinder, die Frauen trugen die Säuglinge, und wir versammelten uns vor der Kirche Mar Juhanon; innerhalb von zehn Minuten hatten wir uns entschlossen, zum Dorf Ayinvert zu fliehen, das nur von Osten zugänglich auf einem Berg liegt. Nachmittags kamen wir dort an, ebenso viele Leute aus Midyat, Keferbi, Keferzi und aus umliegenden Dörfern. Es versammelte sich so viel Volk in Ayinvert, dass viele Kinder zertreten wurden und starben; viele verhungerten auch im Laufe der Belagerung.

Die muslimischen Angreifer waren schon am selben Tag, etwa um neunzehn Uhr, gekommen. Der Kampf um das Dorf Ayinvert dauerte sechzig Tage. Als Frieden gekommen war, ging der Rest der Christen zum Berg Izlo und zu den Dörfern Kefro und Enhil, weil es dort keine islamischen Familien gab. Agha Celebi aus Mizizah versprach den Christen, sie könnten wieder in ihre Häuser zurückkehren, er werde sie beschützen […] Insgesamt waren nach dem Krieg im Dorf Mizizah von einhundert und fünfundvierzig Familien noch siebenunddreißig übrig geblieben. […] Von den Dörfern Haisere (fünfzig Familien) und Hmerine (einhunderfünzig Familien) wurde kein Mensch gerettet.

Martin Illert

(Oberkirchenrat Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der EKD.)

Ein Schuldbekenntnis zum Abschluss der Theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahr nach dem Mauerfall

Zwischen 1974 und 1990 führte der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) sieben bilaterale theologische Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), die heute nach dem Ort des ersten Treffens, als „Sagorsk"-Dialoge bezeichnet werden. Beide Seiten begriffen ihren Dialog als Gespräch zwischen „Kirchen, die im gleichen gesellschaftlichen Kontext existieren"[1]. Sie deuteten damit an, dass das religiöse Leben in ihren Ländern neben der damals positiv beurteilten Trennung von Kirche und Staat[2] auch vergleichbaren rechtlichen Beschränkungen, der Marginalisierung und der staatlichen Kontrolle unterlag.[3]

Vom 01. bis zum 07. Oktober 1990 fand das VII. und letzte „Sagorsk"-Gespräch in Sagorsk statt. Die in beiden Ländern veränderte politische Situation[4] bot damals den unter der Leitung von Metropolit Ioann von Leningrad (1927?1995) und Bischof Christoph Demke stehenden Delegationen den Anlass, neben den zukünftigen Chancen und Herausforderungen auch die Vergangenheit in den Blick zu nehmen. Eine Passage des gemeinsam verabschiedeten Kommuniqués erinnert an Formulierungen des Stuttgarter Schuldbekenntnisses:[5] Sie ist ein bemerkenswertes Dokument selbstkritischer Reflexion im ökumenischen Dialog.[6]

1 Vgl. *Werner Krusche:* Das erste theologische Gespräch zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Christoph Demke* (Hg.): Sagorsk I?III. Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1982, 4.

2 Vgl. die Referate *Vitalij Borovojs* und *Wolfgang Ullmanns* auf der ersten Sagorsk-Begegnung, in: Sagorsk, Theologische Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche, hg. i. A. des Kirchenamtes der EKD von Rolf Koppe, Hermannsburg 1998, 15 ff und 105 ff.

3 Vgl. mit Blick auf den Dialog vgl. Schreiben OKR Meckels an Bischof Schönherr vom 5. Mai 1974: „Wie Sie wissen, haben Sondierungen ergeben, dass eigentlich kaum mit einer Drucklegung aller Referate und Dokumente zu rechnen sein wird" (EZA Berlin 101 / 1394). Zur staatlichen Kontrolle vgl. die Notizen OKR Meckels vom 10.09.1974 über ein Gespräch im Staatssekretariat für Kirchenfragen im Nachgang zu Sagorsk I (EZA Berlin 101/1394).

4 Die Mitglieder der deutschen Delegation reisten als Bürger der DDR in die UdSSR ein und als bundesdeutsche Bürger wieder aus. Für die Russische Kirche veränderte das im Oktober 1990 beschlossene Religionsgesetz ihre rechtliche Stellung in der Sowjetunion.

5 Vgl. *Christa Grengel,* in: Theologische Gespräche (Anm. 2), 221 f.

6 Vgl. *Heiko Overmeyer:* Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen theologischen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk, Frankfurt a. M. 2005, 317.

„In den tief greifenden Veränderungen ihrer Gesellschaften legen unsere Kirchen die Mahnung des Apostels Paulus neu aus: „Erneuert euch im Geist eures Gemüts […] ziehet den neuen Menschen an“ (Eph 4,23 f). Wir Christen weichen immer wieder weit von dem Ziel unserer Berufung ab. Das gilt auch im Blick auf die hinter uns liegende schwere Zeit. Auch in unseren Kirchen haben wir oft geschwiegen, wo wir hätten reden sollen. Und manches Reden wirkte wie ein Eingeständnis mit den Machthabern und ihrer Politik. Darum ruft uns unser Herr Jesus Christus auch in den gegenwärtigen Veränderungen zu Buße. „Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,16). Damit werden wir nicht auf eine befürchtete Katastrophe, sondern auf Gottes Vergebung und seine Zukunft ausgerichtet, in der auch für die Welt eine Zukunft unter Gottes Weisung offen ist. Einerseits schließt uns das Evangelium Wege auf, die wir aus den Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Erneuerungen nicht erkennen können, die aber befreiend, klärend und ermutigend … zu wirken vermögen. Andererseits befähigt das Evangelium unsere Kirchen, in den gesellschaftlichen Aufbrüchen weltliche Entsprechungen zur Umkehr zu entdecken, die der dreieinige Gott unter Menschen bewirkt. Unsere Kirchen können sich von diesen anregen lassen und sich diesen verbünden.“

Martin Illert

(Oberkirchenrat Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der EKD.)

Mainzer Botschaft der Ökumenischen Versammlung 2014

„Die Zukunft, die wir meinen – Leben statt Zerstörung“

Der seit Jahrzehnten stattfindende ökumenische Prozess für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ findet einen Ausdruck in einer Reihe Ökumenischer Versammlungen. Durch den jüngsten Aufruf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Busan 2013 zu einem auf sieben Jahre angesetzten „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ ermutigt, fanden sich über 500 engagierte Menschen aus Österreich, der Schweiz, Deutschland und anderen Ländern (u. a. Ukraine), darunter viele Expertinnen und Experten, in Mainz vom 30. April bis 04. Mai 2014 zusammen. In vielen Workshops, Vorträgen, Open Space-Phasen und Diskussionsforen beschäftigten wir uns mit den aktuellen Problemen unserer kapitalistischen Wirtschafts- und Lebensweise. Mit Papst Franziskus sind wir der Meinung: „Diese Wirtschaft tötet.“ Wir suchen eine „Ökonomie des Lebens“.

Aspekte von Gerechtigkeit heute

Menschen sind noch immer den Zwängen der Ungleichheit und des Hungers ausgesetzt, obwohl genug für alle da ist.

Deshalb setzen wir uns ein:

- für eine weltweite solidarische Sicherung der Grundbedürfnisse eines jeden Menschen
- für die Angleichung von Einkommen und Vermögen
- für einen für die heutige und zukünftige Generation gerechten Zugang zu den Ressourcen
- für eine Geldschöpfung in öffentlicher Hand nach demokratisch gefassten Regeln

Aspekte von Frieden heute

Menschen befinden sich in einer zerstörerischen Spirale der Gewalt, wie sie mit sich und anderen umgehen.

Deshalb setzen wir uns ein:

- für einen sofortigen Stopp von Rüstungsexporten
- für einen Militärausstieg in Schritten
- für die Anerkennung von gewaltfreier Kommunikation und ziviler Konfliktbearbeitung als Lebensmaxime

Aspekte der Bewahrung der Schöpfung heute

Die Menschen, die sich als „Krone der Schöpfung“ verstanden haben, sind zur Krone der Erschöpfung der Welt geworden.

Deshalb setzen wir uns ein:
- für die Abkehr vom Wachstumsdogma
- für das Ende der Ausbeutung der Mitwelt (Natur und Mensch)
- für Anerkennung der ökologischen Vielfalt der Kulturen

Darum ist eine *große, gemeinsame Transformation notwendig.*
Im Folgenden werden die Aspekte noch weiter ausgeführt.
„Niemand kann zwei Herren dienen…
Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon." (Mt 6,24)

Wir, als ökumenisch-christliche Basisbewegung, stehen vor einer solchen Entscheidungssituation, die Jesus hier vor 2000 Jahren zum Ausdruck gebracht hat. Die zeitgemäße Übersetzung des aramäischen Wortes Mammon heißt „Kapital". Der entscheidende Zeitpunkt (Kairos) für eine grundlegende Einsicht zu einem bewussten Handeln ist gekommen. Das aktuelle Zivilisationsmodell steht sozial, ökologisch und ökonomisch grundsätzlich in Frage. Frühe jüdische Propheten, Vertreter anderer Weltreligionen und Jesus von Nazareth traten öffentlich auf – so auch wir, weil Gerechtigkeit, Frieden und Ablassen von der Schöpfungszerstörung Anliegen der Menschen-Gemeinschaft sind.

Vision (via positiva)

Die Ökumene ist ein lebendiger Prozess in der Welt. Sie findet ihren Ausdruck in vielfältigen lokalen, regionalen und internationalen Gruppen. Trotz zunehmender Krisen der letzten 30 Jahre und trotz des Mantras der Alternativlosigkeit, das uns die regierungsamtliche Politik einreden will, arbeiten wir weiter, ermutigt und gestärkt durch die Kraft Gottes.

Die Vision vom *Reich Gottes* und die Lebensmaximen von *Schalom, Buen Vivir, Sangsaeng, Humanitas* und *Ubuntu* geben uns eine Vorstellung von dem, was wir uns für die Welt wünschen.

Skandal (via negativa)

Häufig fehlt uns die Rückendeckung von den offiziellen Kirchenleitungen. Auf internationaler Ebene wird von Versammlung zu Versammlung die Kritik an der bestehenden Situation vertieft und Alternativvorschläge erarbeitet. Trotz allen Wissens spielen sie aber im Alltag leider nur eine untergeordnete Rolle.

Der aktuellen gemeinsamen Sozialinitiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz widersprechen wir deshalb in ihrer Akzeptanz eines neoliberalen Sozialstaats mit ökologischem Anstrich. Wir sagen: Unser derzeitiges Wohlstandsmodell und unsere Wirtschaftsordnung sind ethisch und ökologisch nicht akzeptabel.

Das ganze Leben wird von einer kapitalistischen Anhäufungs- und Wachstumslogik beherrscht, die zur „Staatsreligion" geworden ist. Diese beherrscht unseren Alltagsverstand. Zwar erkennen viele, dass wir Nutznießer des Systems sind, aber wir lassen uns immer noch benutzen, dieses System bereitwillig oder gedankenlos zu legitimieren.

Wir machen uns dabei eines Verbrechens gegenüber einem Großteil der Menschheit schuldig. Dieses Verbrechen hat viele Gesichter: Ausbeutung und Missbrauch unserer Mitwelt, soziale Gegensätze (wie z. B. einerseits Hungertote, andererseits Lebensmittelvernichtung), Ausgrenzungsmechanismen, Abwehr schutzsuchender Flüchtlinge („Festung Europa"), Rüstungsproduktion und bewaffnete Konflikte auch für wirtschaftliches Wachstum, die mit unserem Steuergeld finanziert werden.

Herausforderung und Wandel (via transformativa)
Was können Kirchen tun?

Wie wichtig eine Bündelung der Alternativen gerade auch im kirchlichen Bereich ist, haben uns diese Tage wieder eindrücklich vor Augen geführt. Der Realität eines „Guten Lebens" von Wenigen, muss die Realität eines „Gutes Zusammenlebens" aller Menschen entgegengestellt werden.

Dafür sollte die Ökumene die Transformation auf sozialer, ökologischer, ökonomischer und politischer Ebene voranbringen. Wir können dabei auf unsere Fülle an biblischen Überlieferungen, aber auch anderer Philosophien und Religionen zurückgreifen. Das tätige Mitgefühl für die Mitmenschen, die Ehrfurcht vor dem Leben, die Bewahrung und Heilung der Schöpfung, die Gewaltfreiheit, das sind Handlungsansätze für uns, die für eine radikale Veränderung des derzeitigen Zivilisationsmodells sorgen können. Die gestörten Beziehungen zwischen Menschen, zwischen Menschen und Natur, zwischen Vergangenheit und Zukunft, sind nicht durch eine Entwicklung zu überwinden, die die Spaltungen vertieft, sondern im gemeinsamen Schaffen einer weltumspannenden Gesellschaft des „Guten Zusammenlebens".

Kirchengemeinden können Orte der Transformation werden, Werkstätten für soziale, ökologische und gewaltüberwindende neue Wege. Die Pilger auf dem Lernweg der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung brauchen diese Orte der Einkehr und des Ausprobierens. Wir alle sind deshalb zu Aufbauprojekten, die sich am paulinischen Begriff der „oikodome" inspirieren, aufgerufen, denn jeder Hausbau und Wegabschnitt ist nur gemeinsam zu bewältigen. Wir sind zurzeit auf so einem wichtigen Abschnitt, der *via transformativa.* Gehen und gestalten wir ihn in der Gesellschaft!

Was kann Zivilgesellschaft tun?

Wir lehnen die derzeitige „marktkonforme Demokratie" ab, stattdessen wollen wir eine demokratiekonforme Wirtschaftsweise und das Abschaffen jeglicher oligarchischer Strukturen. Wir brauchen Verfassungskonformität der Wirtschaft. In unseren Verfassungen sind Kooperation und Gemeinwohl und nicht Konkurrenz, Ausbeutung und profitorientierte Bereicherung festgeschrieben.

In der solidarischen Ökonomie finden sich die beiden Prinzipien „Kooperation statt Konkurrenz" und „Sinn statt Gewinn". Diese erweitert um die Ideen einer gemeinwohlorientierten Ökonomie münden in konkreten politischen Forderungen. Die derzeitige private Geldschöpfung muss in die öffentliche Hand mit demokra-

tisch gefassten Regeln übernommen werden. Jeder Kredit soll an seiner Gemeinwohlorientierung überprüft werden, damit koppelt man die Geldmenge an den Fortschritt einer solidarischen, gemeinwohlorientierten Ökonomie. Das biblische Zins-Verbot und die prophetische Anklage von Nahrungsmittelspekulation sind als konkrete Forderungen zu beachten.

Als weitere konkrete Forderung auf dem Weg ist die Befreiung jedes Menschen auf der Welt aus den Zwängen von Hunger, Krankheit und fehlender Entfaltungsmöglichkeit zu nennen. Daher ist eine solidarische weltweite Grundsicherung umzusetzen. Diese beinhaltet den Zugang zu Nahrungsmitteln, Trinkwasser, Wohnraum, Gesundheitsfürsorge, Bildungseinrichtungen und regionaler Mobilität als Gemeingüter für jeden Menschen. Sie werden durch die Gründung lokaler und regionaler, profitfreier Kooperativen ermöglicht, wie bereits weltweite Beispiele zeigen. Eine solche kann auch die Kirchengemeinde vor Ort sein.

Den Illusionen der kapitalistischen Ökonomie wird damit eine konkrete Alternative entgegengestellt. Diese dezentral verwaltete solidarische Ökonomie kann neben der Ernährungssouveränität auch die Energiesouveränität durch erneuerbare und nachhaltige Energien erreichen. Vor allem im Hinblick auf die CO_2-Reduzierung auf zwei Tonnen pro Person pro Jahr und dem 2-Grad-Ziel sind Energiesuffizienz (verantwortungsvoller Verbrauch) und Energiesubsistenz (Selbsterzeugung) wichtig. Daher ist auch eine industrielle Abrüstung vonnöten.

Wir lehnen die aktuell diskutierten transatlantischen Freihandels- und Investitionsabkommen TTIP (EU-USA) und CETA (EU-Kanada) gerade auch vor diesem Hintergrund ab. Sie müssen durch einen breiten und starken zivilgesellschaftlichen Protest und Lobbyarbeit verhindert werden, da sie all die erreichten und noch angestrebten Standards einer Wirtschaft im Dienst des Lebens aushebeln würden. Wir unterstützen daher die zivilgesellschaftlichen Kampagnen, u. a. des Bündnisses „Unfairhandelbar“, die dazu aufrufen, die Europawahl zur Entscheidung gegen das TTIP und CETA zu nutzen. Wir brauchen Strukturen, die faires Handeln wirklich ermöglichen und die sich an ökologischen, sozialen und friedensfördernden Bedingungen messen lassen müssen.

Wir regen an, dass das Ökumenische Netz in Deutschland einlädt zu einer Strategiekonferenz mit den Gewerkschaften, sozialen Bewegungen und allen Initiativen, die sich für die große Transformation der Gesellschaft einsetzen.

Entschieden widersprechen wir dem militärischen Engagement der Bundesrepublik Deutschland und aller anderen Länder. Aus dem Teilnehmerkreis der Ökumenischen Versammlung wurde eine Idee einer Arbeitsgruppe eingebracht, die sich aus Fachleuten der zivilen Konfliktbearbeitung, des Entwicklungsdienstes, von Organisationen der alternativen Ökonomie und Ökologie und der Friedensbewegung zusammensetzen soll. Aufgabe wäre ein Konzept für den Militärausstieg ? Friedenssicherung und Schutzverantwortung ohne Militär ? zu erarbeiten. Dieses wird zur öffentlichen Diskussion gestellt. Die Ächtung der Drohung und Anwendung von militärischer Gewalt in Konflikten ist die Voraussetzung, dass internationale völkerrechtliche Vereinbarungen zum Schutz des Weltklimas und einer fairen Weltwirtschaft endlich zu Stande kommen. Zudem ist es notwendig für die überfällige Beendigung der skandalösen Rüstungsforschung, -produktion und -export.

Die technologische Entwicklung hat einen Stand erreicht, der die umfassende Überwachung ermöglicht. Durch die Enthüllungen bezüglich NSA und anderer Geheimdienste ist bekannt, dass diese Möglichkeiten auch genutzt werden. Wir lehnen jegliche Art der Überwachung ab und fordern den Schutz der Privatsphäre.

Die universale Achtung der Menschenrechte lässt keinen Raum für ihre Einschränkung oder Nichtbeachtung. Menschenrechtsverletzungen müssen benannt, zur Anklage gebracht und bestraft werden, von wem und an wem auch immer sie begangen werden.

Fraglos ist es für das Überleben der Menschheit elementar, dass wir unseren Kindern und Enkeln ermöglichen, dass sie das, was sie beim Eintritt in diese Welt mitbringen, weiter entfalten können: ihr urwüchsiges Vertrauen, ihre Neugierde auf die Welt, ihre Freude und Kreativität. Der Wandel von Lebenseinstellungen in unserer Kultur, zu der auch das Bildungswesen gehört, vollzieht sich durch die Begegnung auf Augenhöhe, der Gleichwertigkeit der Meinungen und gegenseitiger Wertschätzung. Damit wird den Kindern der Raum geöffnet, Vielfalt stärker als Chance begreifen zu können. So können sie in achtsamem, vertrauens- und liebevollem Umgang miteinander zu Konsenslösungen kommen. Das ist die kulturelle Voraussetzung für friedlichen, Kriege ausschließenden, Umgang miteinander. So leben wir unsere Allverbundenheit in heilsamer Weise. Wir haben uns auf diesen Weg begeben und bitten dabei um die Unterstützung aller gesellschaftlichen Kräfte, die sich für das Überleben der Menschheit engagieren und bieten allen diesen Kräften unsere Unterstützung an.

Was kann die/der Einzelne tun?

Die Frage des „Genug" ist eine sehr persönlich zu beantwortende Frage. Deswegen haben Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Versammlung eine konkrete Selbstverpflichtung verfasst.

Selbstverpflichtung:

Hiermit verpflichte ich mich, _____,

zu einem persönlichen Aufbruch. Ich will am sieben Jahre langen Pilgerweg der Ökumene zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung teilnehmen. Ich verpflichte mich daher:

- einen Lebensstil anzustreben, der ein „Gutes Zusammenleben" aller Menschen ermöglicht
- Gemeingüter wie Wasser, Land und Luft zu schützen
- mir Wissen anzueignen, dieses mit anderen zu teilen und dadurch Strukturzusammenhänge (wie z. B. der Schere zwischen Arm und Reich und ungleich verteilte Ressourcennutzung) zu erkennen und zu verändern
- zu einer Ökumene des Miteinanders aller Religionen und Weltanschauungen gegen Intoleranz und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit
- zu größerer Wertschätzung von allen Formen von Arbeit
- zu einer Willkommenskultur für Schutzsuchende und Flüchtlinge

- zu einer Überprüfung des eigenen Konsumverhaltens und zum Teilen eigener finanzieller Mittel
- zu einer Weitergabe der oben genannten ethischen Lebensmaximen in der eigenen Familie und im engsten Umfeld.

Allein schaffen wir das nicht. Wir brauchen einander und wir brauchen den göttlichen Beistand auf unserem Weg der Transformation.

Mit den Worten von Dorothee Sölle können wir beten:

Nicht du sollst meine probleme lösen
sondern ich deine gott der asylanten
nicht du sollst die hungrigen satt machen
sondern ich soll deine kinder behüten
vor dem terror der banken und militärs
nicht du sollst den flüchtlingen raum geben
sondern ich soll dich aufnehmen
schlecht versteckter gott der elenden

Du hast mich geträumt gott
wie ich den aufrechten gang übe
und niederknien lerne
schöner als ich jetzt bin
glücklicher als ich mich traue
freier als bei uns erlaubt

Hör nicht auf mich zu träumen gott
ich will nicht aufhören mich zu erinnern
dass ich dein baum bin
gepflanzt an den wasserbächen
des lebens

Dorothee Sölle, Ich dein baum, in: Den Rhythmus des Lebens spüren, Freiburg i.Br. 2001, 187.

Diese Ökumenische Versammlung erfordert eine Fortsetzung in drei bis vier Jahren zur Überprüfung der eingegangenen Verpflichtungen und Vorhaben.

Mainz, am 4. Mai 2014

Übergeben an den ÖRK zu Händen von Dr. Martin Robra

In memoriam Professor Dr. Johannes Brosseder (1937–2014)

Wie vielleicht kaum eine andere theologische Disziplin lebt die Ökumene von der Begegnung und dem Gespräch. Durch Begegnung und Gespräch entstehen Beziehungen, in denen die Sehnsucht nach ökumenischer Gemeinschaft geweckt und das Wissen um unseren Auftrag zur Einheit der Kirche Jesu Christi aktualisiert wird. Durch Begegnung und Gespräch wird zudem der ökumenische Gedanke weitergetragen.

Am 10. Juni 2014 verstarb Prof. Dr. Johannes Brosseder. Mit seinem Tod verliert die ökumenische Bewegung einen markanten und profilierten Gesprächspartner, der durch die Begegnung und den Dialog mit anderen einerseits seine eigene Theologie durchdachte und formulierte und andererseits in diesen Begegnungen andere prägte.

Als ökumenisch Forschender und Kollege war Johannes Brosseder in ein weites Netz von sehr unterschiedlichen ökumenischen Initiativen und Arbeitskreisen eingebunden, in denen er immer wieder wichtige Impulse für das ökumenische Gespräch setzte. So gehörte er z. B. im Jahre 1978 zu den Mitbegründern der Societas Oecumenica und prägte die inhaltliche Ausrichtung dieser Europäischen Gesellschaft für ökumenische Forschung über Jahrzehnte hinweg maßgeblich. Von 1996 bis 2000 wählte die Societas Oecumenica ihn zu ihrem Präsidenten. Auch die Gründung des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises im Jahre 1999 oder des Kölner Ökumenischen Studienkreises geht auf seine Initiative zurück. Darüber hinaus wirkte er von 1974 bis 1992 im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss der ACK mit. Des Weiteren wusste er sich der KirchenVolksBewegung eng verbunden. Um ein letztes Beispiel zu nennen: Im intensiven und ausdauernden Gespräch mit den anderen römisch-katholischen und lutherischen Mitgliedern der sogenannten Gruppe von Farfa Sabina entstand 2010 das Dokument „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt".

Als ökumenischer Lehrer in München, Bonn und Köln suchte Johannes Brosseder mit dem theologischen Nachwuchs das Gespräch auf Augenhöhe und wusste Studierende für die ökumenische Sache zu gewinnen, so wie er es selbst bei seinem Lehrer Heinrich Fries erfahren hatte. Ohne das Oberseminar zu ökumenischen Themen, zu dem Johannes Brosseder auch während seiner Kölner Zeit noch jedes Semester nach Bonn einlud, wäre der Autor dieser Zeilen wohl zum Doktoranden im Fach Altes Testament geworden und hätte sich nicht kurzfristig für eine ökumenische Promotion entschieden – als evangelischer Theologe bei einem römisch-katholischen Doktorvater. Ein Semester lang durfte ich während dieser Zeit auch miterleben, mit welcher Begeisterung und welchem Engagement Johannes Brosseder in einem völlig überfüllten Kölner Hörsaal Lehramtsstudierenden Grund-

kenntnisse des ökumenischen Miteinanders vermittelte. Für viele der angehenden Lehrerinnen und Lehrer aller Fachrichtungen war dies sicherlich eine unerwartete Erstbegegnung mit ökumenischen Themen, für Johannes Brosseder ein viel größerer (und gewiss auch herausfordernder) Hörerkreis als zuvor in Bonn. Schließlich darf nicht vergessen werden, dass Johannes Brosseder durch eine rege Vortragstätigkeit auch ein großes ökumenisch interessiertes Publikum jenseits der Universität erreichte, dabei in gut verständlicher Sprache für die theologischen Schätze der jeweils ande-ren Kirchen warb und seine Zuhörer zum konfessionellen Miteinander ermutigte.

Auch das theologische Werk Brosseders macht deutlich, dass für ihn die Wahrheit des Glaubens nur in der Begegnung und der Auseinandersetzung mit den anderen zur Sprache gebracht werden kann: Der Glaube entspringt dem Hören auf das Wort Gottes. „Dieses Hören geschieht aber nicht ohne den Zusammenhang mit dem Zuhören auf die Menschen, die *jetzt* mit uns in den Kirchen, in der Kirche Jesu Christi, konkret versammelt sind, und zwar weltweit.“[1] Es dürfe nicht übersehen werden, „dass der Dialog die lebendige Gemeinschaft ist; ohne Dialog ist eine Gemeinschaft tot. Der Dialog ist kein Mittel zum Zweck eines anderen, er ist vielmehr die *lebendige Gemeinschaft selbst. …* Hier müssten sich die Kirchen fragen, ob nicht die Prioritäten so gelassen werden müssten, wie sie es von der Sache her sind: an erster Stelle steht nun einmal das wirklich gelebte Leben; alles andere klärt sich in ihm im Dialog, Disput, Konsens, Streit, Wettstreit usw“.[2] Entsprechend suchte Johannes Brosseder immer wieder das Gespräch und die Auseinandersetzung mit Martin Luther. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche war er einer der leider viel zu wenigen profunden Kenner des Wittenberger Reformators und seiner Theologie. In zahlreichen seiner Veröffentlichungen hat er aufzuzeigen versucht, dass der reformatorische Rechtfertigungsglaube der römisch-katholischen Kirche nicht fremd sein muss, sondern vielmehr als kriteriologische Funktion für eine ökumenische Fundamentaltheologie fruchtbar gemacht werden kann. Zu seinem Verständnis des Theologietreibens gehörte darüber hinaus die Einsicht, dass verantwortete Theologie nur im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs möglich ist. Und schließlich stand Johannes Brosseder immer auch im kritischen Dialog mit seiner eigenen Kirche, für die er sich bisweilen als unbequemer Gesprächspartner erwies. Deutlich benannte er antiökumenische Tendenzen und Missstände in der römisch-katholischen Kirche, die in seinen Augen der wahren Katholizität seiner Kirche im Wege standen. Er sprach hier von dem „defectus catholicitatis der römisch-katholischen Kirche“, die der Erneuerung und Reform bedürfe. In der „Kölner Erklärung: Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität“ z. B. konnte er 1989 gemeinsam mit weiteren Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren gegen überzogen zentralistisch gesteuerte Bischofsernennungen unter Missachtung der Ortskirchen und gegen die Ausdehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf moralische Fragen das Wort erheben. Um seiner ökumenischen Überzeugung wil-

1 *Johannes Brosseder:* Reformatorischer Rechtfertigungsglaube und seine Kraft im ökumenischen Gespräch der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1999, 187.

2 Ebd., 332.

len scheute er auch nicht den Konflikt mit seiner Kirchenleitung, was 1987 zur Aufgabe seiner Lehrtätigkeit in Bonn und zur Umsiedlung an die Philosophische Fakultät in Köln führte. Deutlich blieb in diesen Auseinandersetzungen aber immer, dass er ausschließlich das kritische Wort um seiner eigenen Kirche willen und aus tiefer Liebe zu ihr erhob.

Johannes Brosseders ökumenische Theologie ist geprägt von der Gewissheit, dass Kirchengemeinschaft möglich sei. Dies war jederzeit in der Begegnung mit dem Verstorbenen zu spüren und dies zieht sich wie ein roter Faden durch sein theologisches Werk: Im Jahre 1993 hält er in einer Veröffentlichung zum 450. Jubiläum des Kölner Reformationsversuchs unter Erzbischof Hermann von Wied kurz und bündig fest: „Am Ende dieses Jahrtausends der Spaltungen sind die Kirchen gut beraten, einen mutigen Schritt aufeinander zuzugehen, der allein dem Anspruch des Glaubens entspricht: *Kirchengemeinschaft* zu beginnen – *jetzt*!“[3] Aus Anlass des Ökumenischen Kirchentages 2010 erscheint dann eine Schrift, die bereits im Titel dasselbe programmatische Schlagwort trägt: „Kirchengemeinschaft jetzt“.[4] Bezeichnenderweise hat Johannes Brosseder beide Projekte jeweils in Kooperation mit einem evangelischen Theologen (Hans-Georg Link und Joachim Track) verfasst, mit denen ihn eine langjährige Freundschaft und das kontinuierliche ökumenische Gespräch verband. Auch seinen letzten Vortrag im März 2014 schließt Johannes Brosseder mit der ökumenischen Grundüberzeugung, dass zur Kirchengemeinschaft bereits jetzt alles bereitsteht: „Wer die offiziellen und die vielen offiziösen ökumenischen Konsens- und Konvergenzdokumente sorgfältig studiert hat, wer die vielen theologischen Arbeiten zu ehemals als kirchentrennend eingestuften theologischen Sachfragen aufmerksam registriert hat, der kommt an der Feststellung nicht vorbei, dass die Brücken schon längst fertiggestellt sind. Man braucht nur über sie zu gehen, sie sind theologisch und kirchenpraktisch wirklich stabil, wie die schon gewachsene Gemeinschaft der Kirchen in der Ökumene seit dem Ende des Zweiten Vatikanums deutlich genug belegt. Wer allerdings vor den Brücken Nebelkerzen wirft, der kann gar nicht sehen, dass die Brücken schon stehen.“

Die ökumenischen Weggefährten von Johannes Brosseder sind ihm dankbar für die Brücken zur Kirchengemeinschaft hin, an denen er mitgebaut hat und deren Tragfähigkeit er im Gespräch und Begegnung mit Vertretern der anderen und der eigenen Konfession immer wieder überprüft und bezeugt hat.

Oliver Schuegraf

(Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf ist im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche[VELKD] für Ökumenische Grundsatzfragen und Catholica

3 *Johannes Brosseder/Hans-Georg Link:* Gemeinschaft der Kirchen, Traum oder Wirklichkeit? Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993, 15.

4 *Johannes Brosseder/Joachim Track:* Kirchengemeinschaft Jetzt. Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft, Neukirchen-Vluyn 2010.

5 Ökumene baut Brücken. Ökumene auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017, hg. von der KirchenVolks-Bewegung Wir sind Kirche, 2014, 30.

Gestern – heute – morgen

Die Feiern zu *600 Jahre Konstanzer Konzil* wurden am 27. April mit einem ökumenischen Festgottesdienst im Konstanzer Münster, dem Originalschauplatz des Kirchentreffens von 1414 bis 1416, eröffnet. Baden-Württemberg, Konstanz und die beiden großen Kirchen wollen bis 2018 – entsprechend der Sitzungsdauer des Konzils – mit Ausstellungen, Konzerten, Theateraufführungen, Gottesdiensten und wissenschaftlichen Tagungen an das Kirchentreffen vor 600 Jahren erinnern.

Zur bundesweiten *„Woche für das Leben"* (3. bis 10. Mai) unter dem Leitgedanken *„Herr, Dir in die Hände"* (nach einem Gedicht von Eduard Mörike) haben die beiden großen Kirchen ihre strikte Ablehnung der aktiven Sterbehilfe unterstrichen. Das Leitwort soll auf die Grenzen aller technischen und medizinischen Entwicklungen hinweisen. Das Leben sei ein Geschenk, das von seinem Beginn bis an das Ende heilig ist. Die Aktionswoche soll das Bewusstsein für den Wert und die Würde des Lebens schärfen.

Evangelikale Christen aus aller Welt feierten vom 9. bis 12. Mai in St. Légier im Schweizer Kanton Waadt den *40. Jahrestag der „Lausanner Erklärung".* Das Dokument aus dem Jahr 1974 thematisiert das Verhältnis von evangelischen Christen zur Bibel, ihre Verantwortung in der Gesellschaft sowie ihr missionarisches Engagement.

Der bundesweit erste *„Tag des christlich-islamischen Dialogs"* fand am 10. Mai in Krefeld statt. Dabei stellten Initiativen aus ganz Nordrhein-Westfalen ihre interreligiösen Projekte vor. Ziel war der direkte Austausch und der Abbau von Vorurteilen. Veranstalter war die Christlich-Islamische Gesellschaft in Kooperation mit den fünf katholischen Bistümern in Nordrhein-Westfalen, der rheinischen und westfälischen Landeskirche sowie muslimischen Verbänden und Gemeinschaften. Die Schirmherrschaft hat NRW-Ministerpräsidentin Hannelore Kraft (SPD) übernommen. Zum Auftakt pflanzten Muslime und Christen einen „Wald des christlich-islamischen Dialogs". Auf dem Programm standen 60 Veranstaltungen, darunter Podiumsdiskussionen, Workshops, Koran-Bibel-Meditationen, ein multireligiöses Gebet und eine Show zum Abschluss. Eine „Reise des Dialogs" führt zu vier Krefelder Moscheen und drei Kirchen.

Das *Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel,* besuchte vom 10. bis 19. Mai Deutschland. Ein Schwerpunkt des Deutschlandbesuchs bildeten ökumenische Begegnungen. Seit seinem Amtsantritt 1991 ist die Öku-

mene für Bartholomaios I. ein zentrales Anliegen. Auf dem Programm standen Begegnungen mit der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn und mit der EKD in Berlin; zudem hielt der Patriarch im Berliner Dom einen öffentlichen Vortrag zum Thema *„Nachhaltigkeit und Lob des Schöpfers – Plädoyer für eine ökologische Ethik aus orthodoxer Sicht“.* Auch in Frankfurt gab es Treffen mit evangelischen Kirchenoberen und in München mit Kardinal Reinhard Marx. In München sprach er bei einem Symposium zum Thema „Nachhaltig leben“.

Mit einem ökumenischen Gottesdienst ging der *99. Deutsche Katholikentag (*29. Mai bis 1. Juni), der unter dem Leitwort stand *„Mit Christus Brücken bauen“*, am 1. Juni zu Ende. Im Stadion an der Universität kamen rund 20.000 Menschen zusammen. Der Präsident des ZdK, Alois Glück, nannte die Veranstaltung eine „starke Ermutigung“. Die Tage hätten die „integrierende Kraft der Katholikentage für unsere Kirche“ unter Beweis gestellt.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Hamburg* feierte am 4. Juni ihr 50-jähriges Bestehen mit einem ökumenischen Gottesdienst in der Hauptkirche St. Petri. Der ACK Hamburg gehören 33 Kirchen verschiedener Konfessionen und Traditionen an, darunter auch orientalische und internationale Pfingstkirchen.

Der *zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* fand am 6. Juni in Wies-baden statt und stand unter dem biblischen Motto *„Ist denn Christus zerteilt?“* Die Texte stammen in diesem Jahr aus Kanada. Der Gottesdienst bildete auch den Höhepunkt des Festes „Geist-Reich“, mit dem die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Wiesbaden* auf ihr 30-jähriges Bestehen zurückblickte. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, der Speyrer Bischof Karl-Heinz Wiesemann, hielt die Predigt.

Für das Jahr 2017 ist eine *gemeinsame Erklärung von Katholiken und Protestanten geplant.* Bereits 2013 erschien ein Dokument zum Thema: „From Conflict to Communion. Lutheran Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017 (Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Gedenken der Reformation 2017)“, aus dem die Annäherung beider Konfessionen klar hervorgeht. Das Dokument hebt sich damit deutlich von Äußerungen in den vergangenen Jahrhunderten ab und bildet die Basis für den weiteren gemeinsamen Dialog. Für 2014 ist außerdem die Veröffentlichung ergänzender Texte und eines ökumenischen Gebets vorgesehen, Ergebnis der Zusammenarbeit des International Lutheran Council und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz planen für Herbst 2016 eine *ökumenische Pilgerreise ins Heilige Land.* Man wolle gemeinsam an den Ursprungsorten des christlichen Glaubens beten. Angeregt hatte die Pilgerreise ins Heilige Land als ökumenisches Signal zum Reformationsjubiläum im vergangenen Jahr der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Robert Zollitsch.

Die beiden großen Kirchen in Deutschland haben ein *interaktives Internetportal* zu Fragen der Ökumene gestartet. Das Projekt steht unter dem Motto „2017 gemeinsam unterwegs" und beschäftigt sich u. a. mit dem Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft", das 2013 vom Lutherischen Weltbund (LWB) und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen herausgegeben wurde. Ziel des Internetauftritts (www.2017gemeinsam.de) ist es, das ökumenische Dokument in Deutschland bekannt zu machen und eine Diskussionsplattform bereitzustellen. Der Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch- Lutherischen Kirche Deutschlands, Landesbischof Karl-Hinrich Manzke, und der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Gerhard Feige, nannten das Internetportal eine Chance zum weit gefächerten Dialog und ein Teilstück auf dem Weg zum Luther-Reformationsjahr 2017. Das Portal bietet die Möglichkeit, den ökumenischen Dialogtext Absatz für Absatz zu kommentieren, zudem sollen wöchentliche Kurzbeiträge von je zwei bekannten Personen aus Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche zu weiteren Beiträgen anregen. Projektträger sind das Deutsche Nationalkomitee des LWB und das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn.

„Du musst Dein Ändern leben." Chocolat – eine filmische Verwandlung, Wochenende für konfessionsverbindende Paare und Familien und ökumenisch Interessierte vom 10. bis 12. Oktober im Diakonischen Institut, Dornstadt. Anmeldungen werden an das Bildungswerk der Evang.-methodistischen Kirche unter bildungswerk @emk.de erbeten.

Seit über 30 Jahren wird die *Ökumenische FriedensDekade* an den zehn Tagen vor dem Buß- und Bettag durchgeführt, in diesem Jahr vom 9. bis 19. November. In mehreren tausend Gottesdiensten, Friedensgebeten und Informationsveranstaltungen wird das Motto *„Bereit zum Widerstehen"* im Zentrum der diesjährigen Aktivitäten stehen. Materialien können unter www.friedensdekade.de bestellt werden.

Von Personen

Ricard Blázquez Pérez, Erzbischof von Valladolid, wurde von der Spanischen Bischofskonferenz bei ihrer Vollversammlung vom 11. bis 14. März in Madrid zu ihrem neuen Vorsitzenden gewählt. Er löst den Erzbischof von Madrid, Kardinal *Antonio Maria Rouco Varela*, ab, der nach zwei Dreijahresperioden nicht mehr zum Vorsitzenden gewählt werden konnte. Zu seinem Stellvertreter im Amt des Vorsitzenden wählten die Bischöfe den Erzbischof von Valencia, *Carlos Osoro Sierra.*

Johannes Stockmeier, Präsident des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung (EWDE), wurde in den Ruhestand verabschiedet. In seine Amtszeit fiel die Fusion des vormals selbstständigen Diakonischen Werkes der EKD mit Brot für die Welt und dem Evangelischen Entwicklungsdienst zum Evangelischen Werk für Diakonie und Entwicklung (EWDE). In den letzten Jahren seines Dienstes war der Diakonie-Präsident zugleich Vorstandsvorsitzender des neuen EWDE.

Ryszard Bogusz, Breslauer Regionalbischof, ist neuer stellvertretender leitender Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche Polens. Die Synode der mit rund 70.000 Mitgliedern größten protestantischen Kirche des Landes wählte ihn am 26. April in Warschau zum Nachfolger des am 30. Januar im Alter von 59 Jahren verstorbenen *Tadeusz Szurman.* Bogusz leitet seit mehreren Jahren die niederschlesische Sektion des Polnischen Ökumenischen Rates.

Daniel Botmann ist zum Geschäftsführer des Zentralrats der Juden in Deutschland gewählt worden. Er trat die Nachfolge von *Stephan Kramer,* der das Amt des Generalsekretärs nach 15 Jahren Mitte Januar abgegeben hatte, Mitte Mai an.

Jochen Cornelius-Bundschuh wurde am 1. Juni mit einem Festgottesdienst in sein Amt als neuer Badischer Landesbischof eingeführt. Er ist Nachfolger von *Ulrich Fischer,* der nach 16 Jahren als Landesbischof in den Ruhestand verabschiedet wurde.

Unmittelbar vor den Präsidentenwahlen in Syrien am 3. Juni ist das Ende März gewählte Oberhaupt der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien, Patriarch *Ignatius Afrem II.,* am Thomas-Tor (Bab Touma) der Altstadt von Damaskus in sein Amt eingeführt worden. Die Tatsache, dass er trotz des Bürgerkriegs aus dem Libanon an seinen traditionellen Patriarchensitz zurückkehrt, wird in nahöstlichen Kirchenkreisen als Zeichen der Entschlossenheit gewertet, seine Kirche allen Nöten zum Trotz in ihrer angestammten Heimat zu erhalten.

Christopher Ferguson, Pfarrer der Vereinigten Kirche Kanadas (United Church of Canada), ist zum neuen Generalsekretär der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK) gewählt worden. Er wird Nachfolger des Ghanaers *Setri Nyomi,* der das Amt seit 2010 ausübte und zuvor schon von 2000 bis 2010 Generalsekretär des Reformierten Weltbunds war. Ferguson war in den vergangenen Jahren im Nahen Osten, in Lateinamerika und bei den Vereinten Nationen in New York tätig. Seit 2011 koordinierte er in Bogotá ein internationales ökumenisches Programm zur Betreuung von Gewaltopfern in Kolumbien. Seinen neuen Dienst in Hannover tritt er zum 1. August an.

Theophil Gaus OSB ist neuer Direktor des 1811 eingerichteten Missionsmuseums der Benediktinerabtei St. Ottilien. Er hat die Nachfolge von *Arnold Walloschek* OSB angetreten.

Christoph Rösel, Alttestamentler an der privaten Evangelischen Hochschule Tabor in Marburg, ist neuer Generalsekretär der evangelischen Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart. Neuer verlegerischer Leiter der Bibelgesellschaft ist *Reiner Hellwig.*

Margaret Scotford Archer, britische Soziologin und Leiterin des Zentrums für soziale Ontologie an der École Polytechnique Federal in Lausanne/Schweiz, ist von Papst Franziskus zur neuen Präsidentin der 1994 von Johannes Paul II. gegründeten Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften berufen worden. Sie folgt auf die US-amerikanische Harvard-Juristin *Mary Ann Glendon,* deren Amtszeit nach zehn Jahren ablief.

Daniel H. Freelander, Rabbiner und bisher Vizepräsident der Union für Reformjudentum in Nordamerika, wird neuer Präsident der Weltunion für Progressives Judentum (WUPJ) mit Sitz in Jerusalem. Seine Amtszeit als Nachfolger von Rabbiner *Stephen L. Fuchs* beginnt am 1. September.

Russell McDougall, US-amerikanischer Priester der Kongregation vom Heiligen Kreuz, wird neuer Rektor des ökumenischen Studienzentrums Tantur in Jerusalem. Zum 1. Juli trat er die Nachfolge von *Timothy Scott Low* an. Nach seiner Priesterweihe wirkte er rund 15 Jahre lang als Seelsorger und Dozent in Kenia und Uganda. Das 1972 eröffnete ökumenische Zentrum zwischen Jerusalem und Bethlehem entstand aus dem historischen Zusammentreffen zwischen Papst Paul VI. und dem orthodoxen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem (1964) und versteht sich als Studienzentrum und Begegnungsstätte im Dienst einer tieferen Einheit der Christen. Tantur pflegt enge Kontakte mit der Notre-Dame-Universität. Mehr als 5.000 christliche, jüdische und islamische Wissenschaftler ? vor allem aus dem englischen Sprachgebiet ? haben das Zentrum seit seiner Gründung genutzt.

Christine Keim, seit 2005 Pfarrerin an der Gedächtniskirche in Stuttgart, wurde von der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zur Referentin für Ökumenische Zusammenarbeit und Mission im Amt der VELKD berufen. In dieser Funktion ist sie für die ökumenischen Kontakte nach Afrika, Asien und in den Pazifik sowie für den Themenbereich Kirche und Islam zuständig. Zu ihren Aufgaben gehört die Geschäftsführung des Programmausschusses des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB). Christine Keim wird ihr Amt voraussichtlich zum Oktober dieses Jahres antreten.

Reynaldo B. Getaoado MSP, bisher im Bistum Bougainville/Papua Neuguinea tätiger philippinischer Missionspriester, wird neuer Leiter der rund 110 Katholiken der Mission „Sui Iuris" Funafuti auf der Pazifik-Insel Tuvalu. Sein Vorgänger, der aus Maoku/China stammende *John Ika-taere Rarikin* MSC, seit Anfang 2011 im Amt, ist am 8. Februar verstorben.

Msgr. *Antoine Herouard,* Pariser Diözesanpriester und zuletzt Generalsekretär der Französischen Bischofskonferenz (2007?2013), ist von der Römischen Kleruskongregation für fünf Jahre zum Rektor des 1853 gegründeten Päpstlichen Französischen Seminars in Rom berufen worden. Er folgt auf *P. Sylvain Bataille*. Zu den bisher rund 4.800 Absolventen des Seminars zählen etwa der vatikanische „Außenminister", Erzbischof *Dominique Mamberti,* sowie die Kurienkardinäle *Roger Etchegaray* und *Jean-Louis Tauran.* Weitere Geistliche, die die Einrichtung besucht haben, sind der 1995 als Bischof von Evreux abgesetzte *Jacques Gaillot,* der Gründer der traditionalistischen Pius-Bruderschaft, Erzbischof M*arcel Lefebvre* (1905?1991), oder auch der heutige Ökumenische Patriarch *Bartholomaios I.* von Konstantinopel.

Gothart Magaard, seit 2009 bereits mit den bischöflichen Aufgaben im Sprengel Schleswig und Holstein betraut und ständiger bischöflicher Vertreter, ist von der Landessynode der Nordkirche zum neuen Bischof von Schleswig gewählt worden. Er folgt auf Bischof *Gerhard Ulrich,* der 2013 zum ersten Landesbischof der 2012 gegründeten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland gewählt wurde. Zudem vertritt er die Interessen der Nordkirche bei der Landesregierung in Kiel.

Achim Detmer, Rektor des Kirchlichen Fernunterrichts der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, wird ab 1. Januar 2015 sowohl neuer Generalsekretär des Reformierten Bundes der EKD als auch des Vereins Reformierter Bund. Er tritt die Nachfolge von Pfarrer *Jörg Schmidt* an.

Es vollendeten das 70. Lebensjahr:

Johannes Reiter, Mainzer Moraltheologe (1984?2009) und Bioethik-Experte, u. a. Mitglied der Enquetekommission des Deutschen Bundestags zur Gentechnik und Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied der Internationalen Theologenkommission, am 22. April;

das 85. Lebensjahr:

Martin Kruse, früherer Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (1977?1994) und langjähriger Ratsvorsitzender (1985?1991) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 21. April.

Verstorben sind:

Rudolf Weckerling, Mitglied der Bekennenden Kirche, Austauschstudent beim Richmond Methodist College in London, wo er Dietrich Bonhoeffer und Bischof George Bell begegnete, dessen erste Predigt nach der Stuttgarter Schulderklärung er in der Berliner Marienkirche dolmetschte (23.10.1945); im Mittelpunkt seines weit gespannten ökumenischen Engagements stand die Versöhnung mit Israel und den osteuropäischen Ländern, im Alter von 102 Jahren, am 31. Januar;

Irene Fernandez, malaysische Christin sowie Menschen- und Frauenrechtlerin, Präsidentin der nationalen Sektion der Jungen Christlichen Arbeiterbewegung (YCW) von 1972 bis 1975, im Alter von 68 Jahren, am 1. April;

Klaus Reinhardt, Freiburger Diözesanpriester und emeritierter Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier (1969?2003); ab 1993 Kodirektor und von 2000 bis 2007 Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung der Universität Trier, im Alter von 78 Jahren, am 8. April;

Reinhard Höppner, früherer Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt (1990–2002), Präses der Synode der evangelischen Kirchenprovinz Sachsen (1980–1994), von 2001 bis 2007 Mitglied des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Köln 2007, im Alter von 65 Jahren, am 9. Juni;

Johannes Brosseder, Professor für Systematische Theologie an der Universität zu Köln, früherer Präsident der Europäischen Gesellschaft für ökumenische Forschung Societas Oecumenica, Unterzeichner des Memorandums „Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“, im Alter von 76 Jahren, am 10. Juni (s. Nachruf i. d. H., S. 427 ff).

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Karl Kardinal Lehmann, Einheit in Vielfalt leben. Warum sich Ungeduld lohnt – 50 Jahre Ökumenismus-Dekret, KNA-ÖKI 23?24/14, Dokumentation I?XV;

Bernd Jochen Hilberath, Ökumene hat noch Zukunft. Über die Rollen von Kirchenleitung, Theologie und kirchlicher Basis, HerKorr 5/14, 235?239;

Gunther Wenz, Evangelische Katholizität. Ökumenische Implikationen reformatorischer Ekklesiologie, UnSa 2/14, 98–109;

Esther R. Suter, Hoffen auf den Aufbruch. Ökumenische Versammlung fordert „Leben statt Zerstörung", KNA-ÖKI 19/14, 7?8.

II. 2017 – 500 Jahre Reformation

Ute Gause, Dekonstruktion der Reformation?, EvTheol 2/14, 87?95;

Lucian Hölscher, Spurensuche? Die Reformation im Blick der Lutherdekade, ebd., 96?112;

Johannes Schilling, Auf den Spuren der Reformation. Anmerkungen zu Lucian Hölschers „Spurensuche"?, ebd., 112?117;

Bernd Oberdorfer, Reformation und politisch-gesellschaftliche Emanzipation, ebd., 118?126;

John Witte, Jr., The Freedom of a Christian: Martin Luther's Reformation of Law and Liberty, ebd., 127?135;

Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2014.

Norbert Zonker, „Von den Konflikten wegkommen". Können Katholiken 2017 das Reformationsjubiläum mitfeiern?, KNA-ÖKI 23?24/14, 3?4;

Peter Hünermann, Geschichtliches Denken und Reform der Kirche, cristanesimo nella storia, 3/2013, 741?754.

III. Aus der Orthodoxie

Catherine Mayeur-Jaouen, L'Église copte à la lumière de la Révolution égyptienne de 2011, Istina 1/14, 5?20;

Pantélis Kalaitzïdis, Raisons des mouvements anti-oecuméniques dans l'Orthodoxie, ebd., 43?70;

Patriarch Bartholomaios I., Theologie und Erfahrung. Die Orthodoxie unterscheidet zwei unterschiedliche Arten der Empirie, KNA-ÖKI 21/14, Dokumentation I?VIII.

IV. Zweites Vatikanisches Konzil

Bernd Jochen Hilberath, „Löscht den Geist nicht aus!" Beobachtungen zur Rezeption von Lu-

men gentium in der römisch-katholischen Kirche, UnSa 2/14, 86–97;

Margarethe Hopf, Dialog unterwegs – Stimmen evangelischer Beobachter zur dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964), ebd., 110–119;

Ignatios von Dimitriados und Almirou, 50 Jahre seit der Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils – Überlegungen eines orthodoxen Bischofs, ebd., 120–128;

Maria Brun, Die Auswirkungen des 2. Vatikanischen Konzils für die orthodoxe Kirche, ebd., 129–143;

John Gibaut, Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und das 2. Vatikanische Konzil – Perspektiven aus den Kommissionssitzungen 1959 bis 1968, ebd., 144–154;

Massimo Faggioli, Council Vatican II: Bibliographical Survey 2010–2013, cristanesimo nella storia, 3/2013, 927–955.

V. Christlich-islamischer Dialog

Stefan Orth, Zwischenziel erreicht. Wo steht der Dialog zwischen christlichen und muslimischen Theologen?, HerKorr 5/14, 245–250;

Joachim Valentin, Scharia oder Liebesethik? Die Begründung ethischen Verhaltens in Islam und Christentum, ebd. 6/14, 295–299;

Wolfgang Schonecke, Hat Toleranz noch eine Chance? Bedrohungen des christlich-islamischen Dialogs in Afrika, ebd., 319–323.

VI. Dokumentationen

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bietet zum *Gedenken an den Ersten Weltkrieg,* der vor 100 Jahren begann, eine Reihe von Online-Materialien an. Darunter sind eine Predigt, liturgische Bausteine für einen Gottesdienst oder eine Andacht sowie Hinweise zum Umgang mit Gefallenendenkmälern. Auch Bild- und Tonmaterial, ein Ankündigungsplakat für Gedenkfeiern und Literaturhinweise sind vorhanden. In der Sammlung werden zudem Fragen zur Rolle der Kirchen im Ersten Weltkrieg beantwortet.

Die Bibel als Schatz neu entdecken, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), enthält in Teil I Antworten der Mitgliedskirchen der ACK auf die Frage, wie sie die Bibel lesen und verstehen, welche Bedeutung die Bibel bei ihnen im Gottesdienst und Gemeindeleben sowie in der persönlichen Frömmigkeit hat; Teil II widmet sich der Perspektive von Frauen; in Teil III finden sich praktische Vorschläge für das gemeinsame Bibelstudium und ein Modell für einen ökumenischen Pilgerweg, 132 Seiten, zu bestellen zum Preis von 3,– EUR über http://shop.oekumene-ack.de.

Neue Bücher

ERSTER WELTKRIEG

Martin Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2013. 164 Seiten. Pb. EUR 24,90.

100 Jahre sind seit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs vergangen. Zahlreiche Publikationen sind aus diesem Anlass bereits erschienen, unter ihnen der hier zu besprechende Band von Martin Greschat, der eine Analyse der Haltung von Christen und Kirchen zu diesem Krieg und ihrer Folgen bietet. Der Autor will damit eine Lücke in der bisherigen Forschung schließen, denn es fehle „an Arbeiten, in denen staatenübergreifend die Rolle des Christentums behandelt wird" (13). Entsprechend schreitet das Buch Länder und Kontinente ab. Europa wird in zwei Kapiteln behandelt, es folgt ein Kapitel über Friedensbemühungen und die neutralen Staaten. Die Rolle der USA wird in einem eigenen Kapitel dargestellt. Die beiden letzten Kapitel sind der Situation in Asien und in Afrika gewidmet. Das Fazit, das Greschat aus seinen Analysen zieht, findet sich bereits im Vorwort: „Aus der Friedensbotschaft des Evangeliums und der universalen göttlichen Liebe wurde die Verkündigung eines brutalen nationalen Götzen" (13).

Wer 100 Jahre nach einem bestimmten Ereignis die Einstellung der Zeitgenossen dazu beschreiben möchte, ist auf schriftliche Quellen angewiesen. Entsprechend greift Greschat, um die Haltung „der Christenheit" zum Ersten Weltkrieg zu beschreiben, auf schriftliches Material zurück, d. h. in diesem Fall auf kirchliche Verlautbarungen, Predigten, Aufsätze und Briefwechsel. Dass diese überwiegend von Klerikern und Theologen stammen und nicht schon allein das ganze Bild ergeben, ist dem Autor bewusst. Er weist darauf hin, dass die kriegsverherrlichenden Reden der Theologen und Kirchenführer (entgegen derer Selbsteinschätzung) bei der Bevölkerung, v. a. der auf dem Land, wenig Wirkung zeigten (21 f). Erst recht offenbart sich eine große Kluft zwischen diesen Reden und dem, was die Soldaten an der Front bewegte und wie sie dachten, was v. a. in ihren Briefen in die Heimat dokumentiert ist.

Dennoch verdient die Kriegspropaganda der Repräsentanten der Kirchen eine genauere Analyse. Greschat arbeitet Argumentationsmuster heraus, die sich in allen kriegführenden Ländern fanden, unabhängig davon, auf welcher Seite sie standen: In jedem am Krieg beteiligten Land wurde die Auffassung propagiert – und von Kirchenvertretern unterstützt –, das eigene Land sei Opfer

der Aggression der Feinde, es befinde sich folglich in einem Verteidigungskrieg, der auch nach christlicher Überzeugung als gerechter Krieg einzustufen sei. Der Überzeugung von der eigenen Unschuld entsprach die Dämonisierung des Kriegsgegners. Man sah sich daher „in einem ‚heiligen Krieg', einem ‚Kreuzzug' gegen das Böse, das Niedrige und Gemeine beim Feind. Dabei scheute man auch nicht vor der Gleichsetzung des eigenen Volkes mit dem biblischen Volk Israel zurück" (20). An den Kapiteln über Großbritannien, Russland und Italien lässt sich gut ablesen, dass dieses Thema in den einzelnen Ländern gewissermaßen mit Variationen, die von der konfessionellen Landschaft und dem Verhältnis von Kirche(n) und Staat abhängig waren, durchgespielt wurde.

Als Weg zum Frieden ist unter der Voraussetzung solcher Denkmuster nur der Sieg über den Gegner denkbar. Dennoch gab es einzelne Bemühungen um Frieden, die Greschat in einem eigenen Kapitel vorstellt. Sie fanden allerdings kaum Gehör; selbst der katholische Episkopat war nicht bereit, auf die Friedensbemühungen des Papstes einzugehen.

In einem eigenen Kapitel wird die Rolle der USA beleuchtet, die in den Krieg offiziell erst spät eintraten. Auch hier findet Greschat das beschriebene Denkmuster – die USA sahen sich in einem Kreuzzug gegen den Teufel selbst (Deutschland) –, es war allerdings mit einem spezifisch amerikanischen, quasireligiösen Sendungsbewusstsein gekoppelt. Greschat geht in diesem Zusammenhang besonders darauf ein, welche Unterstützung die Politik des amerikanischen Präsidenten durch den CVJM und seinen Generalsekretär John Mott, eine tragende Gestalt der ökumenischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, erfuhr.

Die beiden letzten Kapitel des Buches führen in die Kolonialgebiete Afrikas und Asiens. Diese waren – wie die neutralen Länder – von den wirtschaftlichen Folgen des Kriegs betroffen. Zugleich wurden sie von ihren Kolonialherren in die Kriegshandlungen direkt hineingezogen, indem aus ihrer Bevölkerung (zum Teil mit Gewalt) Soldaten rekrutiert und an die Fronten in Europa geschickt wurden. Dass in Europa Christen gegen Christen kämpften, schadete der Glaubwürdigkeit der christlichen Mission in Afrika und Asien. Zum Teil führte es dazu, dass zwar nicht das Christentum, aber seine aus Europa importierte institutionelle Gestalt abgelehnt wurde und sich indigene christliche Gemeinschaften bildeten, die wiederum von den Kolonialmächten wie von den europäischen und amerikanischen Missionaren bekämpft wurden.

Greschat gibt auf 164 Seiten einen Überblick, den zu lesen sich lohnt. Er erinnert daran, dass es erst 100 Jahre her ist, seit Kirchenführer aller europäischen Staaten mit Hilfe einer Kreuzzugsrhetorik den Krieg gegen Nachbarländer rechtfertigten. Es ist einfach, dies im Rückblick und

nach Jahrzehnten des Friedens zu kritisieren (aus heutiger Sicht können die Zitate, die Greschat in Fülle bringt, nur beschämend genannt werden). Hilfreicher wird es sein, wenn sich heutige Christen von dem Versagen der Kirchen vor 100 Jahren zu einer gewissen Demut in den Auseinandersetzungen heutiger Zeit – z. B. um die gesellschaftliche Geltung der Kirchen und um das Verhältnis zu anderen Religionen – inspirieren lassen.

Elisabeth Dieckmann

Marcus G. Patka (Hg.), Weltuntergang. Jüdisches Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg. Styria-Verlag, Wien 2014. 255 Seiten. Kt. EUR 24,99.

Dies ist der Dokumentationsband zur Ausstellung „Weltuntergang. Jüdisches Leben und Sterben im Ersten Weltkrieg", die derzeit im Jüdischen Museum in Wien zu sehen ist (noch bis zum 14. September 2014). Die Idee dazu geht auf Danielle Spera, die Direktorin des Jüdischen Museums in Wien, zurück. Herausgeber des Buches ist Marcus Patka, Kurator an diesem Museum. Anlässlich des 100. Jahrestages des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs wird hier beleuchtet, was diese Katastrophe des 20. Jahrhunderts für das europäische Judentum bedeutet hat. Damit wird thematisches Neuland betreten, denn dieser Aspekt des Ersten Weltkriegs wurde bisher noch wenig erforscht. Zu groß ist der Schatten der noch viel größeren Katastrophe, die nur wenige Jahre später mit dem Zweiten Weltkrieg hereingebrochen ist und zur Vernichtung weiter Teile des Judentums in der Shoah geführt hat.

Doch nicht nur durch den Zweiten Weltkrieg, sondern bereits im Ersten Weltkrieg ist für das europäische Judentum eine Welt zusammengebrochen. Dies führt die Ausstellungsdokumentation unter dem Stichwort „Weltuntergang" facettenreich vor Augen. Für die europäische Kultur insgesamt gilt, dass der Erste Weltkrieg eine Zäsur darstellt, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann, denn viele der Säulen, auf denen die Gesellschaftsordnung für Jahrhunderte beruht hatte, brachen gleichzeitig zusammen: Monarchie und Kaiserreich, Kolonialismus und territoriale Abgrenzungen sowie das traditionelle Wertesystem. Hinzu kam, dass die Begeisterung für die moderne „industrielle" Form der Kriegsführung, die zu Beginn der Kampfhandlungen in bisher ungeahntem Ausmaß ausgebrochen war, schon nach kurzer Zeit der Ernüchterung, ja dem Entsetzen über das massenhafte Blutvergießen weichen musste. Was für die Bevölkerung der verschiedenen europäischen Staaten im Allgemeinen zutraf, das galt für die jüdischen Mitbürger unter ihnen im Besonderen. Denn gerade am Vorabend des Ersten Weltkriegs hatte die Bereitschaft zur Assimilation im europäischen Judentum ihren Höhepunkt erreicht und ging mit einer Überanpassung an das System ein-

her, die zu einem umso tieferen Sturz geführt hat.

Eindrücklich führen Ausstellung und Buch vor Augen, wie viele Juden sich freiwillig zum Militärdienst gemeldet haben, wie sie an vorderster Front kämpften und dabei zahlreiche Tapferkeitsmedaillen errangen – und wie wenig sie damit ihr Ziel erreicht haben, nämlich Anerkennung in der Gesellschaft zu finden. Im Gegenteil: Nach dem grandiosen Scheitern der Kriegspropaganda hat man einen Schuldigen gesucht, und der Antisemitismus erstarkte noch mehr. Nicht zuletzt dadurch wurde der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik der Boden bereitet.

Es sind jedoch nicht nur solche (in interessierten Kreisen bereits bekannten) Zusammenhänge, die hier aufgezeigt werden. Sondern das Buch hat den Anspruch, die Thematik in möglichst großer Breite zu bearbeiten und eine Vielzahl von Aspekten zur Sprache zu bringen. So bieten die drei Kapitel unter der Überschrift „Jüdische Soldaten", „Jerusalem" und „Nachkrieg" unter anderem Beiträge über „Krieg" in der jüdischen Religion; Aufstieg und Fall des Wiener Judentums; Die jüdischen Soldaten des Kaisers im Heiligen Land; Jüdische Frauen im Krieg; Aufbruch der Jugend: Wiener (jüdische) Jugendbewegungen vor dem Ersten Weltkrieg u. v. a. Anschließend werden noch einige Biographien exemplarisch vorgestellt, geordnet nach den Rubriken Soldaten; Politische Funktionäre; Autoren, Schauspieler, Künstler, Journalisten; Gelehrte und Friedensfreunde. Hier wird deutlich, dass dieser Ausstellungsband aus Österreich stammt, denn die Häufung der zahlreichen Titel in den Biographien erscheint für deutsche LeserInnen befremdlich; eher hätte man sich gewünscht, mehr Persönliches über die Betreffenden und über ihre Beweggründe zu erfahren.

Insgesamt erscheint die Darstellung recht kleinteilig – weniger wäre mehr gewesen. Es wirkt so, als sei die Ausstellung einem quantitativ orientierten museumspädagogischen Konzept verpflichtet, das heute eigentlich als überwunden gilt. Die LeserInnen und BesucherInnen werden mit einer Fülle von Detailinformationen konfrontiert, die sie kaum verarbeiten können. So gibt es in der Ausstellungsdokumentation zahlreiche Fotos, die in so kleinem Format abgedruckt sind, dass das Dargestellte nicht recht erkannt werden kann – und schwerlich in seiner Bedeutung erfasst wird. Ausgewählte großformatige Abbildungen, die mit aussagekräftigen Erläuterungen versehen sind, wären hilfreicher gewesen. Während an Bildmaterial eher zu viel geboten wird, fehlen zeitgenössische Quellen ganz – aus Sicht der Rezensentin ein gravierender Mangel an diesem Buch. Etwa ein Text aus dem Tagebuch eines jüdischen Soldaten oder ein Auszug aus seiner Feldpost, der Originalton zeitgenössischer Zeitungsartikel oder die Wiedergabe politischer Plakate – es

hätte viele Möglichkeiten gegeben, die behandelte Thematik anschaulich zu belegen, von denen hier leider kein Gebrauch gemacht wurde.

Dennoch ist dieses Buch durchaus lesenswert (und angesichts von Umfang und Ausstattung zu einem günstigen Preis erhältlich), und es kann dazu beitragen, die Diskussion über dieses bisher wenig beachtete Kapitel jüdischer Geschichte anzuregen.

Jutta Koslowski

ÜBER DIE SAKRAMENTALE STRUKTUR

R. David Nelson, The Interruptive Word. Eberhard Jüngel on the Sacramental Structure of God's Relation to the World. Verlag T&T Clark, London/New York 2013. 256 Seiten. Gb. $ 120,–.

Diese auf Anregung von John Webster entstandene Dissertation leistet ihren Lesern und Leserinnen einen doppelten Dienst: Sie bietet eine gute Einführung in einen wichtigen Aspekt der Theologie Jüngels und zeigt wichtige Gesichtspunkte für die ökumenische Diskussion über die Bedeutung des Sakramentalen allgemein und der Kirche als Sakrament im Besonderen auf. Die beiden ersten Teile der Arbeit handeln vom sakramentalen Charakter des Wortes Gottes (11?58) und von Jesus Christus als dem *einen* Sakrament Gottes für die Welt (59?115). Hier wird die grundlegende Bedeutung des Wortgeschehens als *Unterbrechung* herausgearbeitet. N. ist sehr bemüht, den Intentionen Jüngels gerecht zu werden, hat aber am Ende doch auch grundsätzliche Fragen. Er fragt vor allem, ob die generelle Charakterisierung des Wirkens des irdischen Jesus und des erhöhten Christus mit der Kategorie „Wortereignis", das die weltlichen Zusammenhänge heilsam unterbricht, nicht die biblischen Aussagen über die Menschwerdung Jesu Christi zu sehr abstrahiert und damit doketisch verkürzt (114 f).

Teil drei des Buches ist dem Problem der Sakramentalität der Kirche gewidmet (117?174), wobei es N. vor allem darum geht, die Tragfähigkeit der Ekklesiologie Jüngels für das weitere ökumenische Gespräch zu testen (118). Er untersucht zunächst die Behandlung der klassischen Attribute der Kirche, wobei er die ökumenische Relevanz des Ansatzes von Jüngel besonders bei dem Attribut der Einheit herausarbeitet, während er die typisch protestantische Verankerung der Apostolizität der Kirche im *sola scriptura* kritisch betrachtet, weil dadurch die Frage nach Kontinuität und Diachronizität im Sein der Kirche nicht wirklich beantwortet wird. Dazu stellt N. die Auffassung Jüngels von der Kirche als *signum sacramentalis,* eine Kennzeichnung der Kirche, die das Anliegen der katholischen Redeweise von der Kirche als Sakrament aufnimmt, aber sie in ihrem strikten Sinn gerade ablehnt. Für Jüngel "the church's sacramentality occurs in worship in word-events, in which the resurrected and ascen-

ded Christ draws intimately near to the church by interrupting the life continuities of those who gathered to receive his word" (166). N. schließt diesen Teil mit einer Reihe von kritischen Bemerkungen, die alle darauf zielen, dass die Konzentration auf das Wortereignis das Sein der Kirche zu punktuell beschreibt und die Notwendigkeit, auch das Sein der Kirche als ein Sein in der Zeit und durch die Zeit zu sehen, vernachlässigt.

In einem vierten Teil untersucht N. die Bedeutung der "Sacramental Celebrations of Baptism and the Lord's Supper" (175?237). Hier imponiert vor allem die Gründlichkeit mit der N. die Äußerungen Jüngels zu diesem Thema in ihrer Diachronizität verfolgt und dabei die Akzentverschiebungen, die sich im Laufe der theologischen Arbeit Jüngels ergeben haben, herausarbeitet. Besondere Aufmerksamkeit widmet er einer späten Schrift, die nur auf Spanisch erschienen ist (*El Ser Sacramental: En Perspectiva Evangélica,* 2007). Am Schluss fasst N. noch einmal seine Zustimmung und seine Einwände zu Jüngels Sakramentstheologie zusammen, die er vor allem durch eine begriffliche Undurchsichtigkeit (?conceptual opacity", 237) belastet sieht. Insgesamt legt N. eine sehr differenzierte Analyse der Theologie Jüngels vor. Seine Einwände müssten kritisch diskutiert werden; sie sind aber zweifellos für das ökumenische Gespräch relevant und verdienen deshalb Beachtung.

Walter Klaiber

REFORMATION

Volker Leppin, Die Reformation. (Geschichte Kompakt) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013. 136 Seiten. Pb. EUR 17,95.

„Interessierte, Lehrende und Lernende fragen […] nach verlässlicher Information, die komplexe und komplizierte Inhalte konzentriert, übersichtlich konzipiert und gut lesbar darstellt" (VII). Die Herausgeber der Reihe ‚Geschichte kompakt' haben an den Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin einen hohen Anspruch gestellt, zumal „Reformation" ein Thema ist, das Theologen und Historiker gleichermaßen interessiert und über das in der jüngeren Vergangenheit unglaublich viel Forschungsarbeit geleistet wurde.

Leppin nimmt die konzeptionellen Vorgaben ernst, indem er im Stil eines Lehrbuchs die neuesten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung pointiert herausstellt und anschaulich in die jeweiligen Kontexte einbettet. Im Vordergrund steht eine zusammenhängende Schilderung der Reformationsgeschichte, nebenbei erfährt die Leserschaft knapp zusammengefasst, welche Selbstverständlichkeiten in älteren Reformationsdarstellungen aus welchen Gründen zu revidieren sind: Der Tübinger Kirchenhistoriker widerspricht der gängigen These, die Welt des Spätmittelalters sei so dekadent gewesen, dass geradezu notwendig eine Reformbe-

wegung habe entstehen müssen. Ebenso lehnt er die häufig vertretene Ansicht ab, das Spätmittelalter sei von einer vorher nie gesehenen Steigerung der Frömmigkeit geprägt gewesen (1). Stattdessen malt Leppin mithilfe von drei Gegensatzpaaren (Zentralität und Dezentralität, Kleriker und Laien, innere und äußere Frömmigkeit) ein differenziertes Bild der mitteleuropäischen Welt um 1500 (1?8), in das er die Anfänge der Reformation einbettet (8?24).

Sehr gelungen sind gelegentliche aus der laufenden Darstellung herausgenommene knappe *Erläuterungen* zu nicht allgemein bekannten Schlüsselbegriffen (am Rand durch ein „E" markiert). So erfährt die Leserschaft, was unter „Renaissancepapsttum" zu verstehen ist (3), wie der Begriff „Sakramente" im Spätmittelalter gebraucht wurde (5) und welche Bedeutung „Flugschriften und Flugblätter" während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatten (29). Auch wissenschaftliche Kontroversen werden auf diese Weise erklärt: Kurz und prägnant zeichnet Leppin die „Debatte über Luthers reformatorische Entwicklung" nach (9), informiert über die neuesten Erkenntnisse zum „Thesenanschlag" (12) und erläutert, inwiefern das Thema „Frauen und Reformation" in der jüngeren Forschung immer stärker in den Blickpunkt des Interesses rückte (32).

Eine weitere sinnvolle Ergänzung stellen die grau unterlegten und am Rand mit „Q" markierten *Quellenzitate* dar. Von der Gesamtkonzeption des Buches her ist es schlüssig, dass sie überwiegend den sprachlichen Gepflogenheiten der heutigen Zeit angeglichen wurden. Es geht ja schließlich nicht um ein intensives Quellenstudium, sondern um eine zügige Aneignung von grundlegenden Informationen zur Reformationsgeschichte. Insofern überrascht es, dass einige wenige Zitate nicht übersetzt wurden: Wer einen Auszug aus der wichtigen Lutherschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" lesen möchte, muss sich durch die mittelhochdeutsche Sprache der Weimarer Ausgabe quälen. Hier hätte sich zumindest ein Teil der Leserschaft über mehr Freiheit in der Textgestaltung gefreut, da als Zielpublikum nicht allein Studierende der Theologie oder Geschichte, sondern auch interessierte Laien vorgesehen sind.

Positiv hervorzuheben ist, dass Leppin in seiner Darstellung um eine inhaltliche Weite bemüht ist. Durch zusammenfassende Beobachtungen, wie beispielsweise in Städten die Reformation eingeführt wurde (34?44), kommen nicht allein die bekannten Zentren Wittenberg und Zürich in den Blick, sondern auch Orte wie Nürnberg, Straßburg, Schwäbisch Hall und Konstanz. Ein eigenes Kapitel ist zudem der europäischen Ausdehnung der Reformation gewidmet (78?95). Auf diese Weise gelingt es dem Tübinger Kirchenhistoriker, die Zentralstellung Luthers und Zwinglis in protestanti-

schen Reformationsdarstellungen entsprechend dem neuesten Forschungsstand zumindest ein Stück weit zu relativieren. Er stellt in Rechnung, dass die „Reformatoren der zweiten Reihe“ eigenständige Denker waren, die maßgeblichen Anteil am Erfolg der reformatorischen Idee hatten. Lediglich in seiner Beschreibung von Calvins Durchführung der Reformation in Genf bleibt die Darstellung zu eng. Hier geht der Lutheraner Leppin zu sehr von der Sicht der Gegner Calvins aus, indem er die Kirchenzucht als zentrales Moment reformierten Selbstverständnisses allzu sehr in den Mittelpunkt rückt (84?89).

Leppins Buch eignet sich für eine interessierte Leserschaft, die mehr erwartet als spannende Anekdoten aus einer längst vergangenen Zeit. Auf wenigen Seiten werden in beeindruckender Präzision und auf gut verständliche Weise die wichtigsten Ereignisse der Reformationsgeschichte unter Berücksichtigung der neuesten Forschungsergebnisse referiert. Eine kommentierte Bibliographie (126? 130) werden all diejenigen zu schätzen wissen, die im Rahmen ihres Studiums tiefer in die Materie einsteigen müssen.

Tobias Sarx

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Elisabeth Dieckmann, Clauß Peter Sajak (Hg.), Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen. Lit Verlag, Berlin 2014. 208 Seiten. Br. EUR 24,90.

In religionspädagogisch-soziologischer Perspektive wird in dem vorliegenden Buch das interreligiöse Projekt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), des Zentralrates der Juden in Deutschland (ZJD), des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD) und der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) „Weißt du, wer ich bin?“ ausgewertet und kritisch hinterfragt.

In ihrer Einleitung (7–29) schildert die Geschäftsführerin der ACK in Deutschland, Elisabeth Dieckmann, die Vorgeschichte der Initiative (10–18), deren Anliegen des interreligiösen Dialogs von der ACK in besonderer Weise getragen wird mit dem Ziel, den zunehmenden Herausforderungen von Migration begegnen zu können. Zunächst war das Projekt auf drei Jahre angelegt, wurde jedoch 2008 um die gleiche Zeitspanne verlängert. Detailliert werden die Vorbesprechungen und durchaus kontroversen Diskussionen im Vorfeld geschildert. Ein besonderes Anliegen ist die Beteiligung möglichst vieler Vertreter der Religionen in der Projektstruktur, besonders im Vorstand. Zielgruppen sind Gemeinden, die besondere interreligiöse und interkulturelle Aktionen planen und durchführen möchten. Im Resümee (25–28) wird ein durchgehend positives Fazit des Projektes gezogen, welches als folgerichtig für die Arbeit der ACK an-

gesehen wird und trotz einiger Schwierigkeiten das Ziel der Förderung des interreligiösen Dialogs erreicht hat.

Der Mitherausgeber, Clauß Peter Sajak, führt in die Thematik des Buches ein (31–47) und vergleicht das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ mit dem Schulwettbewerb „Trialog der Kulturen“ der Herbert Quandt-Stiftung, die als Parallelprojekt ähnliche Ziele verfolgt. Die Sensibilisierung für Menschen anderer Kulturen sollte zunächst in der Schule beginnen, dort werden Grundfakten über die einzelnen Religionen und Kompetenzen im interkulturellen Umgang erworben. Die aus den Beobachtungen gefolgerten fünf Kompetenzen werden in den folgenden Beiträgen im Zuge wissenschaftlicher Auswertungen von Studentinnen an das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ angelegt, um die Effektivität der Initiative erörtern und bewerten zu können.

In ihrer qualitativen Untersuchung zeigt Anna Vennemann (49–102) deskriptiv die Struktur und die damit verbundenen Leitungsebenen des Projektes auf (54–62). In ihrer folgenden Evaluation wird auf die Methode des Experteninterviews in Verbindung mit dem Leitfadeninterview, das Flexibilität in der Interviewführung garantiert, zurückgegriffen. Die Auswertung der qualitativen Untersuchung (74–89) analysiert eine gute Öffentlichkeits- und Vernetzungsarbeit, deckt jedoch Mängel im Engagement der Verantwortlichen auf. Aufgrund der beobachteten Defizite werden Änderungsvorschläge bei zukünftigen ähnlichen Projekten unterbreitet, die zu einer Effizienzsteigerung beitragen können. Das übergeordnete Ziel des gegenseitigen Kennenlernens wird jedoch als erreicht klassifiziert.

In ihrer materialanalytischen Evaluation geht Anna Fragnelli (104–152) auf das von Clauß Peter Sajak und Ann-Kathrin Muth entwickelte Kompetenzkonzept des interreligiösen Lernens ein und legt dieses als Maßstab an das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ an. Die zu entwickelnden Kompetenzen in einem interreligiösen und interkulturellen Kontext sind die folgenden: Relevanz erkennen, Dialog fördern, den Anderen anerkennen, die eigene Identität weiterentwickeln und über die Schule hinauswirken (Nachhaltigkeit). Diese Kompetenzen werden an zehn für das Projekt beispielhaften Initiativen überprüft, die zunächst vorgestellt und anhand ihrer Abschlussberichte analysiert werden (114–139). Bei der Auswahl wird auf die Unterschiedlichkeit der durchgeführten Aktionen geachtet. In dem zusammenfassenden Fazit stellt die Verfasserin fest, dass gerade im öffentlichen und medienwirksamen Raum die Projekte wirksam gewesen seien und somit als Inspiration für weitere Initiativen dienen könnten (139–150). Als Nachhaltigkeitsaspekt ist zu begrüßen, wenn erfolgreiche Projekte über einen längeren Zeitraum und regelmäßig stattfinden. In ihrem Ausblick weist die Verfasse-

rin ebenfalls auf Defizite hin, empfiehlt jedoch die Weiterführung dieses oder ähnlicher Projekte mit Nachdruck.

Eine praxisbezogene Auseinandersetzung mit dem Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ zeigt Anne Bendler (153–198), indem sie in ihrer Ausarbeitung Materialien und Projektvorschläge für das interreligiöse Lernen in Kitas kritisch miteinander vergleicht, die sich in der Kita-Handreichung des Projekts befinden. Herausgestellt wird die existenzielle Rolle der Erzieherinnen in Kitas (158–162), wenn es um das Ziel des interreligiösen Lernens geht. Dementsprechend werden verschiedene Kompetenzen der Erzieherinnen im Zusammenhang mit dem interkulturellen Lernen gefordert, besonders im Hinblick auf die verschiedenen Traditionen in Gebet, religiösen Festen und Speisevorschriften. Das Anliegen der Verfasserin ist es, mit dem Kompetenzmodell von Sajak/Muth die Projektvorschläge zu beurteilen, um sie so auf ihre Tauglichkeit im Bereich der Kita zu überprüfen. Vorgestellt werden gemeinsame Gebetsinitiativen, Bauprojekte, Bibellesen, Traumreisen, Speiserezepte und Spiel- bzw. Bastelideen, bevor diese auf ihre Übereinstimmung mit den Kompetenzen überprüft werden (168–195). Das Fazit (195–197) von Anne Bendler fällt durchgehend positiv aus, die Vorschläge werden als für die Ausbildung interreligiöser Kompetenzen geeignet betrachtet, auch wenn eine Deckungsgleichheit nicht immer gewährleistet ist. Sie bescheinigt der Gesellschaft ein großes Interesse an interreligiöser und interkultureller Erziehung, an der viele Kindertagesstätten mitwirken. Damit bieten die Vorschläge des Projektes „Weißt du, wer ich bin?“ eine gute Orientierungshilfe und Inspiration für weiterführende Initiativen im interreligiösen Bereich.

Abschließend sei festgehalten, dass es den Autorinnen und Herausgebern gelungen ist, eine kritisch-wohlwollende Analyse verschiedener Initiativen des Projektes „Weißt du, wer ich bin?“ vorzulegen, die sowohl Stärken als auch Schwächen des Projektes aufzeigt und mit dem Instrument des Kompetenzmodells einen Bewertungsmaßstab für den immer entscheidender werdenden Bereich der Interkulturalität und Interreligiosität in Schule und Kita an die Hand zu geben.

Verena Hammes

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Matthias Haudel, Ökumene mit Zukunft. Gemeinsamer Dialog aller Konfessionen. Luther-Verlag, Bielefeld ^{2}2012. 88 Seiten. Pb. EUR 12,95.

Bücher mit ökumenischen Themen überschwemmen zurzeit nicht den theologischen Büchermarkt. Liegt es daran, dass solche Fragen sich bereits „er-schöpft“ haben, oder liegt es am winterlichen Erstarrungsklima, das keine ökumenischen Früh-

lingsknospen empor sprießen lassen möchte?

Wenn nun ein Buch bereits nach wenigen Wochen in zweiter Auflage erscheint und *Ökumene mit Zukunft* verspricht, dann scheint sich doch ein ökumenischer Sprössling bemerkbar zu machen im sonst so breit gefächerten „Bücherbeet". Dabei geht es in dem Buch des ökumenisch erfahrenen Verfassers von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, der zugleich an der Universität Bielefeld lehrt, zunächst nicht nur um Zukunft, sondern auch um sehr viel Geschichte (dokumentiert durch interessante Fotos und Aufnahmen von wichtigen Dokumenten). Im Kontext der weltweiten ökumenischen Entwicklungen erfolgt eine Standortbestimmung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Nordrhein-Westfalen, deren Weg von 1945 bis 2011 nachgezeichnet wird, um daran grundsätzlich die spezifische *Chance des multilateralen ökumenischen Dialogs* aller christlichen Traditionen aufzuzeigen. Dabei will diese Bestandsaufnahme nicht primär ökumenische Entwicklungen und Geschehnisse aneinanderreihen, sondern versucht die Wechselwirkung zwischen globalen und regionalen ökumenischen Entwicklungen darzustellen. Ein oft geäußertes (Vor)urteil wird in den Darlegungen widerlegt, als sei ökumenisches Handeln vor Ort allein abhängig von der Langsamkeit oder Unbeweglichkeit der Kirchenleitungen. Manche Eigeninitiative auf Landesebene verursachte auch die positive Aufnahme von Vorschlägen weit über die Landesgrenzen von NRW hinaus (vgl. die Anregungen zur Gründung lokaler Arbeitsgemeinschaften und Gemeindepartnerschaften). Das unterstreicht, dass sowohl im theologischen Gespräch als auch in der „praktischen Ökumene" im Rahmen des multilateralen Dialogs zuweilen fruchtbarere Ergebnisse erzielt werden können als in bilateralen Gesprächen, die oft vor Mauern landen, die angeblich nicht zu überwinden sind.

Nicht immer verderben viele Köche den Brei, sondern tragen auch dazu bei, dass Kirche kein „Einheitsbrei" wird. Im Rahmen dieses multilateralen Dialogs macht der Verfasser daher Vorschläge für die Behandlung von Themen des kirchlich-gesellschaftlichen Handelns auf Welt- und Ortsebene (*Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung*), als auch Lösungsvorschläge für die klassisch theologischen offenen Fragen *(Taufe, Abendmahl/Eucharistie und Amt)*.

Besonders hervorzuheben ist die Erörterung der Grundlage dieser Lösungsvorschläge, des *gemeinsamen Glaubens an den dreieinigen Gott,* der zugleich den weiten Rahmen des ökumenischen Dialogs zwischen Ost- und Westkirche eröffnet, welcher für den multilateralen Dialog unerlässlich ist. Die oft in den Kirchen vernachlässigte Besinnung auf den dreifaltigen Gott kann dabei helfen, besser zu verstehen, weshalb sich

unterschiedliche Beurteilungen der innergöttlichen Einheit in Vielfalt auf die Vorstellungen kirchlicher Einheit in Vielfalt auswirken. Mit der Aufdeckung des Zusammenhangs von trinitätstheologischen und ekklesiologischen Einseitigkeiten und der *Perspektive ihrer Überwindung* wird der Horizont geweitet für eine Ökumene der Zukunft, die sich nicht nur in Detailfragen verzettelt und in bi- oder multilateralen Konferenzen oft wenig konkrete Erfolge erzielt. Damit zeigt das Buch Wege auf, wie ökumenisches Handeln auch heute *lohnenswert* bleibt – für Theologie, Kirche und Gemeinde. Ökumene hat Zukunft, wenn sie die konkrete Relevanz des Glaubens an den dreieinigen Gott für das Verständnis der Gemeinschaft der Glaubenden (Kirche) vor Augen behält. Dann bleibt sie eine *Ökumene mit Zukunft*.

Dass der trinitarische Gott als Grundlage eines gemeinsamen Glaubens- und Kirchenverständnisses (wieder) in den Mittelpunkt gestellt wird, macht dieses Buch lesenswert. Das gilt auch für den Anhang *„Der dreieinige Gott als Lebenshorizont“,* der verdeutlicht, wie die Erkenntnis des Wesens des dreieinigen Gottes (vollkommene Gemeinschaft der Liebe) das wahre Wesen des Menschen und den Sinn des Lebens erschließt. In seinen grundsätzlichen Aussagen und der exemplarischen Aufarbeitung der theologischen und ökumenischen Zusammenhänge ist das Buch allen theologisch und ökumenisch Interessierten zu empfehlen, zumal es hinsichtlich der noch bestehenden Grundprobleme *konkrete weiterführende ökumenische Perspektiven* eröffnet.

Rainer Fischer

Keith Clements, Ecumenical Dynamic. Living in More than One Place at Once. WCC Publications, Genf 2013. 222 Seiten. Br. EUR 18,95.

Keith Clements benennt sehr deutlich bereits im Vorwort die unterschiedlichen Kreise von Lesern, die sich für die von ihm vorgelegte Aufsatzsammlung begeistern werden. Da ist einmal die Gruppe der ökumenischen Enthusiasten, so nennt er sie, zum zweiten die Gruppe derer, die sich kritisch mit dem Thema auseinandersetzen und zuletzt die große Gruppe derer, die sich nicht sonderlich für das Thema, nachdem es institutionalisiert und organisiert ist, interessieren. Damit wird auch unterstellt, dass der Kreis der Personen, die sich der Geschichte der ökumenischen Bewegung zuwenden, wohl doch eher übersichtlich ist. Dies wird sich für die Leser und Leserinnen verändern, die den Gedankengängen und Beschreibungen Keith Clements über seine eigene biografische Eingebundenheit in die ökumenische Bewegung öffnen, die er mit Untertitel ?Living in more than one place at once” formuliert. Er folgt damit einer Selbstbeschreibung David Roussels aus dem Jahre 1939, der deutlich

macht, dass sein „schottisch baptistischer Gott“ viel zu eng sei und Schottland desgleichen ? bei all ihrer Bedeutung ?, um dann festzuhalten, dass Kirche nur Kirche sein kann, wenn sie universal und in ihrer Katholizität gedacht und gelebt wird.

Ökumenisch zu sein und zu leben, bedeutet so für Clements, an mehr als an einem Platz in dieser Welt zu leben. Ausführungen zur britischen Situation vor und während des Zweiten Weltkrieges, Darstellungen der religiösen, theologischen und politischen Haltung der Erzbischöfe von Canterbury und ein Ausblick auf die Neuausrichtung der Church of England als einer Mission-shaped Church folgen, zugleich aber auch Einblicke in die Welt der Baptisten und Methodisten. Von großer Bedeutung sind zudem Darstellungen der theologischen Wirkung Bonhoeffers für die Ökumene und die Ausrichtung anglikanischer Theologie, für die die Regionalität des Kirche-Seins überschreitenden Fortentwicklung hin zu einer Ökumene der Zukunft. Die historischen und die Gegenwart beleuchtenden Darstellungen haben ihren theologischen Grund in biblischen Texten, vor allen Dingen in einer in dem ersten Teil des Bandes von Clements angebotenen Darstellungen der biblischen Paradigmen.

Der zweite Teil des Bandes wird eröffnet mit einer in ihrer Bedeutung noch gar nicht hinreichend gewürdigten Darstellung der frühen Begegnungen zwischen Deutschen und Engländern in den Jahren 1908 bis 1909. Die Friedensfahrten, die 1908 131 deutsche Kirchenrepräsentanten aus den evangelischen, der römisch-katholischen und den Freikirchen nach England brachten und der Gegenbesuch aus England, die dann später fortgeführt wurden, werden historisch faszinierend und zur weiteren Arbeit und Vertiefung einladend dargestellt. Dass Clements damit auch eine, ähnlich wie Karl Heinz Voigt, sorgfältige Analyse des Starts der ökumenischen Bewegung aus den Friedensfahrten leistet, wird dann auch erneut dadurch untermauert, dass er die Fortführung der Arbeit auf dieser Ebene über den Ersten Weltkrieg hinaus festhält. Kritische Positionen auf die Auseinandersetzung mit Karl Barth werden dargestellt. In gleicher Weise die Situation in Deutschland, die zu der Barmer Theologischen Erklärung 1934 führte. Hier ist gerade für deutsche Leser die Sicht Clements von außen auf diese Geschehen aufschlussreich und weiterführend. In all diesen Zusammenhängen wird Dietrich Bonhoeffer gewürdigt und als ein Theologe beschrieben, der für die anglikanische Kirchengemeinschaft, wie für die gesamte Ökumene von beispielhafter Bedeutung geworden ist. Es schließen sich Reflexionen über die Bedeutung von J. H. Oldhams “Moot” an. Der Band endet in einer detaillierten Darstellung der Neuaufbrüche der Ökumene bis hin zur Charta Oecumenica.

Der gesamte Text zeigt die hohe

Verbundenheit, mit der Keith Clements als ehemaliger Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (1997 bis 2005) die ökumenischen Prozesse begleitet hat und wie stark er zugleich von Dietrich Bonhoeffer und J. H. Oldham bestimmt ist. Wer sich dem Text von Keith Clements öffnet, wird – so ist zu vermuten – am Ende durchaus zu den *ecumenical enthusiasts,* die er in seinem Vorwort beschreibt, gehören.

Friedrich Weber

AUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Peter Neuner, Paul M. Zulehner, Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2013. 247 Seiten. Kt. EUR 19,99.

Keine traditionelle Ekklesiologie, sondern eine praktische Lehre von der Kirche – das will dieses Buch entsprechend seinem Untertitel bieten. Der Titel lautet „Dein Reich komme", und damit kommt zum Ausdruck, dass es hier um eine dynamische, zukunftsorientierte Sicht von Kirche geht. Auch die Titelgrafik passt dazu: Nichts Althergebrachtes, sondern etwas ganz Säkulares, nämlich ein Straßenschild – mit dem Zeichen für Baustelle... *„Ecclesia semper reformanda":* dieser reformatorische Grundsatz wird von den beiden Autoren *Peter Neuner* und *Paul Zulehner* ernst genommen. Deshalb wäre es passend gewesen, wenn dieser Entwurf in ökumenischer Zusammenarbeit mit evangelischen KollegInnen entwickelt worden wäre; stattdessen ist es eine innerkatholische Perspektive, die hier zum Ausdruck kommt, wenngleich in fächerübergreifender Zusammenarbeit zwischen einem Dogmatiker und einem praktischen Theologen. Die beiden Autoren sind „alte Herren" in der deutschsprachigen katholischen Theologie, die sich in den letzten Jahrzehnten in ihrem jeweiligen Fach als aufgeschlossene Vertreter verdient gemacht haben. Damit sind sie fortschrittlicher als manche ihrer jüngeren KollegInnen – wie sich auch in dieser Veröffentlichung zeigt.

Die Autoren lassen sich in ihren Überlegungen durch die Auseinandersetzung mit der chinesischen Christenheit anregen, denn dieses Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die sie in Peking am Nationalen Priesterseminar der Katholischen Kirche in China gehalten haben. Dem Einwand, ob es angemessen sei, den sich dort dynamisch entwickelnden Gemeinden „theologische Entwicklungshilfe" aus Europa zu vermitteln, wird im Vorwort des Buches folgendermaßen begegnet: „Die Theologen aus dem Westen, die hier ihre Überlegungen präsentieren, sind nicht mit dem Anspruch aufgetreten, die Fragen, die sich in China stellen, aus ihrer Kompetenz beantworten zu können. Aber sie haben sich bemüht zu zeigen, wie die In-

kulturation in der abendländischen Kirche abgelaufen ist, wie die Kultur und die biblische Botschaft immer wieder zu einer neuen Synthese zusammengewachsen sind und so lebendig und fruchtbar wurden für die Verkündigung der Botschaft in jeweils neuer Zeit und Fragestellung" (12). Und: „In unserem Dialog mit chinesischen Christen wurden wir in vielfältiger Weise angeregt und bereichert. Wir haben mehr gelernt als wir lehren konnten" (ebd.).

So wurde der Text dieses Buches zunächst in chinesischer Sprache veröffentlicht. Auf seiner trankskulturellen Reise machte das Manuskript danach noch eine weitere Station, nämlich in Osteuropa, wo die Herausforderungen der Kirche in einer postkommunistischen Gesellschaft in mancher Hinsicht der Situation in China ähneln. Es entstanden Übersetzungen in russischer, kroatischer, slowakischer, ungarischer und polnischer Sprache – und zuletzt erschien das Werk auch auf Deutsch. Dieser ungewöhnliche Werdegang ist kein Zufall, denn „die Autoren sind überzeugt, dass der Weg zu einer Neuformulierung der Botschaft auch in Europa über die jungen Kirchen erfolgen wird. [...] Deshalb gehen wir davon aus und hoffen, dass das, was wir für die Kirche in China bedacht haben, auch für unsere ganz anders geartete westeuropäische Situation fruchtbar werden könnte" (13). Ob diese Hoffnung sich erfüllt, sei dahingestellt, denn die Verhältnisse in den im Aufbau begriffenen Kirchen sind so verschieden von der Lage im Westen mit seiner z. T. massiven Säkularisierungstendenz, dass es zwar verständlich, aber wohl wenig aussichtsreich erscheint, hier von den „jungen Kirchen" Hilfestellung zu erwarten.

Welches sind nun die Impulse, die in dieser Ekklesiologie vermittelt werden? Es geht vor allem um die Entwicklung von Kirche jenseits des Paradigmas der konfessionellen Spaltungen: um eine partizipatorische und transparente (um nicht zu sagen „demokratischere"?) Form der Kirche; um die Würdigung des Dienstes von Laien und Frauen (um nicht zu sagen „Priesterehe" und „Frauenordination"?; vgl. etwa die vorsichtigen Andeutungen auf S. 219); um die Stärkung von Engagement und Selbstverantwortung (um nicht zu sagen „Autonomie"?) der Ortsgemeinden – allesamt Forderungen, die aus evangelischer Sicht sehr begrüßenswert sind. Und es geht um das Plädoyer für eine geistvolle, dynamische, zukunftsorientierte Glaubensweise (vgl. z. B. das Kapitel „Von der bewegenden Kraft der Vision", 163–180). Dabei vollzieht sich die Argumentation – wie immer, wenn es um eine reformorientierte Theologie in der katholischen Kirche geht – im beständigen Rückgriff auf die Beschlüsse des Zweiten Vatikanums. Bisweilen finden sich in diesem Buch (vor allem in den Passagen, die augenscheinlich von *Zulehner* geschrieben worden sind) auch politi-

sche Akzente und kreative Wortschöpfungen (so etwa, wenn für ein Grundeinkommen ohne Arbeit als eine Form des „politischen Erbarmens“ votiert wird [215]).

Noch eine kleine formale Kritik: Zwar sind die Zitate in diesem Buch in den allermeisten Fällen durch Quellenangaben belegt, bei diesen fehlen aber öfters die Seitenangaben, so dass die entsprechenden Stellen kaum verifiziert werden können (vgl. z. B. die Fußnoten 23, 51 u. ö.). Dies ist umso bedauerlicher, als die beiden Autoren über hervorragende wissenschaftliche Kompetenz verfügen – und viele der Quellen so interessant sind, dass man sie gerne nachlesen würde. Dessen ungeachtet handelt es sich bei diesem Titel um ein durchaus lesens- und empfehlenswertes Buch, dem in der katholischen Theologie breite Rezeption zu wünschen ist.

Dr. Hugh Robert Boudin, rue Saint Bernard, 76, box 11, B-1060 Brüssel, Belgien; Dr. Elisabeth Dieckmann, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main; Dr. André Encrevé, 21 rue Gambetta, F-91300 Massy; Msgr. Rainer Fischer, Bonner Straße 528d, 50968 Köln; Verena Hammes, Auf der Bienhornschanze 19, 56077 Koblenz; Dr. Cyril Hovorun, Yale University, New Haven, CT 06520, U.S.A.; OKR Michael Hübner, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; OKR Dr. Martin Illert, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Institut für Theologie und Frieden, Herrengraben 4, 20459 Hamburg; Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Dr. Olga Lukács, Bulevardul 21 Decembrie Nr 37/Ap 35, 400124 Cluj-Napoca, Rumänien; Oberkirchenrätin Barbara Rudolph, Evangelische Kirche im Rheinland, Hans-Böckler-Straße 7, 40476 Düsseldorf; Dr. Tobias Sarx, Barther Straße 90, 18311 Ribnitz-Damgarten; OKR Dr. Oliver Schuegraf, Amt der VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Bischof em. Prof. Dr. Friedrich Weber, Leysand 4, 26736 Greetsiel/Nordsee; Thomas Zellmeyer, Schönenbuchstrasse 8, CH-4123 Allschwil.

Titelbild: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland

Thema des nächsten Heftes 4/2014:

„Du sollst dir (k)ein Bild machen“
Iconic turn. Bilder und Riten

mit Beiträgen von Martien E. Brinkman, Davor Džalto, Evelyn Finger, Hans-Joachim Höhn, Carsten Kopja, Johannes Röser

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; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Greetsiel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-03785-8
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (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
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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.

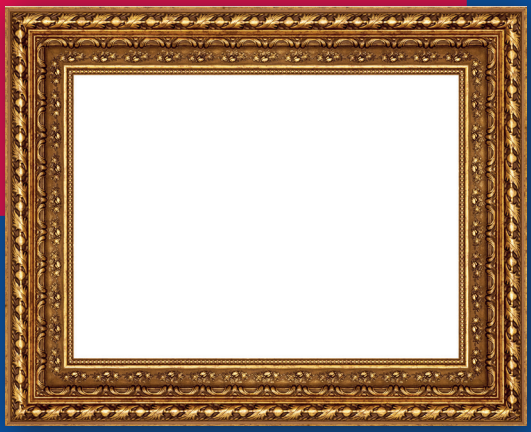
Die nächste Ausgabe erscheint Oktober 2014.

Oktober – Dezember
4/2014
63. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

„Du sollst dir (k)ein Bild machen“
Iconic turn. Bilder und Riten

mit Beiträgen von Martien E. Brinkman, Davor Džalto, Evelyn Finger, Hans-Joachim Höhn, Karsten Kopjar, Johannes Röser



Inhalt

Zu diesem Heft 459

Hans-Joachim Höhn, „Lass Dich einmal anschaun!“
Theologie im *iconic turn* 462

Karsten Kopjar, Medieneinsatz in Gottesdiensten und zur Mission . . 475

Martien E. Brinkman, Die Reformierten und die Bilder 486

Davor Džalto, Ikonen neu:gefasst oder über das Menschsein
in unserer heutigen Medienkultur 500

Johannes Röser, Dabei sein ist alles? Die Kirchen,
die Erlebnisgesellschaft und die Eventkultur 512

Evelyn Finger, Schaut auf diese Bilder! 524

Junge Ökumenikerinnen

Alexandra Ruppel-Herdt, Ikonen als Elemente politischer Symbolik.
Die Problematik der Nutzung von Heiligen Bildern in modernen
orthodoxen Gesellschaften 528

Dokumente und Berichte

Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens.
Bericht von der 61. Zentralausschusssitzung des Ökumenischen
Rates der Kirchen (ÖRK) vom 2. bis 8. Juli 2014 in Genf
(**Anne Heitmann**) 540

Abschlusserklärung des Kongresses MissionRespekt
„Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“
(**die Teilnehmerinnen und Teilnehmer**) 548

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Wolfhart Pannenberg (**Friederike Nüssel**) 550

„Gottbefohlen." Otto Hermann Pesch zum Gedächtnis
(**Dorothea Sattler**) 553

Gestern – heute – morgen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 555

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

soviel Bild war nie – „Images need to be shared“ kann als Leitsatz der späten Moderne in ihren Printmedien, Fernsehmedien und Internet gelten. *Selfies* werden zum bevorzugten Mittel der Selbstinszenierung und die neuen Medien bedienen die Illusion universaler Präsenz *via posting*. Selbst die „großen Erzählungen“, die heute bereits als Grundsignatur des 21. Jahrhunderts gelten können, leben nicht mehr als Textwelt, sondern als erinnerungsprägende Bilder in unseren Köpfen – von den in sich zusammenstürzenden Twin Towers des World-Trade-Centers, über die Video-Spielkonsolen-gleichenden Bilder, die den Krieg aus fernen Ländern mitten in unsere Wohnzimmer übertragen, bis hin zum Begräbnis Papst Johannes Paul II. oder den Inszenierungen religiös aufgeladener Gewaltexzesse, die die Grenzen der Scham längst überschritten haben. Bilder waren nie so präsent wie heute. Der *iconic turn* in seiner extrovertierten Variante ist aus unserer Alltagswelt nicht mehr wegzudenken. Bewegte Bilder sind zum Konsumgut geworden. Wir leben in einer „visual culture“, in der das Internet, das „global ikonische Kommunikationsmittel“ (Gottfried Boehm) schlechthin, den unaufhaltsamen Siegeszug der Flut der Bilder dokumentiert und zugleich inszeniert.

Weil der Abstand zwischen Ereignis und Bericht so verknappt wird, dass das Medium selbst zur Botschaft wird (Marshall McLuhan), droht die Mediengesellschaft durch die Verführungsmacht der Inszenierungen zur „Société du spectacle“ (Guy Debord) und zur „Videokratie“ (Régis Debray) zu verkommen. Aber nicht nur das. Der Glaube an die Objektivität der Bil-

der ist mit der Digitalisierung an ein Ende gekommen, die Frage der Authentizität der Bilder ist obsolet geworden. So nährt die den Bildern eigene Schwerkraft, ihre Manipulierbarkeit wie ihre manipulative Kraft zunehmend die Hermeneutik des Verdachts. Die Bilder der Gewalt und die Gewalt der Bilder bedingen sich gegenseitig (Peter Sloterdijk) und wer die Macht hat zu informieren, hat auch die Macht zu täuschen (Reinhard Brandt). Schon wird der Ruf nach einem kritischen Ikonoklasmus der visuellen Wahrnehmung, nach einer neu zu erwerbenden Bildkompetenz und einer damit verbundenen grundlegenden Bild- und Medienkritik, nach einer Praxis der Aufklärung über Bilder laut. Denn wir leben mitten im *iconic turn* und haben aber immer noch keine tragfähige Theorie für den kritischen Umgang mit Bildern.

Freilich sind Bilder immer nur das, was wir mit ihnen machen oder an ihnen wahrnehmen (Hans Belting). Unser eigenes jüdisch-christliches Erbe war eigentlich immer schon skeptisch gegenüber der verführerischen Macht der Bilder, der sie durch das Bilderverbot und der ihm notwendig innewohnenden ikonoklastischen Skepsis Herr zu werden versuchte: „Confunduntur affines qui colunt sculptilia" – („Schämen müssen sich alle, die den Bildern dienen", Ps 97,7). Der Bildersturm gegen die Dynamik des „seeing is believing" gehört in manchen Epochen unserer eigenen Glaubensgeschichte fast schon zum guten Ton des wahren christlichen Glaubens, ebenso wie die Priorität des Hörens vor dem Sehen als dessen von Paulus ins Stammbuch aller Theologie geschriebener Grundsatz gelten darf. Indes ändern sich auch hier die Vorzeichen. Nicht einfach nur, weil auch die Theologie der eingangs skizzierten medialen Dynamik nicht entkommen kann und so – die Zeichen der Zeit deutend –, sich nun auch dazu verhalten muss, sondern aus ganz immanenten, guten theologischen Gründen.

So machen die Beiträge von *Martien E. Brinkman* (Die Reformierten und die Bilder) und *Hans-Joachim Höhn* („Lass Dich einmal anschaun!" Theologie im *iconic turn*) in konfessionell differentem Angang und am Ende doch in erstaunlich gemeinsamer Perspektive deutlich, dass es gilt, sich der Herausforderung des „Verhältnisses von Bild und Wort, von Zeigen und Sagen" (Höhn, S. 471) zu stellen, gerade weil „der Glaube etwas sichtbar macht, das es wert ist, genauer in Augenschein genommen zu werden" (ebd., S. 474) und die Entwicklung „einer fundierten, christlichen Hermeneutik der Kunst" (Brinkman, S. 499) bzw. des Bildes sich theologisch lohnt bzw. an der Zeit ist, wenn die Theologie anschlussfähig an die menschliche Lebenswelt und sensibel für die Kunst als Symptom des Menschlichen sein will. Der Beitrag von *Davor Džalto,* (Ikonen neu:gefasst oder über das Menschsein in unserer heutigen Medienkultur) flankiert das

Ganze mit einer philosophisch verorteten „Ästhetik der Exstasis“ aus orthodoxem Blickwinkel. Auf einen kritischen Blick auf die aktuelle kirchliche Praxis konzentrieren sich die Beiträge von *Karsten Kopjar* (Medieneinsatz in Gottesdiensten und zur Mission) und *Johannes Röser* (Dabei sein ist alles?). Während Johannes Röser die ausufernde Dynamik von Medialisierung und Eventkultur liturgischer Inszenierungen eher skeptisch beurteilt, entwickelt Karsten Kopjar vor dem Erfahrungshintergrund freikirchlicher Gottesdienstpraxis eine kleine pastoraltheologische Apologie des Medieneinsatzes in Gottesdiensten. Den Horizont des Theologischen weitet der Beitrag von *Evelyn Finger* (Schaut auf diese Bilder!). Auf dem Hintergrund der aktuellen Herausforderungen des Journalismus stellt die Zeit-Redakteurin die Frage nach einer ethisch verantwortlichen Berichterstattung. Bilder dienen eben nicht nur der sensationslüsternen Inszenierung, sie verteidigen auch das Recht der Opfer, gesehen, d. h. wahrgenommen zu werden, in dem das Böse der Tat gezeigt wird. Unter der Rubrik „Junge Ökumenikerinnen“ nimmt *Alexandra Ruppel-Herdt* (Ikonen als Elemente politischer Symbolik. Die Problematik der Nutzung von Heiligen Bildern in modernen orthodoxen Gesellschaften) die orthodoxe Perspektive noch einmal auf, um das Potential der politischen Inszenierungen wie propagandistischen Instrumentalisierungen liturgischer Traditionen und volksfrommer Vollzüge kritisch in den Blick zu nehmen. Das Heft schließt mit einem Bericht von der 61. Zentralausschusssitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 2. bis 8. Juli 2014 in Genf (Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens) aus der Feder von *Anne Heitmann* und der Dokumentation der Abschlusserklärung des Kongresses MissionRespekt.

Das Redaktionsteam der Ökumenischen Rundschau hat in diesem Heft die traurige Pflicht von zwei Größen der Ökumenischen Theologie Abschied nehmen zu müssen. Wir gedenken Wolfhart Pannenberg und Otto Hermann Pesch, die im September dieses Jahres verstorben sind.

Für das Redaktionsteam
Johanna Rahner und Oliver Schuegraf

„Lass Dich einmal anschaun!“

Theologie im *iconic turn*



Hans-Joachim Höhn[1]

Dass der Glaube vom Hören kommt (Röm 10,17) ist eine maßgebliche Einsicht für die Praxis und Reflexion des Christseins. Niemand hat den Glauben, dass Gott dem Menschen unbedingt zugewandt ist, aus sich selbst und für sich allein. Ihm geht die Bezeugung dieser Zuwendung voraus und er lebt in und aus der Übersetzung dieses Zeugnisses in neue zwischenmenschliche Zuwendung. Es besteht sonst die Gefahr, dass man sich die Nähe Gottes nur einredet und es bei bloßem Gerede bleibt.[2] Religiöse Eigenbrötelei und spirituelle Selbstgespräche lassen sich nur verhindern, wenn man darauf hört, was in Glaubensdingen andere zu sagen haben, und mit anderen bespricht, was davon zu halten ist. Viele Christen bezweifeln aber, ob die vom Evangelium bezeugte Zuwendung Gottes zum Menschen allein auf ein „Hören-Sagen“ zu beziehen ist. Genügt es, sich ein Hörbuch des Neuen Testamentes zu besorgen, einen Kopfhörer aufzusetzen und abzuwarten, was dabei zu Ohren kommt? Gibt es nicht auch andere Gegebenheitsweisen einer Zuwendung Gottes? Machen vielleicht außer dem Hörsinn noch andere Sinne auf eine Spur dieser Zuwendung aufmerksam? Schließlich lautet eine häufige Aufforderung im Neuen Testament: Kommt und seht! Offensichtlich ist damit die Einladung verbunden, sich ein Bild von Gottes Nähe zu machen. Ist es daher nicht auch angezeigt, dass man in der Theologie zu der Einsicht kommt, ein „iconic turn“ sei an der Zeit?[3]

1 Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.

2 Vgl. hierzu *Ulrich Lincoln:* Die Theologie und das Hören, Tübingen 2014; *Peter Knauer:* Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/ Wien ⁶1991.

3 Vgl. etwa *Jörg Seip:* Jenseits der Sprache. Pastoral vor dem *iconic turn*, in: ThPQ 159

Dieser Vorschlag ist nicht unumstritten. Skeptiker warnen vor einer solchen Umstellung von Ansatz und Zuschnitt der Glaubensreflexion. Für sie droht ein „iconic turn" die Standards rationaler Glaubensverantwortung aus dem Blick zu verlieren. Verlangt wird hier das Abwägen von Argumenten und nicht das Bewerten von optischen Eindrücken. Aber es gibt durchaus gute Gründe, sich auf ein verändertes Reflexionsformat einzulassen: Zum einen zeigen sich neue Formen religiöser Aufgeschlossenheit, welche auf den Nexus von Sinn und Sinnlichkeit, von ästhetischer und religiöser Erfahrung setzen und dabei das Sehen als Leitsinn hervorheben.[4] Zum anderen ist die Theologie gut beraten, wenn sie sich um der interdisziplinären Anschlussfähigkeit ihrer Reflexionen willen für jene methodischen Transformationen öffnet, die seit geraumer Zeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften im Kontext eines „cultural turn"[5] virulent sind und im „iconic turn" eine besondere Ausprägung gefunden haben.[6]

Diese Öffnung ist in den letzten Jahren zunächst nur sehr verhalten vollzogen worden,[7] obwohl sich im Rahmen des „cultural turn" in einigen Bezugswissenschaften der Theologie eine ausdrückliche Hinwendung zum Komplex „Religion" abzeichnete.[8] Die theologische Zunft befürchtete, mit

(2011), 36–44; *Matthias Sellmann:* Christsein im *iconic turn* der Gegenwartskultur, in: PThI 29 (2009), 32–48.

4 Vgl. ausführlich *Gerhard Larcher:* Religione nel ‚cultural turn'. Prolegomeni a un' estetica teologica per oggi, in: *Stefanie Knauss/Davide Zordan* (Hg.): La Promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica, Bologna 2011, 17–35; *Mirjam-Christina Redeker:* Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit, Berlin/New York 2011; *Erich Garhammer* (Hg.): BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe, Würzburg 2007; *Hans-Joachim Höhn:* Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35 (2006), 433–443.

5 Vielfach wird dabei Bezug genommen auf den „semiotischen" Kulturbegriff von *Clifford Geertz:* Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt ^{2}1987, 46: „Er bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln."

6 Vgl. hierzu ausführlich *Stephan Moebius* (Hg.): Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies, Bielefeld 2012; *Andreas Reckwitz:* Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist ^{2}2010; *Doris Bachmann-Medick:* Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek 2006.

7 Vgl. die abwartend-abwägenden Positionen, in: *Wolfgang Stegemann* (Hg.): Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart 2003. Zum breiten Spektrum der in den letzten Jahren deutlich zunehmenden theologischen Bezugnahmen siehe: *Judith Gruber:* Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013; *Dies.* (Hg.): Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, Frankfurt a. M./Bern 2013.

8 Siehe etwa *Andreas Nehring/Joachim Valentin* (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen, Stuttgart 2008.

einer Übernahme von Ansatz und Anliegen des „cultural turn“ jenen Kräften zuzuarbeiten, welche die Theologie selbst nur noch als eine spezifische Spielart der Kulturwissenschaften wahrnehmen wollen.[9] In diesem Fall würde für sie die Rolle eines teilnehmenden Beobachters religiöser Kommunikation übrig bleiben, der die dabei artikulierten Geltungs- und Wahrheitsansprüche nur noch notiert, aber nicht mehr verteidigt. Bei näherem Hinsehen wird jedoch klar, dass das Drehmoment des „cultural turn“ die Theologie weder befremden noch ihr spezifisches Profil verunstalten muss: Hier wird zunächst nur die alte anthropologische und erkenntnistheoretische These neu diskutiert und bestätigt, dass der Mensch nicht über ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit verfügt. Im Zentrum steht die Vorstellung einer Konstruktion der (Zugänge zur) Wirklichkeit in bzw. über kulturelle Codes. Menschlichem Verhalten sind entsprechende Leitmedien, Lebensformen und -praktiken zuzuordnen, von denen ein Sich-zurecht-finden in der Welt abhängig ist. Diese Codes, Medien und Praktiken sind traditionell primär Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion gewesen.

Die Innovation des „cultural turn“ besteht im Umschlag des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert nun zum Erkenntnismedium. Dabei geht es um mehr als um die Hinwendung zur sozio-kulturellen Sphäre menschlichen Daseins und um das Anlegen kritischer Maßstäbe an soziale Konstruktionen der Wirklichkeit oder an religiös-symbolische Sinnwelten. Sie sind fortan nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Reflexion und Kritik, sondern zugleich auch Zugangsweise und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: Was heißt es und wie gelingt es, sich in dieser Welt zurechtzufinden?

Dies zeichnet auch den „iconic turn“ aus, der im Folgenden für die Frage nach dem Zusammenspiel von Welt-, Menschen- und Gottesbild und deren theologischer Reflexion zu sondieren ist. Dabei wird zunächst daran erinnert, dass Bilder wie Worte nicht allein Gegenstand der Betrachtung und Deutung sind. Vielmehr fungieren sie stets auch als ein Instrument, die Welt zu betrachten und einen Blick für die Welt zu gewinnen. Anhand von Bildern kann man sehen und zeigen, was und wie Menschen von sich und ihrer Welt sehen und zeigen. Bilder sind zudem erkenntnistheoretisch belangvoll: Dem Betrachter eines Bildes können bei diesem Vollzug die „Augen aufgehen“, wobei ihm nicht bloß „etwas“ aufgeht, sondern auch klar wird, was es heißt, dass jemandem etwas „aufgeht“. Ihm wird beim

[9] In diese Richtung weisen einige Plädoyers, in: *Anton Grabner-Haider* (Hg.): Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft, Paderborn 2012.

Sehen gezeigt, wie Erkenntnis entsteht, und er kann sich dabei zusehen, wie er eine Einsicht gewinnt (1.). Das theologische Interesse an Bildern wird in einem zweiten Schritt mit diesen Bestimmungen in Beziehung gesetzt. Theologie im „iconic turn" zu treiben, heißt dann: dem Menschen dabei zusehen, wie er sich vom Evangelium her zeigen (und nicht bloß sagen) lassen kann, was es mit seinem Dasein auf sich hat. Im Zentrum steht die schon von Nikolaus von Kues in „De visione Dei" (1453) verhandelte Frage, wie man der Bedeutung dieses Daseins „ansichtig" wird und inwiefern die Rede vom Weltverhältnis Gottes hierfür die Augen öffnen kann (2.). Sich im Anschluss an diesen Text auf einen „iconic turn" einzulassen, bedeutet für die Theologie keineswegs, die Inhalte des Glaubens zu einer bloßen „Ansichtssache" zu machen und sich vom Projekt diskursiver Glaubensverantwortung zu verabschieden. Er muss auch nicht in die Selbstauslieferung an eine Kultur münden, für die nur das Vorzeigbare zählt, die alles Bedeutsame unter Veranschaulichungsdruck setzt sowie den Grad seiner Bedeutsamkeit daran festmacht, ob es auch ansehnlich ist.[10] Die Chance der Theologie besteht vielmehr darin, den kategorischen Imperativ „Zeig's mir!" so zu erfüllen, dass sich auch die kritische Vernunft davon ein Bild machen kann. Mit dem „iconic turn" ist die Möglichkeit verbunden, auch im Horizont der ästhetischen Vernunft die Kerngehalte und den Geltungsanspruch des christlichen Glaubens zur Sprache zu bringen (3.).

1. *Vom Sagen zum Zeigen – oder: Die Welt sieht so aus, wie wir sie ansehen!*

Wortspiele verdienen ernst genommen zu werden – vor allem dann, wenn in ihnen das Verhältnis von Sagen und Zeigen, von Hören und Sehen zum Ausdruck kommt. Bisweilen muss man nämlich sagen, was man sieht, damit andere hören, was sich zeigt. Hier ist es die Sprache, die die Augen öffnet – auch für den Umstand, dass die Welt so aussieht, wie wir sie ansehen. Dass wir ohne die Sprache dies nicht vermitteln können, ist eine wesentliche Einsicht des „linguistic turn" in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Nachdem die Sprache lange Zeit nur als ein besonderer Gegenstand der Erkenntnis auftrat, rückt sie nun in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung und eines unhintergehbaren Erkenntnismediums

[10] Vgl. hierzu bereits *Hans-Joachim Höhn:* „Ansichtssache". Ästhetik zwischen Zeitdiagnose und Sozialanalyse, in: *Walter Fürst* (Hg.): Pastoralästhetik, Freiburg/Basel/Wien 2002, 75–90.

auf.[11] Gleichzeitig wird die Sprachphilosophie zur „prima philosophia". Sie macht deutlich, dass jeder Zugang zur Wirklichkeit, der etwas als etwas vermittelt, sprachlich grundiert ist, so dass ohne Sprache ein irgendwie bedeutsamer Zugriff auf Nicht-Sprachliches unmöglich ist. Damit wird nicht behauptet, dass die Sprache als exklusive Ressource von Sinn und Bedeutung anzusehen ist. Vielmehr gilt sie als unabdingbar für die sinnvolle Erschließung aller Ressourcen.

Allerdings richtet sich der Blick danach auch auf andere Zeichensysteme, die ebenfalls den Rang eines solchen Mediums beanspruchen – allen voran Bilder. Auch sie stehen für ein welterschließendes und wahrnehmungsprägendes Vermögen des Menschen. Neben der Sprachkompetenz rückt zu Beginn des 21. Jahrhunderts das bildvermittelte Zeigen zu einer gleichursprünglichen Erkenntnis- und Verständigungsform auf. Im Schlepptau des „linguistic turn" vollzieht sich daher folgerichtig ein „iconic turn".[12] Er will nicht nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass auch Bilder Bedeutsames zeigen, selbst Bedeutungsträger sind und als Instrumente fungieren, mit denen Menschen ihre Welt verstehen lernen. Ihm geht es vor allem um die fundamentale Erkenntnisleistung von Bildern, die nicht bloß „etwas zeigen" (Funktion der Repräsentation), sondern zeigen, wie etwas erscheint und wie man etwas sehen kann (epistemische Funktion). Bilder zeigen dem Erkenntnissubjekt, wie es sich selbst sehen lassen und zeigen kann, wie es gesehen werden will (expressiv-performative Funktion). Bilder erschließen Wirklichkeitsbezüge und Perspektiven, die dem Betrachter zur weiteren deutenden Erkundung offen stehen: Sie verkörpern Ansichten und erzeugen Einsichten. Sie lassen etwas *durch* sich und *in* sich zum Vorschein kommen.[13] Mit ihnen lässt sich ebenso Abstraktes veranschaulichen wie zu Abstraktionen anleiten. In ihrer Materialität sind sie nicht identisch mit dem, was sie zeigen. Indem sie aber Medium des Zei-

11 Vgl. *Richard Rorty* (Hg.): The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method, Chicago ²1992 (Erstauflage 1967).

12 Vgl. hierzu *Daniel Hornuff:* Bildwissenschaft im Widerstreit, München 2012; *Klaus Sachs-Hombach* (Hg.): Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a. M. 2008; *Hans Belting* (Hg.): Bilderfragen. Die Bildwissenschaft im Aufbruch, München 2007; *Christa Maar/Hubert Burda* (Hg.): *Iconic Turn.* Die neue Macht der Bilder, Köln 2004; *Stefan Majetschak:* „Iconic Turn". Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie, in: PhR 49 (2002), 44–64.

13 Vgl. *Lambert Wiesing:* Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens, Berlin 2013; *Gottfried Boehm* (Hg.): Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren, München 2010; *Eva Schürmann:* Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht, Frankfurt a. M. 2009.

gens und Sehens sind, decken sie auf, was ohne sie unsichtbar bliebe. Die bildgebenden Verfahren der modernen Medizin (z. B. MRT) sind durch eben diese Funktion definiert. Indem Bilder eine ästhetische Verknüpfung von Zeigen und Deuten vornehmen, machen sie die Wirklichkeit auf ästhetische Weise verstehbar und kommunizierbar.[14]

Die Vertreter des „iconic turn" räumen ein, dass es zwar keine gesicherte Erkenntnis von der Welt gibt ohne den „Spiegel" der Sprache. Aber gleichwohl sprechen sie Bildern eine eigene Generierungsweise von Erkenntnis und Bedeutung zu. Nicht nur dasjenige, das durch Sprache verlautbart werden kann und sich in Aussagesätze bringen lässt, ist Kandidat für Wahrheit und Relevanz, sondern auch dasjenige kann dem Menschen als wirklich, wahr und belangvoll aufgehen, worauf er „deiktisch" aufmerksam wird. Was sich nicht sagen lässt, weil es am Wort gebricht, lässt sich zeigen und auf diese Weise bewusst machen.[15] Allerdings ist es ein Gebot intellektueller Redlichkeit, dass man sagt, warum man etwas nicht sagen kann und es stattdessen zeigt.

2. Vom Hören und Sehen – oder: Wie Menschen sich (vor Gott) sehen lassen können

Auf den ersten Blick scheint die Theologie zu den Nachzüglern des „iconic turn" zu gehören. Allerdings trifft dies nur zu, wenn man eine Statistik über das explizite Vorkommen des „turn"-Vokabulars anlegt. Auf den zweiten Blick wird klar, dass sie „avant la lettre" längst ein Verständnis für die skizzierten Wendeprojekte entwickelt hat.[16] Man könnte sogar weit in die Theologiegeschichte zurückgehen und entdecken, dass dieser „turn" der Sache nach bereits gegeben ist, ohne dass in der Theologie die Sprache darauf kommt.

14 Siehe hierzu ausführlich *Gottfried Boehm:* Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Darmstadt ^{3}2010; *Ders.* (Hg.): Was ist ein Bild?, München ^{4}2006; *William John Thomas Mitchell:* Bildtheorie, Frankfurt a. M. 2008; *Hans Ulrich Reck:* Eigensinn der Bilder, München 2007; *Lambert Wiesing:* Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes, Frankfurt a. M. 2005.

15 Siehe hierzu *Ludger Schwarte:* Pikturale Evidenz. Zur Wahrheitsfähigkeit von Bildern, München 2014.

16 Vgl. etwa die Arbeiten von *Alex Stock:* Durchblicke. Bildtheologische Perspektiven, Paderborn 2011; *Ders.:* Bilderfragen. Theologische Gesichtspunkte, Paderborn 2004; *Johannes Rauchenberger:* Biblische Bildlichkeit. Kunst-Raum theologischer Erkenntnis, Paderborn 1999.

Bereits Nikolaus von Kues (1401–1464) operiert mit dem „ikonischen“ Imperativ „Lass Dich doch einmal anschauen!“ und macht daraus ein berühmtes Exercitium in seiner Schrift „De visione dei“.[17] Das Experiment vom Sehen Gottes, das er mit einem Mönchskonvent am Tegernsee durchführt, beginnt damit, dass Nikolaus von Kues sich das Bild eines „Alles-Sehenden“ besorgt, welches den Eindruck erweckt, als ob es gleichsam alle(s) ringsum anblicke („Mona-Lisa-Effekt“). Nikolaus nennt dieses Bild „Ikone Gottes“ (eiconam Dei). Dieses Bild wird an der Stirnwand eines Raumes angebracht und die Mönche werden aufgefordert, sich im Halbkreis vor ihm aufzustellen. Die Schulung ihres (religiösen) Sehsinnes besteht nun darin, dass ihnen sukzessive die Augen aufgehen: Beim Betrachten dieses Bildes sehen die Mönche zuerst (nur) ein Gesicht, dann zwei Augen, zuletzt aber darin einen Blick und ein Angeblicktwerden. Sie lernen mittels des Sehsinns das Physisch-Sinnliche zu transzendieren auf das Nicht-Sinnliche, das im sinnlichen Vollzug des Sehens miterfahren wird.

Beim Betrachten des „Alles-Sehenden“ fällt den Mönchen zunächst auf, dass jeder einzelne, von welcher Stelle er auch das Bild betrachtet, die Erfahrung macht, als werde er allein von diesem Alles-Seher angeschaut. Als Anschauender ist der Mensch immer schon und zugleich auch Angeschauter. Er steht im Blickfeld Gottes. Er sieht einen Blick, der ihm ganz persönlich gilt. Er zieht Gottes Blick ungeteilt auf sich. Jeder Einzelne hat vor Gott ein „Ansehen“, ohne durch besondere Ansehnlichkeit oder Blickfänger („Aussehen“) dieses Ansehen begründen oder herleiten zu müssen. Da dies aber alle von sich behaupten, kommen sie nicht umhin zu unterstellen, dass jene „icona Dei“ zugleich alle und jeden einzelnen anblickt und Ansehen verleiht. Zu der Erfahrung, unverwechselbar und einmalig gemeint zu sein, kommt also die Erfahrung hinzu, dass alle gleichermaßen, d. h. in gleicher Intensität und Ungeteiltheit im Blick des All-Sehenden stehen. Bestätigt wird dies, indem die Mönche einen Ortswechsel und Platztausch vornehmen und dabei erleben, dass Gottes Blick „mitgeht“. Keiner kann am Ende sagen, ganz persönlich und unzweideutig von Gott angeblickt zu werden, ohne dies zugleich auch von seinem Mitbruder zu behaupten. Niemand kann für sich ein besonderes Ansehen vor Gott reklamieren, ohne dies auch jedem anderen zuzusprechen.

[17] *Nikolaus von Kues:* De visione Dei – Das Sehen Gottes (übers. von H. Pfeiffer), Trier 1985. Zur Interpretation im Kontext der Moderne siehe *Hans-Joachim Höhn:* Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, 199–236 (Lit.); *Thomas Sören Hoffmann:* Vom Sehen des Sehens im Bild. Hinweise zur cusanischen Ikonologie, in: *Walter Schweidler* (Hg.): Weltbild – Bildwelt, St. Augustin 2007, 59–77.

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ereignet sich im Geschehen sehenden Gesehenwerdens und ist als solche hineinvermittelt in das Sehen des Menschen. Der „doppelte" Genitiv (das Sehen Gottes als genitivus subjectivus und objectivus) benennt Gott als Sehenden und Gesehenen, der im Vollzug des Sehens sich sehen lässt. Aber auch für den Betrachter des Bildes trifft dies zu. Er sieht den Abgebildeten an und nur in diesem seinem Sehen sieht er, dass der Abgebildete ihn ansieht. („Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich … anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst?", nr. 13). Hier ereignet sich die Koinzidenz von Sehen und Gesehenwerden („Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du ‚der verborgene Gott' (Jes 45,15) bist", nr. 13). Der eigentlich Aktive ist jedoch der Betrachter der „icona Dei"; er wechselt Standort und Blickrichtung. Dieser Wechsel ist es allererst, der ihn erfahren lässt, dass der Blick des Abgebildeten mit ihm geht. Und diese Erfahrung ist ihrerseits nur deswegen möglich, weil wiederum das Sehen Gottes in das Sehen des Menschen einbezogen ist. Allerdings ist das, was der Mensch im Vollzug des Sehens erblickt, kein gegenständlich anzielbares „Woraufhin", kein sachhaftes Seiendes. Der Gott ansehende Mensch sieht nichts Gegenständliches, sondern ein Angesehenwerden. Er sieht nicht, wie Gott „aussieht", sondern dass er ihn ansieht. Er sieht einen Blick, er nimmt einen Vollzug wahr: das Sehen Gottes, das Gott selbst ist und darin er wirklich ist und zugleich Ermöglichungsgrund für das Sehen des Menschen ist. Denn ebenso wie im sehenden Gesehenwerden der Mensch den Blick Gottes auf sich zieht, so zieht dabei Gott den Blick des Menschen auf sich.[18]

Das Bedeutsame ist nun, dass Nikolaus von Kues dieses Experiment nicht einfachhin als ein ästhetisch-moralisches Gleichnis dafür nimmt, dass Gott „so aufmerksam für einen jeden Sorge trägt, als ob er sich allein um den, der erfährt, dass er angeschaut wird, und um keinen anderen kümmere" (De visione Dei, nr. 4). Vielmehr nimmt er dieses Experiment zum Anlass, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch daraufhin zu bedenken, worin diese Beziehung überhaupt besteht, wie sie strukturiert ist und welcher Logik sie folgt. Die Pointe dieses Ansatzes besteht darin, dass Gottes Wirklichkeit nicht substanzhaft bestimmt, sondern über den Vollzug des Sehens als eine Realität erschlossen wird, die angemessen wiederum

[18] Zur näheren Bestimmung der ästhetischen Darstellung dieses theologischen Sachverhaltes, siehe: *Norbert Herold:* Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild" in der Cusanischen Schrift De visione Dei, in: *Volker Gerhardt/Norbert Herold* (Hg.): Wahrheit und Begründung, Würzburg 1985, 71–98.

nur „vollzugstheoretisch“ beschreibbar ist. Gott wird nicht „gegenstandsontologisch“ oder „substanzmetaphysisch“ als ein höchstes Seiendes definiert, dem man bestimmte Eigenschaften zusprechen kann. Was der Mensch im Vollzug des Sehens erblickt, ist kein „etwas“ und kein „jemand“. Er sieht nicht, wie Gott „aussieht“, sondern dass er ihn „ansieht“.

Das „Sein Gottes“ wird hier relational und nicht „vorhandenheitsontologisch“ bestimmt, was einen bis in die Gegenwart relevanten Paradigmenwechsel für die Erörterung der Gottesfrage markiert.[19] Dies ist nicht der einzige Zugewinn, den die Theologie erzielen kann, wenn sie im Anschluss an den im cusanischen Experiment angelegten „iconic turn“ in der Sphäre der Bildlichkeit zeigen will, was sie vornehmlich in der Sphäre der Sprachlichkeit verortet. Für eine Hermeneutik zentraler Glaubensinhalte folgt daraus die Möglichkeit, den für das Evangelium entscheidenden Gedanken der unbedingten Anerkennung des Menschen in seiner Freiheit und Unvertretbarkeit in das ästhetische Format des „Ansehens“ zu übersetzen und darin plausibel zu machen. Der Mensch ist nicht nur als Hörer des „Wortes Gottes“ resonanzfähig für Gottes Heilswillen. Ihm können auch die Augen dafür aufgehen, dass er als Gottes Ebenbild mehr bedeutet als der Staub, der von ihm übrig bleibt. Ihm kann gesagt und gezeigt werden, dass er Adressat einer Zuwendung ist, die im Leben und im Tod Bestand hat.

Dabei geht auch auf, dass in der Theologie ein „linguistic turn“ und ein „iconic turn“ nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen müssen. Im Gegenteil: Die Theo-Logik von Wort und Bild, von Sagen und Zeigen ist nicht divergent, sondern konvergent und kompatibel.[20] Was gezeigt wird, ist inhaltlich nichts anderes als was zugesagt wird. Zwar hilft zum Verstehen des cusanischen „Allesseher“-Bildes das deutende Wort bzw. die das Betrachten anleitenden Regieanweisungen. Aber die Deutungshoheit der Sprache muss sich am optisch Wahrnehmbaren legitimieren. Wenn man nicht sehen kann, was gesagt wird, wird das Gesagte zur bloßen Behauptung, die kognitiv nicht einleuchtet.

Im Vollzug des „iconic turn“ ist es angesichts des Entsprechungsverhältnisses von Sagen und Zeigen außerdem möglich, die Kernthemen einer

19 Vgl. *Hans-Joachim Höhn:* Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011.

20 Beachtet man die materiale Kongruenz von Ansehen und Anerkennung, die der Mensch vor Gott findet, entfallen die Kompatibilitätsprobleme zwischen Zeigen und Sagen, die thematisiert werden von *Philipp Stoellger:* Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis, in: *Christoph Böttigheimer/Florian Bruckmann* (Hg.): Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“, Freiburg/Basel/Wien 2012, 329–379.

logoszentrierten „Wort Gottes"-Theologie bildtheoretisch neu zu formatieren, über die Kategorie der „Bildlichkeit" eine theologische Ästhetik bzw. ästhetische Theologie zu konzipieren.[21] Und nicht zuletzt werden auch im Kontext der Ökumenischen Theologie etwa hinsichtlich der Basiskategorien „Gnade" und „Freiheit" konsensfähige Zuordnungen vorgenommen. Auch hier ließe sich im Rückgriff auf das cusanische Experiment ein „bildhaftes" Verständnis gewinnen von:

- Gottes Zuwendung zum Menschen, die seitens des Menschen keine Vorleistungen fordert oder von nachträglichem Wohlverhalten abhängig macht: Um sich vor Gott sehen lassen zu können, muss der Mensch nicht für seine Ansehnlichkeit sorgen.
- Gottes Anerkennung der Freiheit des Menschen, die ihn zum freien Gegenüber und nicht zum Objekt seiner Zuwendung macht: Es ist die freie Entscheidung und Tat des Menschen, den Blick auf Gott zu richten. Gottes Zuwendung ist ebenso ungebrochen wie diskret; der Mensch kann ihm den Rücken kehren, ohne dass Gott ihm den Rücken zukehrt. Gott hat den Menschen im Blick, aber er stellt ihm nicht nach.

Was an dieser Stelle nur angedeutet werden kann, müsste natürlich programmatisch und systematisch ausgeführt werden. Dass dies bisher noch nicht auf breiter Front geschehen ist, hängt vielleicht mit den Risiken und Nebenwirkungen zusammen, die ein „iconic turn" impliziert: Ist damit ein Abrücken von Wort, Schrift und Sprache als Leitmedien des christlichen Glaubens verbunden? Soll das Sehen an die Stelle des Hörens treten? Laufen in der Theologie die Methoden der „visual studies" den etablierten Verfahren der Textexegese, Hermeneutik und Sprachanalyse den Rang ab? Wie steht es um den Anteil der kritischen Vernunft bei der Prüfung vorwiegend ästhetisch formatierter Geltungsansprüche? Wie lässt sich vermeiden, dass all jene Streitigkeiten um die Valenz von Bildern wieder aufbrechen, die man theologiegeschichtlich längst überwunden glaubte?[22]

Vehemenz und Bandbreite dieser Fragen deuten an, dass vor allem das Verhältnis von Bild und Wort, von Zeigen und Sagen noch präzisiert werden muss. Vielleicht kann hierfür nochmals das cusanische Experiment eine wichtige Anregung liefern. Es hat prototypischen Charakter für Ansatz

21 Vgl. exemplarisch den Ansatz von *Alex Stock:* Zur Idee einer poetischen Dogmatik, in: *Edmund Arens* (Hg.): Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2012, 21–45 (Lit.).

22 Siehe dazu ausführlich *Reinhard Hoeps* (Hg.): Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1, Paderborn 2007.

und Durchführung eines „iconic turn“ in der zeitgenössischen Theologie, weil man von ihm her aufweisen kann: Ein solcher „turn“ wird nur dann dem „Wort Gottes“ gerecht, wenn er die Logizität des Sagens und die Ikonizität des Zeigens als zwar formal verschiedene, aber materialiter kongruente Weisen der Vergegenwärtigung von Gottes Zuwendung zum Menschen aufweisen kann. Dies ist nur möglich im Blick auf spezifische Sprechakte und ihnen entsprechende Vorgänge des Zeigens. In beiden Fällen kommt es auf die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt an. Es muss sich um Worte und Bilder handeln, die, indem das Wort ergeht und das Bild gezeigt wird, jene Wirklichkeit vergegenwärtigen, auf die sich Wort und Bild beziehen. Nicht jedes fromme Wort und nicht jedes religiöse Bild kommen hierfür in Frage.

3. Vom Wort (Gottes) im Bild – oder: Partituren des Glaubens

Nikolaus von Kues verwendet ein Bild, das zugleich eine Partitur darstellt, d. h. inszenatorische und performative Aspekte aufweist.[23] Das Bild des „Allessehers“ will, dass man von ihm Gebrauch macht. Wer es aufhängt, versteht es als Anleitung zu einer Performance, in der sich ereignet, was das Bild in Wahrheit und in Wirklichkeit zeigen will. Es bezeichnet nicht einen Sachverhalt, der unabhängig vom Akt des Zeigens und Sehens besteht. Vielmehr wird dieser Sachverhalt – Gottes Sehen und das Ansehen des Menschen – im Vollzug des Zeigens und Sehens realisiert. Wenn das „Wort“ von Gottes Zuwendung zum Menschen übersetzt werden kann in das „Bild“ vom Menschen, der sich von und vor Gott sehen lassen kann, besteht kein Grund mehr, performative Sprechakte und die Ikonologie des Performativen für unvereinbar zu halten.[24]

Vor diesem Hintergrund ergeben sich aber auch neue Anforderungen

[23] Die Gegenwartstheologie hat bisweilen Mühe, an die geniale cusanische Verknüpfung von Anschaulichkeit und Nachdenklichkeit anzuknüpfen und beim Nachweis bildtheoretischer Gelehrtheit auch theologischen Tiefgang zu demonstrieren. Vgl. *Reinhard Hoeps:* Die Frage nach dem Bild, in: *Edmund Arens* (Hg.): Gegenwart, 75–100; *Philipp Stoellger/Thomas Klie* (Hg.): Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, Tübingen 2011.

[24] Zu dieser fälligen Revision siehe *Jérôme Cottin:* Das Wort Gottes im Bild. Eine Herausforderung für die protestantische Theologie, Göttingen 2001. Zum Ganzen siehe auch *Klaus W. Hempfer/Jörg Volbers* (Hg.): Theorien des Performativen, Sprache – Wissen – Praxis, Bielefeld 2011; *Christoph Wulf/Jörg Zirfas* (Hg.): Ikonologie des Performativen, München 2005.

für das theologische Unternehmen, die Frage nach der Authentizität, Wahrheit und Plausibilität des christlichen Glaubens anzugehen.[25] Das cusanische Experiment macht darauf aufmerksam, dass die Frage, ob ein Bild „echt" ist, nicht als Erkundigung nach seinem Maler verstanden oder auf die Unterscheidung zwischen Original und Fälschung bezogen werden muss. Seine Authentizität bemisst sich danach, ob es die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des „Ansehens" wahrt. Die Wahrheit des bildhaft Dargebotenen kann hier nicht derart ermittelt werden, dass man nach einer bildexternen Realität sucht, die das Bild realitätsgetreu wiedergibt. Mittels des „Allessehers" wird ja etwas gezeigt, das außerhalb oder jenseits des Bildes nicht verifizierbar ist. Auch hier greift die Logik der Partitur: Im „Notenbild" steckt die Aufforderung, seine Bedeutung in der Weise der Aufführung der Notenzeichen zu entdecken, d. h. in einer Handlung zu realisieren.

Diesem Test sind auch die übrigen Bildzeugnisse des christlichen Glaubens zu unterziehen, wenn man herausfinden will, ob etwas in ihnen steckt oder ob sie bloß etwas vortäuschen. Dies führt aber keineswegs dazu, dass die Inszenierbarkeit von Glaubenszeugnissen zum entscheidenden oder alleinigen Kriterium einer Verantwortung des Glaubens wird. Der kritischen Vernunft bleibt keinesfalls nur die Rolle des Rezensenten solcher Inszenierungen übrig. Was es mit dem Glauben auf sich hat, lässt sich im Zusammenspiel von Ästhetik und kritischer Vernunft noch auf andere Weise ermitteln und anders illustrieren: Das Symbolsystem des christlichen Glaubens kann verglichen werden mit einem Fenster, das aus vielen bunten Scheiben zusammengesetzt ist, die ein Bildmotiv erkennen lassen. Der Zweck eines solchen Fensters unterscheidet sich von allen übrigen Fens-tern dadurch, nicht einen Blick von innen nach außen gehen zu lassen, um etwas zu erkennen, das sich außerhalb des Raumes befindet – oder umgekehrt nach Art eines Schaufensters den Blick von außen auf Objekte innerhalb eines Raumes zu ermöglichen. Ein Buntglasfenster hat zwar auch die Funktion, Licht in einen Raum zu lassen. Aber es will diesen Raum nicht primär hell und licht machen. Und es ist auch nicht dazu da, dass man durch es ins Freie sehen kann. Vielmehr will es durch den Lichteinfall sichtbar machen, was es selbst zeigen kann bzw. was „in ihm steckt". Das einfallende Licht soll gebrochen werden, damit betrachtet werden kann, was es in und mit dem Fenster zu sehen gibt.

Würde die kritische Vernunft ihr Interesse an Aufklärung so verstehen, dass sie nur Fenster akzeptiert, die einen klaren Durchblick ermöglichen

[25] Vgl. hierzu ausführlich *Hans-Joachim Höhn:* Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015.

und ungetrübt den Blick freigeben auf Dinge, die sich dahinter befinden, müsste sie ein Buntglasfenster so bearbeiten, dass sie alles an ihm tilgt, was den klaren Blick mindert oder verhindert. Jede farbige Scheibe müsste ersetzt werden durch Klarglas. Nur so kann gesichert werden, dass das Fenster seine vermeintlich eigentliche Funktion optimal erfüllt: wahrnehmbar zu machen, was jenseits des Fensters ist. Um solche klaren Aus- und Einblicke zu ermöglichen, müsste die Vernunft das Buntglasfenster letztlich beseitigen und durch funktionale Äquivalente ersetzen. Dann aber wird genau das zerstört, was das bunte Fenster eigentlich zeigen wollte. Das einzige, das in einem solchen Fenster bei entsprechendem Lichteinfall konturenscharf zu sehen ist, steckt aber im Fensterbild und nicht dahinter.

Trifft dieser Vergleich zu, dann muss die Theologie daran interessiert sein, dass möglichst viel Licht möglichst intensiv auf den Glauben fällt, damit erkennbar wird, was er aufzeigen will. Am besten ist es, wenn man dafür das Licht der Vernunft einsetzt. Die kritische Vernunft kommt dann mit ihrer aufklärerischen Absicht ebenfalls zu ihrem Recht und an ihr Ziel. Entweder wird im Licht der Vernunft klar, dass der Glaube nichts Ansehnliches vorzuweisen hat. Oder der Vernunft geht auf, dass der Glaube etwas sichtbar macht, das es wert ist, genauer in Augenschein genommen zu werden.

Medieneinsatz in Gottesdiensten und zur Mission



Karsten Kopjar[1]

Medien im Gottesdienst

„Soll man Medien im Gottesdienst einsetzen oder lieber alles so machen, wie immer?“, werde ich manchmal gefragt. Darüber muss ich ein wenig schmunzeln. Ist doch der klassische Gottesdienst ein Paradebeispiel für eine multimediale Inszenierung in interaktiven Szenen mit crossmedialem Gesamtklang. Denn alles, was bei der Kommunikation die Verbindung von einem Sender zu einem Empfänger herstellt, wirkt als Medium.[2] Ein Medium transportiert Informationen, kanalisiert, leitet und macht zugänglich. Ein Medium kann bewusst genutzt werden, wenn wir eine Orgel in die Kirche einbauen, um mit dem mächtigen Klang einen großen Raum zu erfüllen und so Gottes mächtige Gegenwart widerzuspiegeln. Ebenso können nach Osten ausgerichtete bunte Glasfenster im Zusammenspiel mit der aufgehenden Sonne ein optisches Medium sein, um das Licht Gottes in unserem Leben erfahrbar zu machen. Kirchen sind also mediale Orte. Und auch die Liturgie ist ein medialer Prozess: Sprache transportiert Informationen vom Liturgen zur Gemeinde und zurück. Außerdem vom Liturgen zu Gott und von der Gemeinde zu Gott. Lieder kommunizieren auf rationaler und emotionaler Ebene unseren Glauben, stärken den Einzelnen und preisen Gottes Größe. Horizontale Kommunikation – unter den Gläubigen – und vertikale Kommunikation – mit Gott – geschieht im Wechsel und oft

[1] Dr. Karsten Kopjar ist seit 2012 freiberuflicher Medientheologe und Eventgestalter. Er ist u. a. Dozent, Autor und Berater für Social Media und Gemeindearbeit.

[2] Vgl. *Knut Hickethier:* Einführung in die Medienwissenschaft, Stuttgart & Weimar 2003,19.

auch gleichzeitig. Und spätestens beim Friedensgruß und Abendmahl wird die Gemeinschaft auch haptisch erfahrbar. In katholischen Gottesdiensten kommt zum Sehen, Hören, Sprechen, Singen, Fühlen und Schmecken noch der atmosphärische Weihrauchgeruch hinzu, sodass alle Sinne angesprochen sind. Das ist mehr als moderne Multiplex-Kinosäle mit aktueller Technik schaffen.[3] Als Hilfsmedien fungieren dazu Liederbücher und Bibeltexte, um schriftlich gespeicherte Inhalte zur rechten Zeit abrufen zu können, Kerzen und Lampen, um eine funktionale und inspirierende Lichtstimmung zu setzen und Verstärkeranlagen, um das Gesagte für jeden gut hörbar zu machen.

Medien sind also immer dabei, wenn Christen Gottesdienst feiern.[4] Seit der alten Kirche wurden dabei jeweils aktuelle Möglichkeiten genutzt. Paulinische Briefsammlungen, Bibelabschriften, später gedruckte Texte und eine Architektur, die den Schall optimal transportiert. Technisch waren die Gotteshäuser meist nach dem aktuellen Top-Standard ausgerüstet, wurden in späteren Zeiten aber immer wieder erweitert. Bankreihen, Fußbodenheizung, elektrische Beleuchtung und dezente Audioverstärker gehören heute selbstverständlich dazu, um alte Kirchenräume für heutige Menschen nutzbar zu machen. Eine (Kaffee)küche, behindertengerechte Toiletten, Büro- und Kinderräume sind zumindest meist gefordert.[5]

Situation der Freikirchen in Deutschland

Die ersten Freikirchen wurden in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts gegründet und zahlreiche Ortsgemeinden trafen sich anfangs in Privathäusern statt großer Kathedralen. So war der Medieneinsatz meist auf das vorhandene begrenzt. Bibel, Liederbücher, Gitarre, Rede und Gesang. Aus dem schriftorientierten Reformgedanken heraus war der Stil schlicht. Heiligenverehrung und pompöse Gemälde waren genauso wenig üblich wie kostbar ausgestaltete Altarbilder. Statt eines zentralen Altars wurde oft ein funktionaler Abendmahlstisch genutzt und statt einer Kanzel ein einfaches Rednerpult.[6]

3 Vgl. *Dietrich Stollberg:* Liturgische Praxis, Göttingen 1993.

4 *Wilhelm Gräb* schreibt in diesem Sinne sogar: „Alles Wissen von Gott ist durch Medien vermittelt". *Wilhelm Gräb/Birgit Weyel:* Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 149.

5 Als Beispiel siehe: www.kirchbautag.de/wos-brennt/architektur-flash/lambertikirche-oldenburg.html (aufgerufen 15.08.2014).

6 Mehr zu theologischen Unterschieden und historischer Entwicklung von Freikirchen vgl.: *Erich Geldbach:* Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen ²2005.

So kommt es, dass freikirchliche Gemeinden in Deutschland immer noch eher funktional als repräsentativ gestaltet sind. Von ausgebauten Wohnzimmergemeinden über schlichte Kapellen bis hin zu Lagerhausgemeinden ist der kirchenbauliche Wert der Gotteshäuser oft eher bescheiden. Dabei bleibt anzumerken, dass Freikirchen sehr unterschiedlich aussehen können. Zwischen russisch-orthodoxen, evangelikalen und pfingstlerischen Traditionen gibt es ein weites Spektrum an Architektur und Ästhetik. Dafür wird in vielen Freikirchen auf gute mediale Kommunikation ein besonderer Wert gelegt.[7] Die Audiotechnik ist oft an den modernen Lobpreis mit vollständiger Band-Besetzung auf der Bühne angepasst. Lichtanlagen setzen Akzente und eine Videoprojektion ersetzt nicht selten die Liederbücher.[8] Das Raumkonzept ähnelt dadurch eher einer Theater- oder Kleinkunstbühne als einem klassischen Sakralbau. Und auch das Format der Gottesdienste besteht oft eher aus der Abfolge einzelner freier Elemente als aus einer konstanten Liturgie. Zwar entdeckt man auf den zweiten Blick in jeder Ortsgemeinde eine gewisse Grundabfolge, die meist aber nicht festgeschrieben ist, sondern sich lediglich so intensiv eingespielt hat, dass es auffallen würde, etwas daran zu ändern. Das kann in manchen Freikirchen die ausgiebige Lobpreiszeit sein, andernorts die Grüße von Gästen und die Gebetsgemeinschaft nach der Predigt. Es kann ein festes Begrüßungsritual sein oder ein immer gleicher Ablauf, wie die Kinder – nach einem gemeinsamen Start – in ihr Kinderprogramm verabschiedet werden. Begrüßung am Anfang und Segen am Ende sind meist feststehende Elemente, intensive Informationen aus dem Gemeindeleben kommen oft eher am Anfang und eine Predigt von gut 20 Minuten an zentraler Stelle.

7 In den großen Freikirchen der USA werden oft die teuersten und aufwändigsten Audio-Beschallungsanlagen überhaupt installiert und die Licht- und Kameratechnik ist nicht selten auf dem Niveau kleiner Fernsehstudios angesiedelt. Beispiele: www.allprosound.com/commercial/projects (aufgerufen am 15.08.2014).

8 Die Architektur richtete in vielen Kirchen und Gemeindehäusern das Kreuz/Altarbild als zentralen Blickpunkt aus, damit alle Leute es sehen können. Die seit den 90er Jahren erschwinglichen Videoprojektoren wurden oft so installiert, dass alle das Bild sehen können. Somit konkurrierten also nicht selten Projektionsfläche und Kreuz als Blickfang. Teilweise traten sie sogar durch eine ausfahrbare Leinwand vor dem Kreuz in direkte Konkurrenz. So lässt sich die Abneigung mancher Zeitgenossen gegen dieses Bildmedium erklären. Eigentlich liegt das aber an einer ungünstigen Umsetzung. Als Gegenreaktion wurden bei Neubauten teilweise sakrale Elemente zu Gunsten einer reinen Bühnenoptik völlig weggelassen. Neue Gemeinden sollten Projektionsflächen ästhetisch und theologisch begründet einplanen und eine ganzheitliche mediale Gottesdiensterfahrung ermöglichen, bei der immer noch Gott im Zentrum steht und der Kirchbau inklusive der medialen Ausgestaltung auf dieses Zentrum hinführt.

Neben vor Ort vorgetragenen Beiträgen werden Musik- oder Videoeinspieler genutzt, um geistliche Aussagen zu unterstreichen oder zu vermitteln. So können weltweit bekannte Lobpreislieder oder professionell erstellte Impulsclips auch in kleinen Gemeinden dazu beitragen, Gott näher zu kommen.[9] Denn die göttliche Offenbarung als (virtuelles – also nichtkörperliches) Medienereignis ist das Ziel der multimedialen Gottesdienstfeier. Auch wenn kleine Theaterszenen, Bild-Präsentationen oder Ausdruckstanz geistliche Botschaften darstellen, geht es darum, Gott besser zu verstehen und ihm zu begegnen. Es ist also eine Mischform aus biblischer Lehre und Feier des unverfügbar Göttlichen. Menschen planen ein Event und erwarten, dass Gott sich – durch dieses und trotz der Planung – offenbart. Ob und wie stark das passiert, bleibt der individuellen Wahrnehmung jedes Einzelnen überlassen. Denn während man gemeinsame Lieder singt, in der Predigt oder in der Stille auf Gott hört, können unterschiedliche Menschen unterschiedlich angesprochen werden. Und spätestens beim Treffen vor, während und nach dem Gottesdienst mit Kaffee & Snacks wird auch die zwischenmenschliche Kommunikation gefördert, weil neben der Gemeinschaft mit Gott auch die Begegnung mit anderen Menschen dazu beiträgt, sich angenommen und geborgen zu fühlen.

Im Wochenplan von Freikirchen findet sich oft ein reges Programmangebot, um die Gemeinschaft nicht nur am Sonntag zu leben, sondern auch unter der Woche in Kontakt zu bleiben und geistlich zu wachsen. Das umfasst Gebetskreise, Bibelstudien und persönliche Kleingruppen. Ebenso aber auch Kinder-, Jugend- und Seniorenprogramm, Sport- und Musikgruppen, Proben für Tanz- und Theaterteams (oft primär für die Gottesdienste) sowie Mitgliederversammlungen.[10] Nun kann man Abgrenzung und Isolation von der Welt als Negativfolge einer so starken Binnenaktivität diskutieren,[11] aber interne Kommunikation funktioniert in solchen Gemeinden meist automatisch sehr gut. Ist ein Mitglied krank, fällt das auf, fehlt je-

9 Die Hochachtung bestimmter populärer Lobpreisleiter oder Redner grenzt dabei mitunter teilweise an die Heiligenverehrung der katholischen Kirche, was aber niemand so betiteln würde. Gleichzeitig sind bei konzertartigen Gottesdiensten und größtenteils noch lebenden Autoren Urheberrechtsdebatten im ganz anderen Rahmen als bei den Volkskirchen mit primär traditionellem Liedgut zu führen. Als Dienstleister fungiert in dem Bereich die Christian Copyright Licensing Deutschland GmbH. Siehe: http://ccli.de (aufgerufen am 15.08.2014).

10 Viele Freikirchen sind rechtlich als eingetragener Verein organisiert und leben daher von einer stark basisdemokratischen Organisation.

11 Vgl. *Ernst Lange:* Kirche für die Welt, München 1981, 76 ff.

mand, wird nachgefragt. Im Optimalfall ohne Druck und Zwang, sondern aus echtem Interesse füreinander. Bei den Treffen geht es immer auch um persönliche Befindlichkeiten, Mitglieder bekommen Rat und Reflexion ihrer Gedanken und oft auch konkrete Unterstützung bei anstehender Arbeit oder materieller Not. Sei es beim Umzug, durch Kleidungstausch für Kleinkinder oder Hilfe bei der Gartengestaltung. Kommunikation wird so ganz praktisch spürbar und der Mensch das Medium der Liebe Gottes.[12]

Online-Medien für Gemeinden

In einer Zeit, in der Menschen immer stärker online vernetzt leben und kommunizieren, liegt es auf der Hand, dass auch geistliche Kommunikation mit Hilfe von Onlinemedien stattfindet. Das Textgespräch kann zum rein persönlichen Austausch der Gemeindemitglieder dienen, um zwischen den Treffen weiterhin im Gespräch zu bleiben. Ebenso kann es den Kontakt zu ehemaligen Mitgliedern oder Freunden an anderen Orten halten. Nötige Verwaltungsaufgaben wie Terminabsprachen oder Protokollversand können digital oft einfacher erledigt werden als auf klassisch-analogem Weg. Und digitale Kommunikation kann auch als zeitliche und räumliche Erweiterung des Gottesdienstes gesehen werden. Bereits in der inhaltlichen Vorbereitung können Laien einbezogen werden, die lebensnahe Beispiele oder kreative Zugangswege zu biblischen Texten beitragen.[13] Im offenen Dialog kann ein Thema näher an den Menschen vorbereitet werden und die Gemeinde findet sich in der Predigt wieder. Auch bei der Durchführung eines Gottesdienstes können Beteiligung und Teilhabe durch digitale Möglichkeiten erweitert werden. Für kleine Gruppen ist sicherlich ein persönlicher Austausch logistisch einfacher zu handhaben, aber bei großen Gruppen von mehreren hundert oder tausend Personen kann die Frage, „Wer hat das schon mal erlebt?“ per Online-Voting leichter beantwortet werden als per Handzeichen, und persönliche Fürbitte-Anliegen oder ermutigende Geschichten können online gesammelt (redaktionell gefiltert) und für alle zur Verfügung gestellt werden.[14] So kom-

12 *Shane Hipps:* Flickering Pixels. How Technology Shapes Your Faith, Grand Rapids 2009, 175.

13 Vgl. *Alexander Ebel:* Praxis-Idee. Per Etherpad gemeinsam Predigten erarbeiten: http://netzkirche.wordpress.com/2013/04/04/praxis-idee-per-etherpad-gemeinsam-predigten-erarbeiten (aufgerufen am 15.08.2014).

14 Ein Netzwerk, was genau das sogar über Gemeindegrenzen hinweg anbietet, ist www.amen.de (aufgerufen am 15.08.2014).

men einzelne auch bei großen Gemeinschaften persönlich zu Wort und die Gruppe ist stärker am „Bühnenprogramm“ beteiligt. Ebenso kann auch im Nachklang des Gottesdienstes Social-Media-Kommunikation genutzt werden, um Gedanken zu bündeln und zu vertiefen. Die meisten Gottesdienste wollen ja neben der konkreten Gottesbegegnung auch Gedanken anstoßen, die die Gemeindemitglieder zum Nachdenken über den Gottesdienst hinaus anregen. Wer die Kernfrage der Predigt kurz nach dem Gottesdienst nochmal im Gemeinde-Blog[15] stellt – und das auch vor Ort kommuniziert, wird mitunter einige Rückmeldungen bekommen. Welcher Onlinekanal dabei für die jeweilige Gemeinde der richtige ist, kann unterschiedlich sein. Manche Menschen sind mit E-mails gut zu erreichen, andere Gruppen nutzen Facebook, Twitter, Xing, YouTube, Tumblr, Pinterest, Instagram, Flickr, Wikis, Dropbox, Skype, Soundcloud, WhatsApp, … und die Liste lässt sich beliebig verlängern. Die Namen spielen dabei eine untergeordnete Rolle. Aber wenn ein Kanal zu einer Zielgruppe passt, kann man dort mit Menschen schnell und einfach kommunizieren. Egal ob man reine Texte, Fotos, Dateien, Audios oder Videos weitergibt, man kann Herzensanliegen austauschen. Das, was einen Menschen bewegt, kommt von Mensch zu Mensch über eine komplexe Kette von Computerprogrammen. Aber es kommt – wenn alles korrekt eingerichtet ist – an. Und wenn Ansichten ausgetauscht werden, Menschen ehrlich ihre Meinung äußern dürfen und gleichzeitig wohlwollende Korrekturen und hilfreiche Tipps erfahren, findet positive Meinungsbildung, Identifikation und Gruppen-Identität statt.[16]

Geistliche Meinungsbildung

Wenn Gottesdienst und Gemeindeleben von guten Kommunikationsstrukturen durchzogen sind, können Menschen durch geeignete Medien miteinander ins Gespräch kommen. Menschen stehen mit Gott in Kontakt – durch Gebet und Bibellese. Gemeindeglieder stehen untereinander in Kontakt – durch physische Treffen und virtuelle Kommunikation. Und

15 Eine einfache Internetseite mit Blog-Funktion kann kostenlos mit Wordpress (oder ähnlichen Content Management Systemen) eingerichtet werden. So muss der Pastor kein Programmierer sein, sondern kann ganz einfach Inhalte einstellen, zu denen andere Nutzer Kommentare abgeben können.

16 Natürlich müssen Aufwand und Nutzen in vernünftiger Relation stehen. Nicht jedes Medium ist für jede Gemeinde nötig. Aber wenn ein Großteil der Gemeinde ohnehin online kommuniziert, wäre es töricht, das prinzipiell zu vernachlässigen. So als hätte jemand zu Luthers Zeiten den Buchdruck ignoriert, weil die ersten Drucke noch recht aufwändig

die Menschen, die sich in Gemeinden treffen, leben weiterhin in einer Welt, in der sie ihren Glauben weitersagen können. In der Bibel fordert Jesus seine Nachfolger auf, die gute Nachricht zu verbreiten und anderen Menschen weiterzugeben, was sie erlebt und erfahren haben. Daher ist es besonders wichtig, in medialen Zusammenhängen nicht nur vorgefertigte Meinungen zu wiederholen, sondern eigene Gedanken zuzulassen, zu diskutieren und so einen reifen Glauben zu entwickeln. Hier besteht eine große Gefahr von unreflektiertem Medienumgang. Denn gerade in den angesagten Netzwerken, bekommt man positive Bestätigung oft für besonders witzige, besonders provokante oder besonders plakative Sprüche. Sachliche Argumente und ausgewogene Sichtweisen machen mehr Arbeit und erzeugen mitunter weniger positive Kommentare. Das verleitet in unmoderierten Kontexten leicht dazu, wohlklingende Mainstream-Meinungen zu pos-ten statt selber nachzudenken. Kirchen müssen sich ganz bestimmt nicht als Spaßbremse betätigen und alle unterhaltsame Kommunikation durch ernsthafte und rationale Argumentation ersetzen. Aber durch Lob für fundierte Meinungen und positive Trends kann man den Zeitgeist und die Gesprächsthemen der Massen mit bestimmen.[17] Daher ist es auch für Pastoren und Kirchenvertreter ratsam, eine Mischung aus Humor, Kuriosem und Tiefgängigem zu posten. Authentisch sein und die eigene Meinung ehrlich präsentieren sind zwei Kernkompetenzen. Kritik sollte man ernst nehmen, sich aber nicht zu persönlich angegriffen fühlen, wenn mal jemand etwas anders sieht. Man kann das Gegenüber als Mensch stehen lassen, auch wenn man auf der Sachebene anderer Meinung ist.

Ernst Langes partizipatorisches Gottesdienstmodell

Bereits über 50 Jahre vor dem Durchbruch des Web 2.0 hat der Berliner Pfarrer Ernst Lange in seinem Experiment „Ladenkirche“ Erfahrungen mit partizipatorischen Gottesdiensten gesammelt. Ohne das Internet zu kennen hat er Gemeindebaustrategien entwickelt, die heutige Möglichkeiten im interaktiven Internet vorweggreifen. Ernst Lange sagt, eine geistlich sprachfähige Gemeinde sei auch im Alltag eine predigende Gemeinde.

waren und es ja auch von Mund zu Mund immer gut geklappt hat. Virtuelle Welten können durchaus neue Heimatgefühle wecken. Vgl. *Karsten Kopjar:* Virtuelle Heimat – zu Hause im Web 2.0, in: *Tobias Faix/Thomas Weißenborn/Peter Aschoff:* Zeitgeist 2. Postmoderne Heimatkunde, Marburg 2009.

17 Vgl. *Karsten Kopjar:* Kommunikation des Evangeliums für die Web-2.0-Generation. Virtuelle Realität als Reale Virtualität, Berlin 2013, 177 f.

Wenn Menschen gelernt haben, ihren Glauben in Worte zu fassen, können sie in ihrem Arbeits- und Lebensumfeld Zeugnis sein. Mission ist dann kein Zwang, kein Druck, keine Methode, sondern wird zu einem Lebensstil. Wer von einem Hobby oder einem Buch begeistert ist, der will davon weitersagen. Und wer von seinem Glauben begeistert ist, der kann nicht unmissionarisch leben. Lebenswelt und Arbeitswelt werden Missionsfeld.[18] Und die Mission ist dabei geprägt von geistlich reifen Begegnungen auf Augenhöhe. Sicherlich ist jede zwischenmenschliche Begegnung auch von vielen persönlichen Aspekten und Charaktereigenschaften geprägt. Nicht alles läuft immer perfekt. Aber gute und weise Kommunikation kann helfen, Fehler schneller auszubügeln, Stärken hervorzuheben und als Team zu arbeiten, um einzelne ihren Fähigkeiten gemäß einzubinden.

Medien-Mission

Mit Blick auf internationale Mediennutzung gerade von konservativ-evangelikalen Gruppen, fällt auf, dass eine so reflektierte Nutzung nicht immer anzutreffen ist.[19] Medien – vor allem Radio und TV – haben die Macht, Menschen gleichzuschalten, weil ein Sender viele Empfänger mit der gleichen Botschaft erreicht. Das ist für narzistische Persönlichkeiten, die ihre Erkenntnisse einer großen Gruppe präsentieren wollen, eine optimale Plattform. Deshalb ist der amerikanische Tele-Evangelismus auch so erfolgreich. Mit guten Rednern und perfekt ausgearbeitetem Marketing können Menschen dazu gebracht werden, nach einer 30-minütigen Fernsehsendung Geld zu spenden, weil sie eine positive mentale Erfahrung gemacht haben. Und wer millionenfach Menschen erreicht und motiviert, gerät leicht in die Gefahr, das erfolgreiche Konzept am Laufen zu halten statt in einzelne Menschen zu investieren. So kann die herausragende Inszenierung auch zum Fallstrick für ausgewogenen Inhalt werden – ohne dass ich diese Intention allen Medienproduzenten unterstellen möchte. Viele Menschen sind durch regelmäßige Sendungen mit positiven Ermutigungsbotschaften angesprochen und bekommen neuen Mut für schwierige Lebenssituationen. Aber das ist nur eine Seite. Eine persönliche Gemeindearbeit muss darüber hinaus auch mit Kleingruppen oder Einzelgesprächen die Zuschauer ansprechen. Fundierte Social-Media-Aktivitäten könnten da einen

18 Vgl. *a. a. O.:* „Kirche für die Welt", 66 ff und 146 ff.

19 *Olaf Koch:* Televangelismus, in: Lexikon der Filmbegriffe, Siehe: http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=7817 (aufgerufen am 15.08.2014).

Gegenpol bilden, indem sie Meinungen nicht nur proklamieren, sondern hinterfragen lassen und so echtes Verstehen ermöglichen. Aber das ist der arbeitsintensive Teil, der allzu leicht vergessen wird.

Soziale Medien können dabei sowohl im Rahmen des Gottesdienstes wie auch im Gemeindeleben oder im persönlichen Umfeld dazu dienen, im positiven Sinne missionarisch aktiv zu sein. Es kann Teil der Strategie sein, mit guten TV-Produktionen oder erfolgreichen YouTube-Videos mehrere Millionen Menschen auf einmal zu erreichen. Das Soziale an Social Media ist aber gerade der persönliche Kontakt von Person zu Person. Da hören große Zahlen auf und die tägliche Arbeit fängt an. Und da erweist sich, ob der eigene Glaube wirklich fundiert ist oder bei ersten Rückfragen wie ein Kartenhaus zusammenbricht. Viele Freikirchler fallen online mit übereifrigen Aktionen auf. Sie posten täglich Bibelverse und geistliche Videoclips, antworten auf jede Frage mit frommen Floskeln oder bieten statt tatkräftiger Hilfe nur Gebet an. Gut gemeint kommt diese Form der einseitigen Vergeistlichung nicht immer gut an. Im Dialog gilt es, solche Menschen ebenso ernst zu nehmen wie Vertreter der pragmatischen Einstellung: „Gott wird's schon richten und ich kann mich in Ruhe zurücklehnen." Natürlich proklamieren Christen einen Gott, der allmächtig ist und uns nicht braucht. Aber ebenso finden wir Hinweise in der Bibel, dass er durch Menschen wirken möchte, die dazu beitragen können, dass Gottes Reich auf Erden gebaut wird. Wir erfahren Gottes Gnade und geben sie weiter. Dadurch wird jeder Gottesdienst ein Stück weit missionarisch sein, ohne dabei andere Aspekte auszublenden. Und jede Online-Kommunikation wird missionarische Punkte beinhalten, ohne das als einziges Ziel zu verfolgen. Und so wie Menschen unterschiedlich sind, können auch die genutzten Kanäle und die Stile der Onlinenutzung sich unterscheiden.[20]

Ganzheitliche Medien-Kommunikation

Wenn digitale Medien die persönliche Begegnung im Internet ermöglichen, bleibt die Frage, wie weit sich Kirchen auf dieses Feld einlassen sollen. Es scheint zuerst ein Spagat zu sein, gleichzeitig konventionelle Gemeindegottesdienste anzubieten und mit aktuellen Methoden Außenstehende zu gewinnen. Und tatsächlich: Was wir im Onlineaustausch versprechen, muss unsere Ortsgemeinde auch halten. Wer mit perfekten Men-

[20] Vgl. *Karsten Kopjar:* Kirche 2.0 – zwischen physischer, virtueller und geistlicher Gemeinschaft, in: *Christina Costanza/Christina Ernst:* Personen im Web 2.0, Göttingen 2012, 150 ff.

schen und fehlerlosen Systemen hausieren geht, wird spätestens beim ersten Besuch enttäuschte Gäste haben. Wer aber ehrlich über Gelingen und Scheitern reden kann und transparent Stärken und Schwächen aufzeigt, der kann erfahren, dass die meisten Menschen gar keine perfekte TV-Show-Idylle suchen. Eine perfekte Gemeinde gibt es ohnehin nicht, aber eine Gemeinde, die ehrlich mit ihrer Unperfektheit umgeht, wirkt auf Außenstehende – und auf Mitglieder – einladend, weil sie ihre Masken ablegen können und nicht perfekt erscheinen müssen. Das zu erkennen und zu kommunizieren ist eine wertvolle geistliche Kompetenz. Gleichzeitig müssen Gemeinden sich auch nicht verstecken. Denn das hohe Level an Gemeinschaft, Kommunikation und Wertschätzung, was Christen in gesunden Gemeinden erfahren, bietet ein einzigartiges Grundgerüst, um ein gelingendes geistliches Leben zu entfalten.[21]

Wenn Christen und Gemeinden ihre bestehende physische Gemeinschaft konsequent auch online kommunizieren würden, könnten sie Menschen nicht nur in positiv prägende Online-Gemeinschaft führen, sondern mit den so neu gewonnenen Freunden auch in der Kohlenstoff-Welt Gemeinschaft leben. Und sie könnten anhand dieser Realitätsübergange auch den entscheidenden Übergang erklären: Den Übergang von Gott aus seiner Transzendenz in unsere Wirklichkeit hinein. Das kann man als geistliche Realität annehmen und im Glauben darauf antworten. Dafür braucht man keine technischen Hilfsmittel, keine perfekte Show und keine beeindruckenden Stars. Dafür muss man sich aber einlassen auf eine Realität, die außerhalb unserer körperlichen Erfahrungen liegt. Und wer virtuelle Gemeinschaft verstanden hat, kann diese Erfahrung auf geistliche Realität anwenden.

Und auch umgekehrt ist erlebte Spiritualität ein Schlüssel für ein aktives Leben zwischen physischer und virtueller Realität. Die Klammer der geistlichen Realität, die das gesamte Leben in allen medialen Formen umschließt, führt zu einem ganzheitlichen Sein. Und das ermöglicht es, als allumfassende Kommunikationsform ganzheitliche Gemeinschaftserfahrungen zu machen.

21 Viele säkulare TV-Produzenten würden gerne für ihre angedeutete Fernsehgemeinschaft lokale Fanclubs ins Leben rufen, wo sich Mitglieder jede Woche treffen, um zentrale Medien zu konsumieren und die Produktion zu loben. Und das bundesweite Netzwerk von vielen Tausend Ortsgemeinden mit qualifiziertem Fachpersonal, das sowohl evangelische, wie auch katholische und freikirchliche Gemeinden bieten, ermöglicht es nahezu jedem Menschen, in fußläufiger Entfernung vor der eigenen Haustür persönliche Gemeinschaft zu erfahren. Vgl. *Kopjar,* Kommunikation des Evangeliums, a. a.O., 180 f.

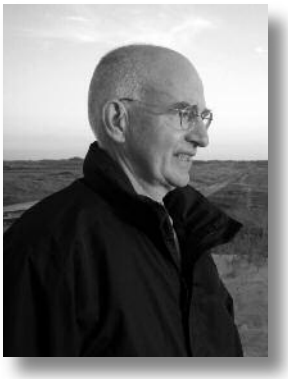
Zum Schluss bleibt anzumerken, dass man in puncto Medieneinsatz – ebenso wie bei theologischen Grundlagen und Stilfragen – nicht alle Freikirchen über einen Kamm scheren kann. Sowohl sind bei den positiven Faktoren längst nicht alle Gemeinden gute Vorbilder. Nicht alle nutzen alle Tools und Wege, um Menschen zu erreichen. Und nicht alle Nutzung ist vorbildhaft. Aber es gibt zahlreiche positive Beispiele, wie einzelne Gruppen aktuelle Medien sinnvoll und durchdacht einsetzen. Von diesen können wir lernen, was sich etabliert hat.

Außerdem sind die großen Volkskirchen nicht immer der passive Gegenpool zu den aktiven Freikirchen. Sicherlich wirken sie mit ihrem eher einfach anmutenden liturgischen Stil und ihrer ausgeprägteren Verwaltungsmentalität medial oft etwas träge, aber auch kirchliche Projekte im Social Web erfreuen sich großer Beliebtheit. Und was sich kirchlich durchsetzt, das ist oft nicht nur medial am Zahn der Zeit, sondern auch geistlich und theologisch reflektiert und kann so ein wertvoller Spiegel auch für impulsive Gemeinden sein.

Für die Zukunft der Kirche wird es nötig sein, die traditionellen Kirchengrenzen immer mehr aufzubrechen. Es geht nicht um die Form der verfassten Kirche, sondern um die gemeinsame Basis, und von da ausgehend um eine mediale Offenheit in der Evangeliums-Kommunikation. Wer das Beste aus verschiedenen Lagern zusammenbringt, kann vorurteilsfrei und ganzheitlich Menschen erreichen. Und wer dabei nicht nur selber redet, sondern auch zuhört und sich für sein Gegenüber interessiert, wird in Social-Media-Kontexten automatisch missionarisch sein, ohne es bewusst geplant zu haben. Denn guter Medieneinsatz führt zu einem transparenten Lebensstil, der deutlich macht, was dem Kommunikator wichtig ist. Und „wovon das Herz voll ist, davon spricht der Mund“[22] und tippt die Hand.

22 Vgl. Mt 12,34.

Die Reformierten und die Bilder



Martien E. Brinkman[1]

Reformierte Zurückhaltung

Man kann kaum einen Artikel oder ein Buch über „Die Reformierten und die Bilder" finden, der keinen Hinweis auf das sogenannte *Extra Calvinisticum* enthält. Oft wird die Bedeutung des *Extra Calvinisticum* in dem Axiom zusammengefasst: *finitum non capax infiniti* (das Endliche kann das Unendliche nicht umfassen). So kann man in einer Ausgabe der schweizerischen reformierten Landeskirche Kanton Zürich mit dem Titel *Die Reformierten* über den schweizerischen, im italienischsprachigen Süden geborenen Künstler Alberto Giacometti (1901–1966) die folgenden Sätze lesen: Giacometti stamme aus einem reformierten Tal und besuchte die evangelische Schule. Seine Großmutter erläuterte ihm die Kinderbibel und ein Verwandter entwarf die Fenster im Chor des Zürcher Großmünsters. Er selbst habe sich von der reformierten Kirche entfernt. „Reformiert" könne man ihn deswegen nicht nennen. Höchstens könne man vermuten, dass ein bestimmter Zug seines Schaffens auch aus einer äußersten Zuspitzung reformierter Denkweisen verstehbar sei. Deswegen könnte man fragen: „Könnte es sein, dass sich das theologische ‚finitum non capax infiniti' der Reformierten bei ihm noch einmal verjüngt zu einem ästhetischen ‚finitum non capax finiti'?"[2] Und diese Frage wird dann erläutert mit einem Hinweis auf die reformierte Abendmahlslehre. Gemäß reformierter Lehre

[1] *Martien E. Brinkman* ist Professor für ökumenische und interkulturelle Theologie an der Freien Universität in Amsterdam.

[2] *Matthias Krieg:* Alberto Giacometti. Die Hand (1947), in: *Matthias Krieg/Gabrielle Zangger-Derron* (Hg.): Die Reformierten. Suchbilder einer Identität, Zürich 2002, 379–380.

kann das Endliche, ein Stück Brot, das Unendliche, den Leib Christi, nicht fassen, wohl aber verweisend bezeichnen. Bei Giacometti aber kann der Endliche, nämlich er als Künstler, auch das Endliche, etwa einen Menschen, der ihm Modell sitzt, nicht mehr fassen. Nicht allein Gott, auch der Mensch ist für ihn ein unfassbares Geheimnis.

Vielleicht kann man dasselbe auch von anderen modernen Künstlern mit einem reformierten Hintergrund sagen wie dem holländischen, später in den Vereinigten Staaten arbeitenden Maler Piet Mondriaan (1872–1944) oder der südafrikanischen, in Amsterdam lebenden Malerin Marlene Dumas (*1953). Das Vertikale kommt bei Mondriaan niemals zusammen mit dem Horizontalen vor und bei Dumas bleiben die Lebensgegensätze immer sichtbar, ihre Modelle aber sind nicht mehr identifizierbar. Freilich eine direkte Verbindung zu dem reformierten Umfeld, in dem sie sozialisiert wurde, ist nicht wirklich erkennbar. Doch kehren wir wieder zum oben genannten *Extra Calvinisticum* zurück. So wird zum Beispiel das berühmte Plädoyer des amerikanischen Drehbuchautors und Filmemachers Paul Schrader (*1946) für einen transzendentalen Stil von Filmen oft unmittelbar mit seiner reformierten Jugend in Verbindung gebracht.[3] Er plädiert für eine Art von Filmen, in denen bewusst eine Abwesenheit gezeigt wird, in der Hoffnung, so eine Sensibilität für transzendentale Anwesenheit zu evozieren.[4] Das Endliche inkorporiert dann nicht mehr das Unendliche, aber kann in dem Hinweis auf das, was es selbst entbehrt, auf das Unendliche anspielen.[5]

Was zeigen diese Beispiele? Ist mit dem *Extra Calvinisticum* eine Art von Doketismus verbunden? Ist das *Extra Calvinisticum* der spezifisch reformierte Beitrag zum protestantischen *Ikonoklasmus*? Zunächst wollen wir die ursprüngliche historische Bedeutung des *Extra Calvinisticum* kurz erläutern. In einem zweiten Schritt werden wir dann auf die Stellung einiger gegenwärtiger reformierter Theologen den Bildern gegenüber zu sprechen kommen.

Das Extra Calvinisticum

Historisch gehört das *Extra Calvinisticum* zur reformierten Christologie. Der Heidelberger Katechismus sagt in seiner Antwort auf die 47. Frage über Christi Wohnort nach seiner Himmelfahrt (Ist denn Christus nicht bei

3 *Paul Schrader:* Transcendental Style in Film, Berkeley 1972, 29.
4 *Kevin Johnson* (Hg.): Schrader on Schrader, London 1990, 29.
5 In seiner Beschreibung von Schraders tranzendentalem Stil nennt *John Lyden* explizit das Extra Calvinisticum. Vgl. *John C. Lyden:* Film as Religion. Myths, Morals, and Rituals, New York 2003, 26.

uns bis ans Ende der Welt?), dass Christus seiner menschlichen Natur nach nicht mehr auf Erden ist, aber seiner göttlichen Natur nach in seiner Majestät, seiner Gnade und seinem Geist nicht mehr von uns weicht. Und in Antwort auf die 48. Frage (Werden dann die zwei Naturen in Christo nicht voneinander getrennt?) antwortet der Katechismus, dass die Gottheit unbegreiflich und überall gegenwärtig sei und daraus folge, dass sie zwar auch außerhalb ihrer angenommenen Menschheit besteht, aber doch auch in ihr ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.[6] Paul Jakobs spricht hier von einer „realpräsenten Ubiquität des *Intra-Extra,* oder besser des *in nobis*, die dem Extra dennoch nichtsdestoweniger gegenübersteht".[7]

Zehn Jahre zuvor hatte Karl Barth diese zwei Fragen noch als einen „theologischen Betriebsunfall" wegen „der unglücklichen Unterscheidung zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur" bezeichnet und rhetorisch gefragt: „Gibt es eine Gegenwart Christi ‚nach Gnade und Geist', in der nicht auch seine Menschheit gegenwärtig ist?" Dass die Gottheit außerhalb (extra) der Menschheit Jesu Christi ist, ist – so betont Barth – eine richtige Beschreibung der freien Gnade der Inkarnation. *Post Christum* aber, im Rückblick auf die Inkarnation, könne diese Aussage nur eine Aussage des Unglaubens sein. Glaube man an Jesus Christus, so glaube man an den Einen, den wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist.[8]

Sagt Barth hier in der Tat, dass das *Extra Calvinisticum* eine Aussage des Unglaubens sei? Nimmt es die Inkarnation nicht ernst? Macht es die Fleischwerdung zum Maskenspiel Gottes? Ist es Ausdruck einer spiritualistischen Kritik der lutherischen Abendmahlslehre? In den letzten Jahrzehnten haben viele Calvinforscher die ‚substantialistischen' Aspekte in Calvins Abendmahlslehre entdeckt. Sie haben uns gezeigt, was Calvin über die *substantia carnis suae et sanguinis sui* im Abendmahl gesagt hat.[9] Aufschlussreich ist auch das Zitat aus dem Jahre 1562, das der Kirchenhistoriker Heiko Oberman aus Calvins Predigten (über 2 Sam 6,2) anführt. Auf die Bedeutung von Taufe und Abendmahl bezugnehmend sagt Calvin dort: „Wir sollten diese Zeichen nicht nur als bloß äußerlich auffassen, als würden sie nur unsere geistigen Sinne nähren. Wir müssen vielmehr wissen,

6 Siehe für den Text des Heidelberger Katechismus auf deutsch, lateinisch und niederländisch *Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink:* De Nederlandse belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen, Amsterdam ^{2}1976.

7 *Paul Jakobs:* Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen 1959, 93.

8 *Karl Barth:* Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Zürich 1948, 70 f.

9 *Institutio* IV, 17,24 (*OS* V, 375, 36–38) und auch IV, 17,33 (*OS,* V, 392, 18–19) en IV, 17,11 (*OS*, V, 354, 23–24).

dass Gott hier seine Macht mit seiner Wahrheit verbindet: Beides, die res (‚chose') und der effectus (‚effect') sind bei dem Symbol; niemand soll scheiden, was Gott zusammengefügt hat."[10]

Doch ist es klar, dass es in Calvins Theologie eine Spannung zwischen Christi *presentia realis* im Abendmahl und *seiner sessio* zur rechten Hand Gottes im Himmel gibt. Das *sursum corda* (Empor die Herzen!) bleibt Calvins Hauptthema. Für Calvin, der so gerne vom *deus manifestus in carne* (1 Tim 3,16) spricht,[11] ist das ewige Wort Gottes nicht erst seit der Inkarnation Mittler und Versöhner, sondern von den Anfängen der Schöpfung an. Den Manichäer und Marcioniten gegenüber betont er in der Institutio, dass die Inkarnation keine Befleckung des Leibes Christi und keine Begrenzung Gottes an einen gegebenen Ort einschließt.[12] Das *Extra Calvinisticum* dient dazu, den ewigen Sohn mit dem historischen Jesus zu verbinden, den Mittler zur rechten Hand Gottes mit dem sakramentalen Christus, und dies derart, dass das chalcedonensische „Fleisch von unserem Fleisch" sicher gestellt ist. Es will sowohl der Realität der Kenosis als auch der der Himmelfahrt dienen. Deswegen ist das theologische Anliegen des *Extra Calvinisticum* – Oberman zufolge – die *caro vera,* Jesu wirkliche Menschlichkeit. Darauf zielt das existentielle Pathos und darauf gründet sich die Hoffnung unserer leiblichen Auferstehung.[13]

Wörtlich begegnen wir dem Axiom *finitum non capax infiniti* in den Werken Calvins nicht. Der Ausdruck ist der anti-reformierten, lutherischen Polemik entnommen. Wenn die oben genannte Interpretation recht hat und es in dem Extra Calvinisticum letztendlich um die *caro vera* geht und damit verbunden um die Hoffnung auch auf unsere, leibliche Auferstehung, dann können wir das Axiom auch umkehren und mit Oberman sagen, dass die Bedeutung des *Extra Calvinisticum* in dem *Axiom infinitum capax finiti* (das Unendliche kann das Endliche umfassen) liege. Dann ist das *Extra Calvinisticum* keine Bedrohung für die Realität der Inkarnation,

10 *Supplementa Calviniana* (=SC) I: *Sermones de altero libro Regum,* 104, 34 f. (Übersetzung H. A. Oberman). Vgl. *Heiko A. Oberman:* Die „Extra"-Dimension in der Theologie Calvins', in: *Ders.:* Die Reformation von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 253–282, hier 262–263.

11 Vgl. *SC* I, 193, 9–12 und auch 155, 9 und 181, 3.

12 *Institutio*, II, 13, 4 (*OS* III, 458, 1–13): „Wohl ist der Logos wunderbarerweise vom Himmel herabgestiegen – und hat ihn doch nicht verlassen; wohl … ist er auf Erden gewandelt, hat willentlich am Kreuz gehangen – und hat doch, wie im Anfang, immerfort die ganze Welt erfüllt." Siehe auch *Institutio* IV, 17,30 (*OS*, V, 389, 16–20). Vgl. *Edward David Willis:* Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called Extra-Calvinisticum in Calvin's Theology, Leiden 1966, 26–31.

13 *Oberman,* a. a. O., 272 und 274.

sondern seine Funktion besteht vielmehr darin, zu betonen, dass der ewige Sohn Gottes wirklich ‚Fleisch von unserem Fleisch' wurde.[14]

Zusammenfassend können wir sagen, das *Extra Calvinisticum* bestreitet, dass der göttliche Logos aufgrund der Inkarnation von der menschlichen Natur Christi wie von einem Gefäß umschlossen sein könnte. Dieser Behauptung setzt es die These entgegen, dass der Logos ungeachtet seiner vollen Einwohnung im Menschen Jesus auch ganz außerhalb der Menschheit Christi bleibe. Wenn es wirklich Gott ist, der sich in Jesus Christus offenbart, und wenn seine Offenbarung eine freie, durch nichts erzwungene Bindung an die Sphäre der Endlichkeit ist, dann kann die Wirklichkeit dieses Gottes in der Menschheit Jesu niemals auf- und untergehen.[15] Damit ist jedoch das Paradox unvermeidbar: *totus intra carnem* und zugleich *totus extra carnem.* Dieses Paradox wird vom Heidelberger Katechismus in der 49. Antwort und von Calvin in seiner Institutio pneumatologisch gelöst. Der zur Rechten Gottes erhöhte Christus setzt sich bei uns gegenwärtig durch seinen Geist, „um den Mangel seiner Abwesenheit auszufüllen".[16] Was räumlich getrennt ist, wird vom Heiligen Geist in Wahrheit zusammengeführt.[17] Indem der Heilige Geist zu uns kommt, lässt er Christus menschlich zu uns kommen.

Das *Extra Calvinisticum* macht klar, dass Christus sich nicht in den Elementen von Brot und Wein einschließen lässt. Anstelle der abgewiesenen Vorstellung einer sakramentalen Inklusion tritt der Begriff der *repraesentatio.* Gott benutzt die Kreaturen, um sie als Mittel und Werkzeuge seiner Ehre dienstbar zu machen, ohne ihnen jedoch seine Stellvertretung zu überlassen. Tatsächlich geht es im *Extra Calvinisticum* um das theologische Problem jeder Christologie: Wenn von einer Einigung Gottes mit der Welt geredet werden soll und doch ausgeschlossen werden muss, dass Gott sich in der Endlichkeit der Welt verliert, dann steht diese Einigung unter dem kritischen Vorbehalt einer bleibenden Differenz von Gott und Welt, die im Übrigen jede wirkliche Nähe Gottes erst erfahrbar macht.[18] Diese Differenz macht es jedoch auch möglich, dass außerhalb der Offenbarung Gottes in Christus, aber unabdingbar auf sie bezogen, Gott in seinem Geist unter uns anwesend ist.

14 *Oberman,* a. a. O., 278 und 281.
15 *Christian Link:* Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum, in: Evangelische Theologie 47 (1987), 97–119, hier 98.
16 *Institutio* IV, 17, 26 (*OS* V, 378, 22–24).
17 *Institutio* IV, 17, 10 (*OS* V, 351, 3031).
18 *Link*, a. a. O., 110.

Post Christum braucht das *Extra Calvinisticum* also noch keine Aussage des Unglaubens zu sein. Barth selbst hat später auch differenzierter über das *Extra Calvinisticum* gesprochen. Schon in *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947) spricht er in seinem Aufsatz über Feuerbach – auf das *Extra Calvinisticum* anspielend – über „das calvinistische Korrektiv", das eine Feuerbachsche Umkehrung des Verhältnisses von Gott und Mensch unmöglich macht.[19] Barth würdigt Feuerbachs Betonung der Menschwerdung Gottes in hohem Maße, aber konstatiert zugleich auch eine „lutherische Überbetonung der Menschwerdung" bei ihm, die letztendlich zu der oben genannten Umkehrung führt. Später in der *Kirchlichen Dogmatik (KD)* IV/I kommt er in gewisser Hinsicht zu einem abschließenden Urteil, wenn er feststellt, dass das *Extra Calvinisticum* inhaltlich schon von den Vätern formuliert war und niemals die Funktion hatte, über einen *logos asarkos* zu spekulieren. Er betont, dass die Tatsache, dass Gott unter uns in der *forma servi* existiert, niemals bedeutet, dass er aufgehört hat in der *forma dei* zu existieren.[20]

Die reformierte Kunstkritik

Obwohl die Reserviertheit Calvins gegenüber den Christusbildern zweifellos auch mit dem *Extra Calvinisticum* zu tun hat, kann seine Stellungnahme gegenüber Bildern natürlich auch mit dem allgemeinen protestantischen Ikonoklasmus in Beziehung gebracht werden. Als solche ist diese Zurückhaltung nicht typisch reformiert. Alle Reformatoren waren zurückhaltend gegenüber Bildern. Man fürchtete die Idolatrie. Die Kritik gängiger Bilderpraxis entzündet sich bei den Reformatoren an deren Missbrauch, insbesondere am Reliquienkult. Es geht in der reformatorischen Auseinandersetzung mit der Bilderfrage nicht oder nur am Rande um das Verhältnis zur bildenden Kunst im Allgemeinen; es geht um ihre kirchliche Funktion. So fragt der Heidelberger Katechismus zum Beispiel in Frage 98: „Mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden?" Und die klare Antwort lautet dann: „Nein, denn wir sollen nicht weiser sein als Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Göt-

19 *Karl Barth:* Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1947, 484–489, hier 488.

20 *Karl Barth:* Kirchliche Dogmatik, IV/I, Zürich 1953, 197. Vgl. für Barths Äußerungen über das Extra Calvinisticum auch *Martien E. Brinkman:* Wie wirklich ist die Wirklichkeit der Menschlichkeit Gottes bei Karl Barth?, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie 8/1 (1992), 11–28.

zen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben."[21] Das reformierte Ethos war mehr auf das Hören (*fides ex auditu*) ausgerichtet als auf das Sehen (*fides ex oculo*) und auf das Ein- und Abbilden.[22] Übrigens sei hier zur Differenzierung angemerkt, dass die Reformatoren immer die gestalteten Bleiglasfenster als *biblia pauperum* (Laien-Bücher) in ihren Kirchen nicht nur akzeptiert, sondern auch gewürdigt haben.

Nach der Meinung der Reformatoren hat in der römisch-katholischen Kirche das Bild gegenüber dem Wort den Vorrang bekommen,[23] sodass die Freiheit des Wortes Gottes und damit auch die Freiheit Gottes selbst gefährdet seien. Speziell in der reformierten Tradition, in der die Souveränität Gottes (*Soli dei Gloria*) eine so wichtige Rolle spielt, hat dieses Freiheitsmotiv – Lass Gott Gott sein! – einen herausragenden Einfluss ausgeübt.[24] Das war auch Karl Barths größte Sorge. Es geht ihm um die Unvergleichbarkeit und Unnahbarkeit Gottes.[25] Insbesondere in der Musik Mozarts und in Matthias Grünewalds Isenheimer Altar sah er jedoch diese göttliche Freiheit in besonderer Weise garantiert. Auch bei Barth ist also keine allgemeine Kunst- oder Bilderkritik zu finden.[26] Es war für ihn klar, dass Jesus Christus die Bilder (von Gott und vom Menschen) im Prinzip überflüssig macht, weil er das alleinige, wahre Bild Gottes und des Menschen ist. Man könnte sagen, dass die Inkarnation die positive Sinnerfüllung des Bilderverbotes ist. In ihm ist der unsichtbare Gott sichtbar geworden.[27]

21 *Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink*, a. a. O., 206.

22 *John W. de Gruchy:* Holy Beauty. A Reformed Perspective on Aesthetics within a World of Ugly Injustice, in: *Brian A. Gerrish* (ed.): Reformed Theology for the Third Christian Millennium, Westminster 2003, 15.

23 *Hans von Campenhausen:* Die Bilderfrage in der Reformation, in: *Ders.:* Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 361–407; *Gerhard May:* Die Kirche und ihre Bilder, in: *Rainer Beck/Rainer Volp/Gisela Schmirber* (Hg.): Die Kunst und die Kirchen, München 1984, 57–67 und *William A. Dyrness:* Reformed Theology and Visual Culture. The Protestant Imagination from Calvin to Edwards, Cambridge 2004, 312.

24 *David Cornick:* Letting God be God. The Reformed Tradition, London 2008, 100 f.

25 *Barth,* Katechismus, a. a.O., 107. Siehe auch Barths Warnung in seiner am 26. März 1935 zur Eröffnung der zweiten freien reformierten Synode in der Nikolaikirche in Siegen gehaltenen Predigt zum Bilderverbot (Ex 20, 4–6): „Und nun sind wir in unseren Tagen ernstlich erschrocken angesichts der fast unzweideutig gewordenen Tatsache, dass im deutschen Volk wieder einmal eine mächtige Bewegung entstanden ist zur Herstellung, zur Anbetung und zum Dienst eines eigenmächtig entworfenen Gottesbildes." Vgl. *Karl Barth:* Vier Predigten (Theologische Existenz heute 22), München 1935, 36–45, hier 43.

26 *Karl Barth:* Wolfgang Amadeus Mozart, Zürich 1956 und *Reiner Marquard:* Karl Barth und der Isenheimer Altar, Stuttgart 1995. Siehe für Barths große Sympathie für Grüne-

Insofern man bei Barth von einer eigenen Kunstlehre sprechen kann, kann man zugleich feststellen, dass er diese Lehre streng eschatologisch aufgefasst hat. Er sieht Kunst als eine angemessene Interpretation von Jesaja 65,17: „Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, dass man der vorigen nicht mehr gedenken und sie nicht mehr zu Herzen nehmen wird." Seiner Meinung nach ist Kunst durch eine prinzipielle Heimatlosigkeit gekennzeichnet und bezieht sich auf die Erlösung: „Sie wagt sich als Malerei und Skulptur an die äußere Gestalt des gegenwärtigen Menschen, der gegenwärtigen, scheinbar nur mit unseren gegenwärtigen Augen sehbaren Natur, immer in der Absicht, sie mit anderen Augen zu sehen und also in strengem Sinne verbessert neu zu schaffen, immer und notwendig futuristisch also."[28]

Reformierte Bausteine zur Kunst

Im Calvinismus finden sich nun auch einige Akzente, die speziell die Malerei gefördert haben. In der calvinistischen Schöpfungslehre ist die ganze Schöpfung *theatrum gloriae Dei.* Im Prinzip kann alles in der Schöpfung von der Majestät Gottes zeugen und das darf in der Malerei auch gezeigt werden.[29] Es wird deutlich, dass der Künstler hier zu wählen hat: Schließt er an bei der alten, gefallenen Schöpfung oder bei der Neuschöpfung in Christus? Für den englischen reformierten Theologen Colin Gunton ist es klar, dass ein Künstler immer in einen Prozess der Neuschöpfung involviert ist.[30]

Als zweites Motiv kann darüber hinaus erwähnt werden, dass der Calvinismus als Pendant seiner radikalen Sündenlehre („geneigt zu allem Bösen") eine gleich radikale Heiligungslehre („durch den Geist Gottes wiedergeboren") kennt.[31] Beide sind gekennzeichnet durch denselben Holismus. Der ganze Mensch ist verdorben, aber der ganze Mensch ist auch erneuert, kann

wald und Mozart auch *Eberhard Busch:* Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Müchen 1976, 128, 423 und 424 f.

27 *Karl Barth,* KD III/1, Zürich 1945, 227 und 229.

28 *Karl Barth:* Ethik II 1928/1929 (Karl Barth Gesamtausgabe, Akademische Werke II, Bd.10), Zürich 1978, 440–441.

29 *Dyrness,* a. a. O., 309: "If creation is a theater, a mirror, of God's glory one could do no better than study diligently the splendors God has placed there."

30 *Colin Gunton:* Creation and Re-Creation. An Exploration of Some Themes in Aesthetics and Theology, in: Modern Theology 2/1 (1985), 1–19, hier 11 f.

31 Siehe Frage und Antwort 8 des Heidelberger Katechismus, in: *Bakhuizen van den Brink*, a. a. O., 157.

einen „neuen Anfang“ machen.[32] Das aber darf dann auch anschaulich gemacht, d. h. als und in Kunst gezeigt werden. Deshalb könnte Barth auch sagen, dass richtige Kunst immer „futuristisch“ ist, und er meinte damit: eschatologisch ausgerichtet, gerichtet auf das, was noch nicht da ist.[33]

Als drittes Motiv, eng verbunden mit dem zweiten, aber doch nicht dasselbe, kann man auch darauf weisen, dass in der calvinistischen Soteriologie Heil niemals nur mit Innerlichkeit zu tun hat. Es zielt auch auf die Transformation des äußerlichen Lebens, inklusive aller täglichen Dinge. Das äußerliche, tägliche, wirksame Leben hat im Calvinismus dasselbe Gewicht wie das Geistliche. Rembrandt und van Gogh sind die besten Beispiele dieser Lebenshaltung. Es ist leicht in ihrer Arbeit das Echo der calvinistischen individuellen und sozialen Ethik zu erkennen.[34]

Kritische Transformation

Ich stimme völlig mit der These des nordamerikanischen reformierten Theologen William Dyrness überein, dass die reformierte Konzentration auf das Hören und Lesen, tatsächlich einen paradoxalen Effekt gehabt hat. Es hatte zum einen zur Folge, dass man beim Hören und Lesen seine eigenen innerlichen Vorstellungen (Bilder) zu schaffen hat. Dyrness spricht hier von einem *inward turn*, einer Wendung nach innen.[35] Das hat eine große Kreativität und Originalität ausgelöst, oft eng verbunden mit biblischen Geschichten (vgl. Rembrandt!).[36] Die Reformatoren haben zweitens nicht nur Jesus Christus, sondern auch den Menschen als solchen als das wahre Bild Gottes gesehen. Diese Konzentration auf den Menschen hatte unverkennbare Folgen für die Porträtkunst.[37] Und drittens kann diese Kon-

32 *Barth,* Katechismus, a. a. O., 32. Vgl. auch *Jeremy S. Begbie:* Voicing Creation’s Praise. Towards a Theology of the Arts, Edinburgh 1991, 214: “The Christian Confession is that God’s ‘No’ yields its true meaning only in the light of his ‘Yes’, his unconditional love towards creation, (…).”

33 Siehe auch *Matthew Prevett:* Paradise and Beauty. Towards a renewed Understanding of the Aesthetic in reformed Theology, in: Reformed World 63/2 (2013), 76–88, hier 82.

34 *Dyrness,* a. a. O., 309: “Vincent van Gogh’s treatment of an old pair of shoes, or a poor family eating potatoes is surely working at the far end of this tendency to dignify ordinary life.”

35 Ebd., 304–306.

36 *Willem A. Visser ’t Hooft:* Rembrandt’s Weg zum Evangelium, Zürich 1955, 12–20 (Der Maler der Bibel).

37 *Dyrness,* a. a. O., 306: “More work needs to be done on the relation between the reformation and the concurrent flowering of portraiture. Renaissance humanism surely played

zentration als Ursache für ein starkes Gefühl der Einfachheit, für eine strenge Konzentration auf das Wichtigste gesehen werden (vgl. Saenredam, Mondriaan und Giacometti).

Es ist nicht meine Intention, in diesem kurzen Beitrag eine vollständige reformierte Kunstlehre zu entwickeln. Hier muss es genügen, einige historische Aspekte zu erhellen (siehe oben) und einige Ausblicke zu formulieren. Für das Letzte konzentriere ich mich nun auf zwei noch offen gebliebene Fragen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Bild und die Frage nach der Ambivalenz der Bilder.

Es ist klar, dass die Reformation dem Wort Priorität gegenüber dem Bild eingeräumt hat. Das Ohr wurde wichtiger als das Auge, ausgenommen selbstverständlich der wichtigen Rolle, die das Auge beim Lesen zu spielen hat. Heute müssen wir jedoch feststellen, dass tatsächlich das Auge diesen Wettkampf mit dem Ohr gewonnen hat. Nicht umsonst spricht man nach dem *hermeneutical turn* der siebziger Jahre heute von dem *pictorial turn.*[38] Auch bei den Reformierten ist das Auge (Fernsehen, Film, Computer, Handy) mittlerweile wichtiger als das Ohr. In dieser Situation scheint es nicht vernünftig zu sein, an einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Wort und Bild festzuhalten. Vernünftiger scheint es, eine unvermeidbare, aber doch auch sehr fruchtbare Interaktion der beiden vorauszusetzen. Texte evozieren ja immer Bilder, und Bilder fragen nach Deutung, benötigen einen Kontext so wie sie einen Rahmen brauchen. Texte und Bilder setzen also einander voraus und können nicht länger gegeneinander ausgespielt werden.[39]

Mit der Bemerkung, dass Bilder nach Deutung verlangen und immer eines Rahmens bedürfen, ist bereits auf ihre Ambivalenz angespielt. Bilder können erbauen, aber auch zerbrechen. Bilder können gefährlich sein. Das weiß jeder Filmemacher, Künstler und Fotograf. Dasselbe gilt übrigens auch für die Musik. Mit der Hilfe der Musik kann man mit Menschen spielen, gefährliche Emotionen aufrufen. Das weiß wiederum jeder Musiker und jeder Komponist. Kunst ist deshalb niemals neutral, niemals unschuldig. Sie ist niemals ohne Effekt. Entsprechend spricht der nordamerikanische reformierte Philosoph Nicholas Wolterstorff über Kunst *in action.*

a role here as well, but even this had its religious dimension. What is clearly mistaken is to understand this simply as a secular development – at least in those areas influenced by Calvinism theological motives were at work. The reformers consistently emphasized the human person as the proper image of God, and the necessity of paying appropriate tribute to this image rather than wasting resources on material things."

38 *William J. T. Mitchell:* Picture Theory, Chicago 1994, 13–16.

39 *Dyrness,* a. a. O., 312: "Image and thought cannot long survive without each other, as the Reformed tradition itself gives (sometimes unwilling) testimony."

Kunst spielt immer eine aktive Rolle, ist niemals nur passiv.[40] Das Unternehmen „Kunst" ist immer ein Spiel mit dem Feuer! Wie ist nun mit dieser Ambivalenz auf verantwortliche Weise umzugehen? Es scheint mir zu wenig, wenn Theologen hier nur die Rolle des Feuerwehrmannes erfüllen. Da ist mehr gefordert. Ohne ethische Kriterien ist nicht auf verantwortliche Weise mit Kunst umzugehen. Das bedeutet, dass Kunst immer eines gesellschaftlichen Diskurses als Rahmen bedarf und letztendlich auch nicht um die Wahrheitsfrage herum kommt.

Innerhalb eines ethischen Rahmens kann man über die Relation von Wort und Bild von einer wechselseitigen Transformation sprechen. Das Bild transformiert unsere Wörter, macht, dass wir manchmal neue Wörter brauchen oder die traditionelle Bedeutung der Wörter zu ändern haben. Aber das Wort verändert auch die Bilder. Es räumt für die Bilder einen Interpretationsrahmen ein, und manchmal ist dieser Rahmen entscheidend für die Frage, ob Bilder heilsam oder schädlich sind. Diese wechselseitige Transformation ist deshalb stets eine kritische Transformation nach beiden Seiten hin.[41] Neue künstlerische Interpretationen können ein neues Licht auf die christliche Überlieferung werfen, aber die christliche Überlieferung kann auch immer wieder neue künstlerische Interpretationen vertiefen und ergänzen (kritisch oder befestigend).[42] Konkret heißt das, dass zum Beispiel die Christusgestalt nicht nur immer wieder neue Bedeutung in der Kunst enthält, sondern dass dieselbe Christusgestalt auch immer neue Kunst hervorruft.

Natürlich braucht man dazu Kriterien. Was ist gemeint mit der „Christusgestalt", der „Christusfigur"? Welche Christusinterpretation ist falsch und welche richtig? Obwohl es keinen sogenannten objektiven Christus gibt, ist m. E. von zumindest vier Hauptmerkmalen der Christusfigur auszugehen: seine göttliche Berufung, seine Botschaft vom kommenden Reich, das Opfer seines Lebens als Implikation seiner Berufung und seine Auferstehung. Er fühlte sich von Gott gerufen, die riskante Botschaft einer radi-

40 *Nicholas Wolterstorff:* Art in Action. Towards a Christian Aesthetics, Grand Rapids 1980, 5.

41 Der Gedanke der wechselseitigen Transformation ist der Schlüsselbegriff meiner beiden Bücher über den Non-Western Jesus und den Jesus Incognito. Vgl. *Martien E. Brinkman:* The Non-Western Jesus. Jesus as Bodhisattva, Avatar, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?, London 2009, 17–23 und *Ders.:* Jesus Incognito. The Hidden Christ in Western Art since 1960, Amsterdam/New York 2013, 46–54.

42 *Christopher Deacy:* Redemption, in: *John Lyden* (Hg.): The Routledge Companion to Religion and Film, London/New York 2009, 351–367, hier 358 f.

kal anderen Welt zu verkündigen, bis zum eigenen Tod als Konsequenz, und er war überzeugt von der Vollendung (Bestätigung) seines Lebens nach seinem Tod.

In diesem Christusbild ist von Anfang an Raum für das Geheimnis, das nach der christlichen Tradition die Figur Jesus Christus verkörpert, nämlich die Gleichzeitigkeit seiner göttlichen und menschlichen Natur. Eine solche „Bedingung" ist nicht dazu gedacht, die künstlerische Freiheit einzuschränken. Auch ist sie nicht von einer Institution (einer Kirche) vorgeschrieben worden. Und die vier oben genannten Identitätsmerkmale (Ruf, Botschaft, Kreuz und Auferstehung) brauchen auch nicht alle immer gleichzeitig erkannt und umgesetzt zu werden. Eines von ihnen kann so prominent da sein, dass dieses schon ausreicht, um die gedankliche Verbindung mit der Christusgestalt hervorrufen zu können.

Die genannten Merkmale sind nur ein Instrument der Analyse. Wir benötigen sie als Kriterien, um zum Beispiel die fiktiven, verborgenen Christusfiguren in Filmen mit dem Christus der christlichen Tradition in Verbindung setzen zu können.[43] Man könnte hier auf den bekannten wissenschaftstheoretischen Unterschied von einem Begründungs- und einem Entdeckungszusammenhang verweisen. Die vier genannten Identitätsmerkmale des Lebens Jesu gehören dann zum Begründungszusammenhang. Was man in einem Film oder Kunstwerk tatsächlich wahrnimmt, hängt hingegen vom Entdeckungszusammenhang des Betrachters ab.[44] Eine echte Interaktion im Sinne von wechselseitiger Transformation bedeutet hier, dass wir unsere eigene Kultur auch als Quelle der Theologie ernst nehmen und dennoch zugleich damit rechnen, dass das Evangelium dieselbe Kultur auch prinzipiell unter Kritik stellen kann.

Neue künstlerische Formen können wichtige Anspielungen auf bisher verborgene biblische Aspekte enthalten.[45] Sie können die biblische Botschaft auf neue Weise enthüllen. Das bedeutet, dass zum Beispiel das Neue Testament nicht nur uns helfen kann, neue Kunstwerke christlich zu interpretieren, sondern dass diese Kunstwerke auch dazu dienen können, das

43 *Peter Malone:* Jesus on Our Screens, in: *John R. May* (ed.): New Image of Religious Film, Kansas City 1997, 57–71, hier 69 f.

44 *Gerhard Sauter:* Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 15 (1971), 299–308 und auch *Wolfhart Pannenberg:* Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1973, 295–298 und 323 f.

45 *Neil P. Hurley:* Cinematic Transfigurations of Jesus, in: *John R. May & Michael Bird* (eds.): Religion in Film, Knoxville 1982, 61–78, hier 75; *Anton K. Kozlovic:* The Structural Characteristics of the Cinematic Christ-Figure, Journal of Religion and Popular Culture (2004), 8, und *Daniel A. Siedell:* God in the Gallery, Grand Rapids, Michigan 2008, 74.

Neue Testament aus der Perspektive unserer heutigen Kultur zu verstehen. Hier ist für diesen Zusammenhang der Begriff der *Umkehr des hermeneutischen Flusses* geprägt worden.[46] Der Fluss bewegt sich dann nicht nur vom Text zum Kontext, sondern auch vom Kontext zum Text.

Zum Schluss

In der Geschichte des Christentums gibt es viele Beispiele, dass Kunstwerke aber auch philosophische Reflexionen die existentielle Bedeutung der Texte eindringlicher herausgearbeitet haben als die brillantesten exegetischen Auseinandersetzungen.[47] Selbstverständlich ist hier zuerst an Bachs Matthäus- und Johannes-Passion zu denken, aber man kann auch auf Rembrandts bekannte Darstellung der Rückkehr des verlorenen Sohnes (Lk 15,11–32) verweisen oder auf die Erläuterungen in Kierkegaards berühmtem Buch *Furcht und Zittern* zu Isaaks Opferung (Gen 22,1–19), um nur einige klassische Beispiele zu nennen. Barth würde hier sicherlich auch Mozart nennen und in ihm die Denkfigur der *analogia relationis* erkennen.[48] In der Nachfolge Barths möchte ich – den Paragraph über den wirklichen Menschen in KD III/2 aufgreifend – von der „menschlichen Potentialität vom Akt des wirklichen Menschen her" sprechen, wodurch auch künstlerische Phänomene als Symptome des Menschlichen eingesehen und gewürdigt werden können.[49]

Vielleicht können auch heute so manche Bilder aus der Kunst zu den bekannten biblischen Bildern auf ähnliche Weise hinzugefügt werden, wie dies in anderen Epochen der Kirchengeschichte ebenso geschehen ist. Gerade in der östlichen Orthodoxie ist es ein weit verbreiteter Gedanke, dass der (charismatische) Ikonenmaler nicht nur einfache Gläubige, sondern auch die Theologen mit seiner Kunst erzieht. Hier sind, wie erwähnt, immer zwei gegensätzliche Richtungen vorauszusetzen. Es geht mit Recht um eine wechselseitige Transformation. Wir kommen zu den Ikonen, aber die

46 *Larry J. Kreitzer:* The New Testament in Fiction and Film. On Reversing the Hermeneutical Flow, Sheffield 1993; *Ders.:* Gospel Images in Fiction and Film. On Reversing the Hermeneutical Flow, London 2002, 8; C*hristopher Deacy:* Reflections on the Uncritical Appropriation of Cinematic Christ-Figures: Holy Other or Wholly Inadequate, in: Journal of Religion and Popular Culture 8 (2006), 14, und *Robert K. Johnston:* Reel Spirituality, Grand Rapids, MI, 2006, 253.

47 *Kreitzer,* New Testament, a. a. O., 151 f.

48 *Barth,* Mozart, a. a. O. Siehe auch *Colin Gunton:* Mozart the Theologian, in: Theology XCIV (1991) Nr. 761, 346–349 und *Marquard,* Barth, a. a. O., 93 f.

49 KD, III/2, 238. Siehe auch *Brinkman,* Wirklichkeit, a. a. O., 26–28.

Ikone kommt auch zu uns.[50] Entsprechend ist in der Orthodoxie der Unterricht in der Kunst des Ikonenmalens auch ein regulärer Teil des theologischen Unterrichts. Doch auch säkulare Kunst kann m. E. diese Rolle übernehmen. Selbstverständlich können bei weitem nicht alle Kunstwerke diese ikonische Rolle erfüllen. Ich möchte mein Plädoyer für die Kunst als Quelle der Theologie nicht mit dem Offenbarungsgehalt verwechselt wissen, den man in der Orthodoxie den Ikonen zuspricht. Dafür bedürfte es hinsichtlich der modernen Kunst einer überaus anspruchsvollen, manchmal auch komplizierten Hermeneutik.

Aber es lässt sich doch nicht länger leugnen, dass die gegenwärtige Kunst heute eine hervorragende Rolle spielt, wenn es darum geht, neue Ausdrucksformen des Christlichen zu finden. Natürlich ist das Neue Testament weiterhin die wichtigste Quelle für die gegenwärtige Interpretation der Christusfigur, aber zugleich muss man festhalten, dass man ohne die Hilfe der Ausdrucksformen der Kultur das Neue Testament nicht richtig verstehen kann. Dies war in der Geschichte des Christentums immer der Fall. Ob dieser Argumentationskreis ein Teufelskreis ist oder nicht, hängt meiner Meinung nach davon ab, ob wir die theologische und spirituelle Sensibilität entwickeln können, um zu einer fundierten, christlichen Hermeneutik der Kunst zu kommen. Dazu hoffe ich einige (reformierte) Bausteine beigetragen zu haben.

50 *Archimandrite Vasileios:* Hymn of Entry: Liturgy and Life in the Orthodox Church, New York 1984, 81–90 ('The Icon as Liturgical Analogy').

Ikonen neu:gefasst oder über das Menschsein in unserer heutigen Medienkultur



Davor Džalto[1]

Wir leben in einer vom Bild dominierten Kultur

Dies ist eine schon oft wiederholte allgemeine Beschreibung unserer heutigen Kultur, in der unsere Erfahrung von der Welt sehr oft durch die von den Massenmedien bereitgestellten Bilder vermittelt ist. Ein (durchschnittlicher) Kulturkonsument verbringt einen Gutteil seiner Zeit mit dem Anschauen von Bildern, die ihm im Privaten und in der Öffentlichkeit begegnen. Diese Bilder reichen von mehr konventionellen zweidimensionalen Abbildungen bis hin zu komplexeren multimedialen Bildern, die uns über Fernsehen, Film/Video oder das Internet erreichen.

Marshall McLuhans grundlegende Einsichten in die Natur der Medien haben uns bewusst gemacht, dass diese Bilder nicht nur die beherrschenden Vermittler bestimmter (nicht-visueller) Botschaften sind, sondern dass das Medium in seiner äthethischen Dimension selbst oft der eigentliche Inhalt ist, der vermittelt wird. Der Optimismus allerdings, mit dem McLuhan seine Einsichten vorgetragen hat, ist in den letzten Jahren dahingeschwunden. Nach Ansicht mancher Autoren führt eine vom Bild dominierte Kultur potentiell zu einer Einschränkung des kritischen Denkens, weil sie dem Betrachter nicht informative Inhalte, sondern eher unterhaltsame Bilder vorsetzt.[2] Wenn

[1] Prof. Davor Džalto ist Künstler, Kunsthistoriker, Theologe und Philosoph. Derzeit ist er Präsident des Instituts für das Studium der Kultur und Christentum sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Sozialtheorie der Universität Belgrad sowie assoziierter Professor an der amerikanischen Universität von Rom.

[2] Siehe *Neil Postman:* Amusing Ourselves to Death, New York 1985 (dt. Wir amüsieren uns zu Tode, Frankfurt a. M. 1985) oder *Mitchel Stephens:* The Rise of the Image the Fall of the Word, Oxford 1998.

wir die lange und recht aufschlussreiche Geschichte der Gegenüberstellung von Wort und Bild innerhalb der abendländischen Tradition betrachten, finden wir häufig die Ansicht, dass die auf das Wort gegründete Kultur von einer Bild dominierten Kultur abgelöst worden sei. Manche christliche Autoren, wie etwa Arthur W. Hunt, sehen darin gar ein Zeichen für einen neuen Paganismus und eine neue Idolatrie, in der wir Bilder verehren, anstatt eine Kultur des Lesens zu pflegen.[3]

Es ist nicht die Absicht des vorliegenden Textes, Bilder und Worte gegeneinander auszuspielen. Vielmehr möchte ich versuchen, die Ästhetik und die Anthropologie unserer heutigen visuellen Kultur zu erkunden, um sie mit der christlichen Anthropologie und Ästhetik zu vergleichen. Mein Fokus wird dabei auf die orthodox-christlichen Ikonen gerichtet sein und die mit ihnen verbundene Ästhetik und Anthropologie, die als eine Alternative zur Logik der Bilder unserer multimedialen Massenmedien angesehen werden können. *Ikonen* können und sollten meiner Ansicht nach *neu:gefasst* werden, weil sie einen bedeutsamen Beitrag leisten können für die Kultur, in der wir leben, und für die christliche Mission in der heutigen Welt.

Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich betonen, dass es hier nicht meine Absicht ist, unsere heutige visuelle Kultur einfach zu verdammen, sondern dass es darum geht, einige der ihr zugrunde liegenden ideologischen Narrative sichtbar zu machen, die durch das Medium unserer heutigen Bilder vermittelt werden. Dies ist deshalb von Bedeutung, weil das Gewahrwerden dieser ideologischen Narrative und ihrer ästhetischen Logik, die in das Medium als solches und in die ästhetischen Eigenschaften der Bilder eingebunden sind, uns dazu verhelfen können, sie auf eine andere und, wie ich glaube, konstruktivere Weise zu gebrauchen, indem verschiedene Botschaften und anthropologische Konzepte zum Tragen kommen.

Dasselbe gilt in Bezug auf den unterschiedlichen Bildtypus der Ikonen, den ich als Beispiel für eine andere Ästhetik und Anthropologie erörtere. Meine Analyse dieses Bildtypus und seines kirchlich-liturgischen Kontextes besagt nicht, dass Ikonen nicht auch prinzipiell zu anderen Zwecken benutzt werden können, auch solchen, die ihrer ursprünglichen Funktion entgegengesetzt sind. Die Bild-Betrachter-Relation und der Kontext, in dem die Bilder erscheinen, sind deshalb entscheidend, damit ihre Ästhetik „richtig“ zur Wirkung kommen kann.

3 Vgl. *Arthur W. Hunt:* The Vanishing Word. The Veneration of Visual Imagery in the Postmodern World, Wheaton, IL 2003.

Meine These ist, dass wir es bei den meisten Begegnungen mit heutigen multimedialen Bildern (und ich denke dabei an höchst ästhetisierte Bilder, so wie sie uns in Werbespots, in der Plakatwerbung, im Fernsehen und auf unseren Rechnerbildschirmen entgegentreten) mit verführenden ästhetischen Strategien zu tun haben. Das ist natürlich bei der Werbung und im PR-Bereich offensichtlich. Die *verführenden* ästhetischen Strategien existieren jedoch auch dort, wo die Bilder und ihre Botschaften, denen wir ausgesetzt sind, nicht der Werbung für ein bestimmtes Produkt dienen.

Die „Ästhetik der Verführung“, wie ich diese spezifische Gestaltung der Beziehung zwischen Bild und Betrachter nenne, bewirkt nicht nur, dass der Betrachter ein bestimmtes Produkt *begehrt* (wenn überhaupt), sondern vor allem, dass er ein bestimmtes Gefühl begehrt, das das Bild mit Hilfe seiner eigenen Ästhetik und seiner (ästhetischen) Eigenschaften erzeugt. Das Bild wird zu einem Bild einer begehrten Welt, einer sichtbar gemachten Gestalt gewordenen Fantasie. Die „Ästhetik der Verführung“ hat weitreichende anthropologische und ideologische Folgen. Durch sie ist es möglich, die Beziehungen der Menschen zur Welt und zueinander auf eine bestimmte Weise zu strukturieren. Das ist möglich, weil Ästhetik sich niemals nur auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt; sie hat auf ihre Weise immer auch eine ideologische und politische Dimension. Sie kann der Vermittlung bestimmter Konzepte und ideologischer Narrative (einschließlich anthropologischer Konzepte) dienen, die in die spezifischen ästhetischen Eigenschaften der Bilder eingebunden sind. Ich möchte diesen Mechanismus anhand zweier Beispiele erläutern.

Das erste Beispiel, das hier kurz erörtert werden soll, ist das der heutigen Pornografie. Gewöhnlich wird Pornografie als Auswuchs eines extremen Materialismus angesehen, der alle „geistigen“ Eigenschaften des Menschen ignoriert, und diesen allein auf den „Körper“ reduziert. Damit bejahe sie alle körperlichen Instinkte und physiologischen Reaktionen und degradiere den Menschen zugleich in seiner Würde. Eine etwas ausgefeiltere Form der gleichen Anschauung argumentiert, Pornografie mache Menschen zu Objekten und zu Mitteln der Befriedigung des eigenen, rein körperlichen Begehrens. Meiner Ansicht nach könnte man auch ohne weiteres fast umgekehrt argumentieren: Pornografie gibt es, um uns authentische körperliche Erfahrungen vorzuenthalten. Ihre *Sünde* besteht nicht in ihrem zu körperlichen Charakter, sondern in der Tatsache, dass sie dem Individualismus Vorschub leistet und den Betrachter von wirklichen Körpern und wirklichem Sex abtrennt.

In der Mehrzahl benutzt die heutige pornografische Bilderwelt Fotografie, Fernsehen und Video, um ein Übermaß höchst ästhetisierter Bilder zu präsentieren. Deren Zweck ist es, den Betrachter vor allem mit Hilfe seiner eigenen Fantasien zu verführen. Die Bilder (von Menschen), die die Pornografie bereitstellt, werden attraktiver als ein wirkliches männliches oder weibliches menschliches Wesen selbst. Ganz ähnlich wie die sogenannte Informationsindustrie durch die hypertrophe Produktion von „News", die nicht wirklich informativ, sondern eher lediglich unterhaltsam sind, verhindert, dass wir informiert werden, produziert die Pornografie in hypertropher Weise Bilder von Körpern und Sexualakten, die den Blick des Betrachters gefangen nehmen und sein Bedürfnis nach einem wirklichen Partner eliminieren. Mit Hilfe der verlockenden ästhetischen Qualität dieser Bilder wird der Betrachter/die Betrachterin in den eigenen Fantasmen gefangen.

Die verführende Macht der pornografischen Bilder (deren Bildlogik im Übrigen der Mehrzahl unserer anderen medialen Bilder gleicht) basiert darauf, dass der notwendige Abstand zwischen dem Bild und der (bloßen) *Wirklichkeit* eingehalten wird. Wenn Pornografie auf die bloße Wirklichkeit reduziert wird, verliert sie ihre verführende Macht. Auf diese Weise ermöglicht uns die Pornografie, die Lust einer scheinbar *ekstatischen* Bewegung zu erleben – einer Bewegung aus uns selbst heraus – und dabei in der eigenen Isolation zu bleiben. Der Körper, den wir im Bild sehen, ist nicht das Objekt unseres Begehrens, sondern unsere aktualisierte Fantasie, die zu uns von dem Bild als ein Spiegelbild zurückkommt und unseren Körper in seiner individuellen Eigenart bestätigt. Das Medium macht für den Betrachter alles, es macht jegliche Interaktion mit anderen Menschen, eine *ekstatische* Überschreitung unseres individuellen Ich, bedeutungslos.

Pornografische Bilder beseitigen damit das Bedürfnis nach einem wirklichen Partner, dessen Präsenz sich als verstörend erweisen könnte. Sie belassen den Betrachter oder die Betrachterin in der Sicherheit seiner/ihrer impotenten Fantasmagorien. Damit tötet die „Ästhetik der Verführung" wirksam jegliche Ästhetik als authentische Erfahrung des anderen und verhindert das ekstatische „Sich-Öffnen" eines Menschen in Richtung auf einen anderen oder andere.

Ein weiteres, allerdings komplexeres Beispiel begegnet uns in der Logik der sogenannten „sozialen Netzwerke", für die Facebook paradigmatisch ist. Hier haben wir es nicht nur mit statischen (fotografischen) oder bewegten (filmischen) Bildern auf dem Bildschirm zu tun, sondern mit Bildern, die durch die Interaktion zwischen dem Nutzer und dem interaktiven Medium erzeugt werden.

Auf den ersten Blick scheint es so, dass es der Zweck von Facebook ist,

einen virtuellen Bereich zur Verfügung zu stellen, in dem Menschen einander begegnen und sich austauschen können. Aus dieser Perspektive betrachtet, könnte man meinen, dass Facebook durch die ihm eigene Struktur die Kommunikation zwischen Menschen fördert. Es gibt jedoch viele Gründe, um hier anderer, wenn nicht gegenteiliger Ansicht zu sein. Wir können in Facebook eine Einrichtung sehen, um mit Hilfe des Gebrauchs von Mitteln, die eigentlich der Kommunikation dienen, eine *authentische* Erfahrung der Welt und anderer Menschen zu verhindern.

Als Nutzer von Facebook „treffen" wir (virtuell) immer mehr Menschen und bekommen immer mehr Informationen vom Leben der Menschen und der Welt um uns herum. Jedoch ist das, was uns wirklich gegenübertritt, die Hypertrophie unseres eigenen virtuellen Bildes, auf das wir eigentlich in all diesen Begegnungen treffen.

Das Schlüsselphänomen ist hier die sogenannte „Personalisierung" des digitalen Raumes. Was uns Google oder Facebook auf unseren Bildschirmen zeigen, wird generiert nach Maßgabe dessen, was wir *vielleicht sehen wollen.* Diesen Mechanismus hat Eli Pariser in seinem Buch *„The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You"* [auf Deutsch: Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden] eingehend analysiert:

> „Da man auf geteilte Erfahrungen achtete, stellte Google sicher, dass ‚top stories' von breitem, allgemeinem Interesse hervorgehoben wurden. Aber unterhalb dieser Schlagzeilen erschienen ausschließlich Berichte, die von lokalem und persönlichem Interesse für den einzelnen Nutzer sind – ausgewählt anhand der Interessen, die man bei Google offenbart, und der Artikel, die man in der Vergangenheit angeklickt hat."[4]

Mit dem Resultat:

> „Ohne neben einem Freund Platz zu nehmen, lässt sich schwer sagen, wie sich die eigene Version von Google oder Yahoo News, von der eines anderen Nutzers unterscheidet. Weil aber die Filter Bubble unsere Wahrnehmung dessen verzerrt, was wichtig, wahr und wirklich ist, ist es so wichtig, sie sichtbar zu machen."[5]

Die menschlichen Konsequenzen dieses Sachverhaltes können sehr schwerwiegend sein. In seinem Buch zitiert Pariser Nicholas Negroponte,

4 *Eli Pariser:* The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You, New York 2011, 37, dt. Ausgabe: Filter Bubble. Wie wir im Internet entmündigt werden, München 2012, 69.

5 Ebd., 27 f.

der seine Befürchtungen hinsichtlich einer Zukunft äußert, in der unsere Erfahrung von Welt durch eine solche Informationsindustrie vermittelt wird, begleitet von einer verdeckten Selbstbezogenheit, die wir zusammen mit der „personalisierten" Schnittstelle erwerben.

> „Stellen Sie sich eine Zukunft vor, in der Sie über einen Interface-Agenten verfügen, der für Sie jede Nachricht und jede Zeitung, jedes Fernsehprogramm und jede Radiosendung weltweit empfangen kann und Ihnen daraus eine persönliche Zusammenfassung erstellt. Diese ‚Zeitung' können Sie sich dann in einer Auflage von einem Exemplar drucken lassen. … Man könnte sie das ‚Tägliche Ich' nennen."[6]

Eine vergleichbare Logik ist am Werk, wenn wir es mit den Bildern zu tun haben, die Facebook für uns generiert. Unser Facebook-Avatar interagiert, als ein begehrtes Bild unseres Selbst, mit den begehrten Bildern der anderen und partizipiert auf diese Weise an der Konstruktion eines weiteren Bildes, das in dieser Interaktion entsteht. Dieses umfassendere Bild ist das Ergebnis von Facebook-Postings, Fotos und „Interaktionen" zwischen Avataren und dem Medium Facebook, das auf „personalisierten" Erscheinungsbildern beruht.

Das Ergebnis ist, dass das Medium den Eindruck eines „Zusammenseins" in der virtuellen Gemeinde herstellt, eines in ständigem „Kontakt" mit unseren „Freunden" Seins. Die Wirklichkeit aber sieht so aus, dass wir durch die Interaktion mit unseren Avatar-Freunden und durch das „personalisierte" Interface tatsächlich immer einsamer werden. Die einzige „Berührung", die wir spüren, ist die Berührung unserer Tastatur oder unseres Touchpads. Eine „wirkliche" Kommunikation und Erfahrung mit menschlichen Wesen aus „Fleisch und Blut" wird immer schwieriger und immer traumatischer. Der Genius des Mediums und seiner „Ästhetik der Verführung" aber besteht darin, dass wir zwar effektiv immer isolierter werden, uns aber nicht einsam fühlen, weil das Bild, mit dem wir interagieren, uns die Realität der Isolation nicht spüren lässt. Im Gegenteil, wir sind glücklich und noch mehr „verbunden" in einem Universum, in dem wir ständig den virtuellen Bildern unseres Selbst durch die virtuellen Bilder der anderen ausgesetzt sind. Um noch einmal Eli Pariser zu zitieren:

> „Nie sind wir gelangweilt. Nie sind wir gereizt. Unsere Medien spiegeln unsere Interessen und Wünsche genau wider. Eigentlich eine ganz verlockende Aussicht – wie eine Rückkehr zum ptolemäischen Weltbild, in dem sich die Sonne und alles andere

6 Ebd., 30.
7 Ebd., 20.

um uns drehen."[7]

Beide hier angeführten Beispiele für die „Ästhetik der Verführung" können uns helfen, die hier zugrunde liegende anthropologische Problematik zu verstehen. In dieser Ästhetik, auf der die Mehrzahl unserer heutigen (multi)medialen Bilder basiert, wird unser Menschsein zu einer Hyper-Individualität reduziert, oder genauer zu einer Hypertrophie des virtuellen Individuums, das seine Isolation genießt und tatsächlich seine Versklavung im Virtuellen. (War es nicht die Hauptlektion des *Großinquisitors,* dass die Sklaverei uns ein Gefühl von Sicherheit und Sinn gibt in einer Welt, die an *sich* ohne Sinn ist?)

Diese hyper(virtuelle) Individualität braucht keine „wirklichen" Menschen, deren Gegenwart frustrierend und belästigend sein könnte. Sollten sich Spuren einer störenden Gegenwart von anderen immer noch ihren Weg in unseren „personalisierten" virtuellen Raum bahnen, genügt ein Klick, um all jene störenden Präsenzen auszulöschen und fortzufahren, mit sich selbst zu interagieren unter dem Deckmantel eines „Sich-Öffnens" für andere.

Im Zentrum dieses Menschenbildes steht die „Ursünde" des Individualismus, die Sünde unserer Selbstbestimmung und unserer Selbsterfahrung, die nicht auf *Liebe* und *Gemeinschaft* mit anderen basiert, sondern vielmehr auf der Isolation von ihnen. Die Folge sind nachlassende Aktivität und Kreativität und weniger gelingende Interaktionen mit unseren Nächsten und entfernter stehenden Menschen. Um mit der Welt zu „interagieren" schalten wir unsere Fernseher oder unsere Computer ein und bekommen unterhaltende und attraktive Darstellungen der Welt geliefert, die so gestaltet sind, dass sie uns in unserer Selbstzentrierung festhalten. Sogar die „Nachrichten" sind oft genug verarbeitete, unvollständige und oft ganz falsche Darstellungen der uns umgebenden Welt.

Diese Bilder erfüllen jedoch ihren Zweck, indem sie in uns ohnmächtige Konsumfreuden hervorrufen oder im Gegenteil Angst und Schrecken, wie immer es gebraucht wird.

In Folge dieser schicken konsumistischen Individualisierung wird unser Gemeinwesen zunehmend atomisiert und besteht vermehrt aus passiven Betrachtern. Die Wirklichkeit, auch die sozio-politische Wirklichkeit, wird zu einer Wirklichkeit eines großen Showgeschäfts. Dieses Showgeschäft nutzt die „Ästhetik der Verführung" bis zum Äußersten aus, denn diese ist ein mächtiges Instrument, das fähig ist, selbst das Leiden – das der anderen und auch das eigene – in etwas Vergnügen Gewährendes oder wenigstes weniger Schmerzliches zu verwandeln.

Durch ihre vielfältigen Erscheinungsformen – Werbespots, Fernseh- und Webnachrichten, Talkshows, Hollywoodfilme, Facebook – macht uns

die „Ästhetik der Verführung“ zu Süchtigen der „Wohlfühl“-Ideologie.

Diese Ideologie fördert die Konsum-Mentalität und die Sucht nach immer neuen Reizen, die von den Bildern bereitgestellt werden. Sie befriedigt unsere verzweifelten Versuche, uns zu amüsieren, bis ihre wirksamen ästhetischen Reize unsere schöpferischen Impulse abgetötet haben, ebenso wie unser Verlangen nach anderen Menschen und der „rauen“ Wirklichkeit in all ihrer Schönheit und Hässlichkeit. Das (falsche) Gefühl von Sicherheit, die Illusion von Sinnhaftigkeit, der Mangel an Sorge um den anderen und die Furcht vor dem Unangenehmen halten uns gefangen in dieser *unterhaltenden* und *verführenden* Ästhetik unserer heutigen Medienbilderwelt.

Gibt es eine Alternative? Können wir die Beziehung von Bild und Betrachter neu strukturieren, sodass sich für den Menschen eine andere Perspektive eröffnet?

Ich denke, dass es in der Tat viele verschiedene Ästhetiken gibt, die unterschiedliche Anthropologien widerspiegeln. Eine dieser Ästhetiken, die auf der Bejahung der menschlichen Freiheit und einer persönlichen Daseinsweise beruht, findet sich in den Ikonen, als eines besonderen Typus der religiösen Bildlichkeit. Diese Ästhetik nenne ich die „Ästhetik der Ekstasis“, und ich präsentiere sie hier als Alternative zu der „Ästhetik der Verführung“.

„Ästhetik der Ekstasis“ oder Wie man Ikonen neu fasst. Auf dem Weg zu einem alten/neuen anthropologischen Paradigma

Ein prägendes Vorbild für diese Ästhetik findet sich in der Ästhetik des Kreuzes, deren Grundlagen bereits der Apostel Paulus im Ersten Brief an die Korinther gelegt hat.

> „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden, aber nicht mit *gewandten und klugen Worten,* damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird.“ (1 Kor 1,17)

Diese Textstelle kann, im Kontext der Gesamtlehre des Heiligen Paulus, als ein Versuch zur Vermeidung von Anreiz, Verführung und Unterhaltsamkeit als Mittel der Verbreitung des Wortes Gottes interpretiert wer-

[8] Das ist so ziemlich das Gegenteil zu der Praxis vieler christlicher Prediger, die die Logik von Werbespots benutzen, um das Wort Gottes zu verbreiten, und dabei das Christentum und die christliche Mission vorrangig als eine andere Form von Marketing auffassen. Als Ergebnis einer solchen Sicht wird der Glaube zu einer weiteren „Wohlfühl“-Konsum-

den.[8] Davon abzusehen, das Evangelium mit „gewandten und klugen Worten“ (*σοφίᾳ λόγου*) zu verkünden, bedeutet die Bejahung der *Wirklichkeit des Kreuzes.* Diese *Wirklichkeit* besteht nicht in einer irgend gearteten ästhetischen Vollkommenheit, wenn wir darunter die Perfektion der formalen Erscheinung oder eine Perfektion von angenehmen sich selbst bestätigenden Empfindungen und Gefühlen verstehen. „Vollkommenheit“ und „Vollständigkeit“ haben, sowohl im Ästhetischen wie im Konzeptuellen, oft etwas Beherrschendes, manchmal sogar Totalitäres, an sich. Eine solche Erscheinung von „Vollkommenheit“ braucht uns nicht, sie hat keinen Platz für unsere freie Teilhabe. In ihren ideologischen Dimensionen birgt „Vollkommenheit“ das Potential zur Versklavung des Menschen, indem sie ihn in ein nützliches Objekt verwandelt, das *vollkommen* in einen umfassenderen (z. B. gesellschaftlichen) Mechanismus passt. Formale „Vollkommenheit“ kann ebenso ein nützliches (und *rationales*) Mittel der Rechtfertigung des *Status quo* sein, denn in einem schon „vollkommenen“ Universum muss nichts geändert oder in Frage gestellt werden.

Im Gegensatz dazu konfrontiert uns die *Ästhetik des Kreuzes* mit einem gewissen Mangel, sogar mit *Abstoßendem*, was man als Fehlen von Konformität verstehen kann. Das Kreuz bezeichnet die unschöne Wirklichkeit von Leiden und Tod. Es gemahnt uns an den „letzten Feind“ (1 Kor 15,26), die letztendliche Wirklichkeit in dieser Welt.

Die Frage der Ästhetik wird hier unmittelbar in Beziehung zu der Frage nach der menschlichen Freiheit gesetzt. Weil sie nicht attraktiv ist, lässt diese Ästhetik Raum für menschliches Erkunden und freie Teilnahme. Durch das Kreuz kann die „nackte“, „raue“ und unangenehme Wirklichkeit als „schön“ wahrgenommen werden, als etwas mit dem Potential, in das Reich Gottes zu gelangen. Durch ihre Nicht-Attraktivität und ihr Nicht-Überreden öffnet sie den Raum für unsere Freiheit und die schöpferische Teilnahme an ihr. Diese Ästhetik erinnert uns an das christliche Verständnis von Gott, der sich nicht in Kraft und Herrlichkeit, sondern in Schwachheit, Demut und Leiden offenbart hat, die der Vorgeschmack der zukünftigen Herrlichkeit sind. „Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden“ (1 Kor 1,19 mit Bezug auf Jes 29,14). Die „Unvollkommenheit“ dieser Ästhetik schafft Raum für unsere aktive Teilnahme in ihr. Darum muss eine authentische christliche Ästhetik die „Vollkommenheit“ im Stadium des zukünftigen Reiches Gottes suchen, in

ware, was die oben beschriebenen hyper-individualistischen anthropologischen Problematiken nicht vermeidet.

9 Vgl. Mt 5,48.

der Vollkommenheit der selbstentäußernden Liebe.[9]

Dies bringt mich nun zu den *Ikonen*, als dem zweiten Beispiel für eine „Ästhetik der *Ekstasis*", die ich hier erörtern möchte.

Im Kontext der orthodoxen christlichen Tradition bezeichnet „Ikonen" gewöhnlich einen besonderen Typus religiöser Bilder, die Heilige oder Ereignisse der Heiligen Geschichte darstellen.[10] Nach der Theologie der Ikonen, wie sie im byzantinischen Bilderstreit (8.–9. Jh.) formuliert wurde, bezeugen Bilder von Christus die Inkarnation Gottes als des Logos. Ikonen weisen auf die Wirklichkeit des Göttlichen Logos, der zugleich das Wort und das Bild Gottes ist.[11] Im Gegensatz zu Bildern, die der „Ästhetik der Verführung" folgen, halten Ikonen den Blick nicht fest. Ihr Zweck ist es, den Blick auf etwas zu lenken, das sie übersteigt.[12] Zu diesem Zweck verwendet die traditionelle Ikonographie eine Vielzahl von Mitteln, das charakteristischste ist die sogenannte „umgekehrte Perspektive". Sie erlaubt es, dem des Göttlichen Blicks bewussten Betrachter, sich dieser Welt mittels der Ikone von der Zukunft her zuzuwenden. Dies bewirkt, dass der Betrachter seine passive Rolle verliert, in der sich diejenigen befinden, die Bilder „nur betrachten". Stattdessen wird die Ikone eine Fläche, wo sich der Göttliche und der menschliche Blick in einer Interaktion begegnen, ein Ort der Begegnung zwischen der geschichtlichen und der eschatologischen

10 „Ikone" (Griechisch εἰκών) bedeutet ursprünglich „Bild" oder „Abbild". Nach Leonid Ouspensky bekam das Wort während der byzantischen Ära eine spezifischere Bedeutung und meinte nun „jede Darstellung des Erlösers (Christus), der Mutter Gottes, eines Heiligen, eines Engels oder eines Ereignisses der Heiligen Geschichte, ob es sich nun um eine Skulptur oder ein Gemälde auf Holz oder an einer Wand handelte, ungeachtet der dabei angewandten Technik". *Leonid Uspenski:* Theology of Icon, Hilandar 2000, 11; (andere Ausgabe: *Léonide Ouspensky:* Theology of the Icon, Crestwood, NY 1992. Anm. d. Übers.).

11 Der Sohn „ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15). Da die „ontologische" Grundlage der Ikonen das Wort (der Logos) ist, werden Ikonen auch als „geschriebene Bilder" angesehen. Diese Christologie verhinderte die Trennung und die scharfe Unterscheidung zwischen „Bild(ern)" und „Wort(en)", die für viele der theologischen Diskussionen und kulturellen Hervorbringungen in der modernen Geschichte kennzeichnend ist. Da die orthodoxe Theologie grundsätzlich Ikonen nicht als autonome Bildnisse ansah, d. h. als etwas, das es wert wäre, für ihre ästhetischen Eigenschaften alleine betrachtet und genossen zu werden, verhinderte sie, dass Ikonen zu „Idolen" werden konnten, also etwas, das den Blick fest und auf sich gerichtet hält.

12 In dieser Hinsicht entspricht der Unterschied zwischen Bildern, die die „Ästhetik der Verführung" benutzen, und Ikonen der Unterscheidung, die Jean-Luc Marion zwischen Bildern als „Idolen" und „Ikonen" macht. Siehe *Jean-Luc Marion:* God Without Being, Chicago 1995, 7–10.

Wirklichkeit.

In der Theologie und Ästhetik der Ikonen ist Vollkommenheit deshalb niemals vollständig „hier". Sie ist immer verborgen, da sie immer transzendent ist. In einem gewissen Sinne sind Ikonen notwendigerweise *defizitär,* da sie ein Zeichen der Unvollkommenheit sowohl des Betrachters als auch der Welt, in der wir leben, sind. Sie verweisen stets auf etwas, was nicht da ist, etwas jenseits ihrer Oberfläche – auf die Wirklichkeit, von der die Ikonen nur Exponenten sind, aber Exponenten, die diese Wirklichkeit re-präsent machen.

Die Begriffe „Ikone" und „ikonisch" bezeichnen in der orthodoxen Theologie nicht nur einen besonderen Typus der religiösen Bildkunst, sondern haben auch eine weiter gefasste Bedeutung. So sind die Liturgie und die Kirche *Ikonen* des kommenden Gottesreiches, der Mensch ist die *Ikone* Gottes, das Alte Testament ist die *Ikone* des Neuen Testaments, usw. Tatsächlich besteht die einzige Möglichkeit für die gesamte Schöpfung, eine „wirkliche" Existenz zu erlangen, darin, in eine ikonische Existenzweise einzutreten. Aber was ist eine „ikonische Existenzweise"?

Die einfachste Erklärung bestünde in der Aussage, dass es sich um eine *relationale Existenzweise* handelt, ähnlich wie im Falle der Ikonen, die als zweidimensionale Bilder in dem Sinne relational sind, als sie stets auf ihren Prototyp (Christus) und die Wirklichkeit der Communio des Göttlichen und des Menschlichen verweisen. Die *ikonische Existenzweise* anerkennt ganz und gar den Bildcharakter dieser Welt, nimmt aber zugleich in den Bildern dieser Welt deren *Prototyp* wahr, den Zweck und Grund ihrer Existenz. Man sollte also fähig sein, Gott in all Seinen Bildern (Personen) zu sehen, wie verzerrt auch das Bild sein möge. Der Zweck, der Ursprung und das Ziel der als eine Ikone verstandenen Welt ist immer das kommende Reich Gottes als eine eschatologische Wirklichkeit. Alle Ikonen *ikonisieren* deshalb das Reich Gottes, machen es zu einem „schon" aber auch „noch nicht" Gegenwärtigen und ermöglichen der Welt, eine *wirkliche* Existenz zu erlangen.

Das ist der Grund für den berühmten Satz des Patriarchen Nikephoros in der Zeit des Bilderstreits: „Wenn wir die Bilder abschaffen würden, würde nicht nur Christus … sondern die ganze Welt verschwinden."[13] Bilder als Ikonen erweisen sich demnach als notwendig, um die Möglichkeit von Wirklichkeit aufrechtzuerhalten. Im Gegensatz jedoch zu ähnlichen Aussagen von Jean Baudrillard, Jacques Lacan oder Slavoj Žižek (wenn wir die Bilder abschaffen, „bleibt nichts mehr übrig") ist die Sicht auf den Menschen in der Theorie der Ikonen und die Funktion ihrer Ästhetik eine ganz andere, vor allem im Hinblick auf die profunde *Zentrierung* der Ikonen auf die *Person*

13 *Patriarch Nikephoros:* Gegen die Ikonoklasten (Antirretics), I, 244 D.

und ihre eschatologische Bedeutung.

Die orthodoxe christliche Theologie ist in diesem Sinne wesentlich ästhetisch. In Anlehnung an einen Satz aus dem Film *V wie Vendetta* von James McTeigue könnte man sagen, es geht um den Logos, d*en Du küssen, anfassen und festhalten kannst*. Es geht um Gott, der *blutet,* um Menschen, die *Schmerz empfinden*. Und vor allem geht es um Gott, der liebt und um diejenigen, die in Freiheit auf diese Liebe antworten.

Diese knappen Überlegungen über Ikonen, sowohl über ihre formale Struktur als auch über ihre Bedeutung im theologischen Diskurs, zeigen, dass wir es hier mit Bildern zu tun haben, die auf eine besondere, relationale Existenzweise als ihr grundlegendes anthropologisches Anliegen hinweisen. *Persönliche Existenz* bedeutet, dass ein einzelner Mensch seine einzigartige Identität nur erreicht, wenn er seine Isolation überwindet und mit anderen Menschen in eine Gemeinschaft tritt, in der seine besondere Existenz zu etwas Einzigartigen und Unwiederholbaren wird. Im Unterschied dazu sucht eine *individuelle Existenz* ihre Einzigartigkeit im Gegensatz zu anderen Menschen. Die ontologische Einzigartigkeit eines Individuums bedeutet dann nicht ein ekstatisches Sich-Öffnen auf andere hin, sondern vielmehr den Schutz der eigenen Besonderheit vor dem Eindringen der andern.

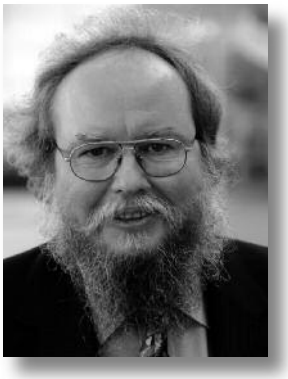
Die „Ästhetik der Verführung" setzt Menschen voraus, die atomisiert, passiv und individualisiert sind, und ist damit ein Reflex bestimmter anthropologischer Konzepte, die aus einer christlichen Perspektive eine ontologische Fehleinschätzung darstellen, weil sie das Ziel aller Existenz nicht im Blick haben. Ikonen setzen eine relationale Existenz voraus, als die einzige realistische Existenzweise, nicht nur für den Menschen, sondern sogar für Gott selbst. Eine solche Existenz basiert auf einer ekstatischen Überwindung des eigenen *Ich*, und selbst des eigenen Seins. Das ist die Logik der „Ästhetik der Ekstasis". Im Gegensatz zur „Ästhetik der Verführung" lassen sich Ikonen als Bilder verstehen, die die Freiheit und das schöpferische Erkunden des Betrachters bejahen, weil sie deren aktive Mitwirkung in einer ikonischen Existenzweise erfordern. Ikonen erfordern die Herstellung zwischenmenschlicher Beziehungen, die auf der ekstatischen und oft schmerzlichen „Überwindung" der eigenen Isolation und des eigenen Seins gründen. Sie werden wirksam im Glaubensakt, der fähig ist, Schönheit auch in Abwesenheit deutlicher Reize wahrzunehmen und Sinnhaftigkeit in selbstentäußernder Liebe zu finden.

Die Grundlehre einer „Ästhetik der Ekstasis" besteht darin, dass wir uns öffnen müssen für eine authentische und liebende Erfahrung des anderen; das ist der einzige Weg, unsere eigene Identität zu finden.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Dabei sein ist alles?

Die Kirchen, die Erlebnisgesellschaft und die Eventkultur



Johannes Röser[1]

„Die katholische Kirche ist sicher das älteste und erfolgreichste Showbusiness, das es gibt." Das erklärte der einstige Fernsehmoderator und Entertainer Alfred Biolek anlässlich seines achtzigsten Geburtstags. „Wenn man den Drang hat, sich zu präsentieren und theatralisch zu leben, dann ist die Kirche genau das Richtige."

Das scheint inzwischen auch die evangelische Kirche zu beherzigen. Daher reicht es nicht mehr, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus und den Glaubenden bloß in einem Gotteshaus zu feiern. Der Himmel soll über allen aufgehen, möglichst am großen Wasser, am besten am See, am Fluss. Dazu gehört nicht nur ein Täufling, es braucht mehrere, möglichst viele. Johannes taufte Jesus am Jordan. Im Notfall tut es ein Freibad. Der Evangelische Pressedienst berichtete (am 14. Juli 2014): „Emilia zuckt ein wenig, als Pfarrer Jörg Muhm ihr mit nassen Fingern das Kreuz auf die Stirn zeichnet. Ein paar Meter entfernt sitzen Kinder und Erwachsene am Rand des Schwimmbeckens. Ein ganz besonderer Taufgottesdienst fand am Sonntag in Bruchsal-Heidelsheim bei Karlsruhe statt: Zehn Täuflinge im Alter von wenigen Monaten bis zwei Jahren wurden im Freibad in die evangelische Kirche aufgenommen."

Die Eltern sind begeistert und stolz. 350 Gottesdienstbesucher sind gekommen. Ein Bistrotisch auf der Liegewiese dient als Altar. Ein wenig erinnert es an Partystimmung. Die Leute sind an dem Ort versammelt, an dem im Sommer das Leben spielt. Der lokale Freibad-Förderverein hat anlässlich seines jährlichen Freibadfestes zur Teilnahme am Tauffest eingeladen.

[1] Johannes Röser ist Chefredakteur der Wochenzeitschrift *Christ in der Gegenwart* (www.christ-in-der-gegenwart.de; Freiburg).

ÖR 63 (4/2014), S. 512–523

Welt und Kirche – selten nur noch gehen sie so einträchtig zusammen. „Unser Ziel ist es auch, die Akzeptanz unserer Kirchen zu stärken", erklärte der Vereinsvorsitzende Andreas Bauer. Und der Sprecher der badischen Landeskirche, Daniel Meier, gibt sich überzeugt: Solche Aktionen könnten die Taufe als zentrale kirchliche Handlung wieder ins Bewusstsein der Menschen rücken. Für viele Eltern sei es nicht mehr selbstverständlich, ihre Kinder taufen zu lassen. Bei einer Gemeinschaftstaufe, noch dazu an ungewöhnlichem Platz, wo man sich nicht gleich von einer eingeschworenen Kirchengemeinde vereinnahmend „drangsaliert" fühlen muss, hätten auch kirchendistanzierte Eltern weniger das Gefühl „allein zu stehen". Der Vizepräsident des Kirchenamts der Evangelischen Kirche in Deutschland, Thies Gundlach, gibt sich etwas skeptischer, obwohl er gegen Freibadtaufen grundsätzlich nichts einzuwenden hat: Voraussetzung sei, dass es sich nicht um eine reine Spaßveranstaltung handelt, bei der der religiöse Sinn baden geht: „Ich könnte mir schon vorstellen, dass nicht jedes Schwimmbecken und nicht jede Situation im Schwimmbad geeignet ist."

Sehen und gesehen werden, wahrnehmen und wahrgenommen werden sind das Gesetz des Lebens, der Biologie der Körper: attraktiv sein, auffallen, beachtet werden. Der Mensch wird am Du zum Ich. Und über das Ich findet er zum Du. Dafür gibt es Mode, Schmuck, Komplimente. So funktioniert Beziehung, entwickelt sich Paarbildung, Erotik, Sexualität. Glauben ist die dichtestmögliche Beziehung – Vertrauen zu anderen, Vertrauen zum Göttlichen, zu Gott.

Der Homo sapiens braucht und wünscht die Blicke der anderen. Events – Ereignisse – helfen ihm, mit anderen in Kontakt zu treten. Inzwischen haben soziale Netzwerke wie Facebook das traditionelle Repertoire der Beziehungssuche und Beziehungsaufnahme global erweitert. Die bisherigen engen Grenzen von Herkunft, Familie, Verwandtschaft, Freundschaft, Nachbarschaft lassen sich leicht überschreiten, der Nahbereich ist gesprengt. Alle Menschen werden Freunde – und das ganz rasch, per Mausklick. Die Möglichkeiten, in eine breite Öffentlichkeit voller Ereigniswelten zu treten, sind endgültig demokratisiert, per Internet, PC, Notebook, Smartphone jedem und jeder jederzeit verfügbar. Tägliche Events sorgen für Beschleunigung.

Der Einzelne wird von den Internet-Giganten als den Hohenpriestern der Algorithmen und der von ihnen „ganz persönlich" zugeschnittenen – eher wohl manipulierten – Massenkommunikation umgarnt, umsorgt und umhegt, begleitet, geleitet und behütet. Deshalb geben die Leute in höchster Vertrauensseligkeit und Sorglosigkeit selbst das Privateste über ihre Daten der öffentlichen Anschauung preis. Ja, man wünscht sich sogar, durch möglichst viele Blicke von Anderen, Fremden, Unbekannten – Friends ge-

nannt – angeschaut, wahrgenommen zu werden. Das anonyme weltweite Netz – für „Laien“ ebenso wie Gott unsichtbar, ungreifbar, geheimnisvoll, eine riesige Unbekannte – steht bereit: „Ich werde gesehen, also bin ich.“ Wo Gott einst den – biblischen – Menschen fürsorglich in Obhut nahm, das Auge Gottes alle Regung beobachtete und die Hand Gottes alles lenkte, richtet das jetzt die Friends-Gemeinde mithilfe der Ober-Überwacher-Konzerne. Der Wiener Theologe Jan-Heiner Tück befürchtet sogar, dass der „Exhibitionismus im Netz“ als aufregender Dauer-Event ein „Symptom der Gottvergessenheit“ sein könnte. In der „Neuen Zürcher Zeitung“ (21. Juni 2014) schrieb er: „Die Bereitschaft, sich zu entblößen, sich freiwillig durch elektronische Augen und Ohren ausspähen zu lassen, gehört zu den erstaunlichsten Phänomenen der Gegenwart … Für viele ist es wichtig dazuzugehören, mitzumachen, nicht allein zu sein. Für manche sind Mitwisser, Mitleser und Voyeure sogar erwünscht, sie bieten die Bühne, auf der man sich selbst inszenieren kann.“ Der Mensch lebt „vom Ansehen der Menschen. Aber dort, wo er um jeden Preis auffallen will, wo er krampfhaft um Aufmerksamkeit buhlt, scheint er das Auge Gottes aus dem Blick verloren zu haben“.

Die Erlebnisgesellschaft – ob mit oder ohne IT-Support – geht an den Kirchen jedenfalls nicht spurlos vorbei. Ereignisse bestimmen die Freizeit und den Beruf. Alles wird zum Event oder kann zum Event werden, wenn man es nur richtig anstellt und mitmacht, bis in die intimsten Sphären hinein. Zum Beispiel die Geburt. Die „Frankfurter Allgemeine“ zitierte die Werbe-Versprechungen eines Pränatalmediziners und Gynäkologen: „Die Geburt Ihres Kindes wird das grandioseste Erlebnis Ihres Lebens!“ „Aber was, wenn nicht?“, fragte die FAZ-Autorin Melanie Mühl (27. Februar 2014). „Es kann einem schon so vorkommen, als fokussierten sich der Planungsenthusiasmus und Optimierungswille vieler Angehöriger der gebildeten Mittelschicht auf zwei Großereignisse: die Hochzeit, mit deren akribischer Vorbereitung manche Paare bereits ein Jahr vor dem tatsächlichen Termin beginnen, und die Geburt eines Kindes. Beides unvergessliche, mit Glückszwängen aufgeladene Lebensmomente, beides wichtige Projekte, deren Verwirklichung perfekt über die Bühne gehen muss, ganz so, als läge das Gelingen tatsächlich in der Informationsanhäufung und fehlerfreien Vorbereitung – also in den eigenen Händen. Begriffe wie ‚Schicksal‘ sind dabei fehl am Platz.“

Erlebe dein Leben, lebe es aus! So heißt der kategorische Imperativ der Erlebnisgesellschaft. Was Spaß macht, ist spannend. Und wenn es nur ein „Ladies Day“ für „Schneehäsinnen“ auf dem Feldberg des winterlichen Schwarzwalds ist – ein Tag lang Event einzig für Frauen von Frauen und mit Frauen. Es zählt, was Lust weckt, Langeweile vertreibt, in Erregung

versetzt, zur Aktivität antreibt, die Freizeit immer wieder durch Neues unterbricht.

Kein Lebensbereich ist davon ausgenommen. Wer immer denselben Lebenspartner, dieselbe Lebenspartnerin hat, dem entgeht das meiste. Wer ein Auto nur kauft, weil sein altes nicht mehr durch den TÜV kommt, ist ein Langweiler. Wer denkt, Seife sei Seife, hat nichts begriffen. Denn man sollte schon zu unterscheiden wissen, auf was man sich beim Waschen einlässt: auf wilde Frische oder cremige Zartheit, auf erotische Inspiration oder Naturbelassenheit.

Auch die Tugenden haben sich in dieser Weltsicht von Event zu Event verändert. Einst zählten Standfestigkeit, heute gilt Abwechslung. Früher war Pflichtbewusstsein das wichtigste, jetzt ist es Spontaneität. Nachdenklichkeit musste der Betroffenheit weichen, Skepsis der Begeisterung. Den Nervenkitzel von ehemals steigert inzwischen der „Kick" oder gleich der „Thrill". Die Erlebniswelt des Normalbürgers mag bescheiden sein. Doch bescheiden darf er sich nicht. Dem Gesetz des fliegenden Wechsels entgeht niemand. Die Werbung macht es vor. Immer neue Animateure, Ratgeber, Service-Anbieter stehen bereit. Die Mode sorgt dafür, dass jeder und jede sich im wechselnden Trend jeweiliger Einheitlichkeit als unverwechselbar individuell empfindet. Mit jeder Kollektion fürs Kollektiv Massenmensch verkünden die Sprachrohre der Modemacher von Frühling zu Sommer, zu Herbst, zu Winter, zu Frühling … immer dasselbe: Diesmal sei alles anders. Denn jetzt gilt: Erlaubt ist, was gefällt, worin ich mich wohlfühle … Jetzt bin ich individuell endlich so gekleidet, wie ich schon immer individuell gekleidet sein wollte, wenn auch Millionen andere gleichförmig individuell mit mir dieselbe Mode teilen.

Die Freizeitindustrie setzt Jahr für Jahr Milliarden Euro um mit vorgetäuschter Erlebnis-Individualität, die nichts anderes ist als Massenware. Das Besondere dabei ist eigentlich nur, dass jeder an das Besondere glaubt. Im ständigen Wechsel der Wünsche, Bedürfnisse, Erlebnisse, Glücksempfindungen, Beziehungen wird am Ende der Körper zur alleinigen Konstante im Leben, zur letzten Brücke zwischen dem Ich und der Um-Welt. Dieser Körper wird ständig neu in Szene gesetzt. Allzeit erotisch muss er sein, attraktiv, schlank, sportlich, fit for fun … Der Event des kollektiven Exhibitionismus wird zum Zwang, zur Obsession, zur Neurose.

Längst ahnen die Nachdenklichen aber auch: Die Spaßarenen und Freizeittempel öffnen uns mit der Dauer auch nur immer denselben Spalt zum mehr oder weniger selben „Glück". Abwechslung folgt auf Abwechslung – und ödet irgendwann an. Die reißerisch propagierten Traumwelten, Traumstrände, Traumschiffe, Traumreisen, Traumautos, Traumfiguren, Traumgewinne, Traumdiskotheken, Traumtheater, Traumzirkusse, Traum-

kneipen und Traumhochzeiten enden im immer schneller drehenden Traumerleben meistens recht schal.

Aber wer gar nichts erlebt, keine Erlebnisse anbietet oder sich auf dieses Spiel mit der Illusion nicht einlassen will, gerät ins gesellschaftliche Abseits. Insbesondere die Religion leidet darunter. Denn sie ist „langweilig". Das setzt die Kirchen, die Glaubensgemeinschaften unter Zugzwang. Sie wollen „mithalten", um die Auszehrung durch Auszug aus dem gottesdienstlichen Leben zumindest etwas zu bremsen. So besinnt man sich darauf, Altbekanntes neu zu inszenieren, weil das für eine neue Generation vielleicht schon wieder derart exotisch ist, dass es als aufregend attraktiv gilt: Pilgern, Wallfahren zum Beispiel. „Ich bin dann mal weg." Es muss nicht unbedingt der Marsch nach Santiago de Compostela sei, auch wenn die Anregung dazu unterstützend von Prominenz, „von draußen" kommt, manchmal von „Esoterikern", die diesen Weg vorschlagen, um sich selber – innerlich – zu finden. Gott vielleicht weniger.

Manchmal reicht schon die Ausstellung einer „Reliquie", um wieder Massenevents zu starten. Die Präsentation des angeblichen Untergewands, des „Leibrocks" Christi, bewegte zuletzt Scharen nach Trier – inzwischen mit erheblicher evangelischer Beteiligung, weil der magisch-volkstümliche Wunderglaube und Reliquienkult von einst zur „Christuswallfahrt" umdeklariert wurde, was reformatorisches Misstrauen und reformatorische Ablehnung milder stimmt. Der evangelische Pfarrer und Catholica-Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim, Martin Bräuer, zitierte in der Zeitschrift „Una Sancta" (4/2013) den EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider: „Nicht die Wallfahrt und nicht der Heilige Rock sind der große Schatz, den Gott uns Menschen geschenkt hat, sondern allein die uns von Gott geschenkte ‚Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi' (2 Kor 4,6b)! Wallfahrt und Heiliger Rock sind nur ‚irdene Gefäße', also Menschenwerk, weder anbetungswürdig noch heilsentscheidend!" Doch – so ergänzt Bräuer: „Auch unter evangelischen Christen werde das Pilgern neu bewertet. Es sei „als Glaubenspraxis oder als Suche nach spiritueller Erfahrung … neu entdeckt". Pilgerfahrten seien Ausdruck einer Religiosität, die auf Instabilität und Unsicherheiten in der postmodernen Gesellschaft antwortet.

Kirchentage und Katholikentage sind längst mehr als nur Wallfahrtsersatz. Diese Events haben sich zu großflächigen religiösen „Jahrmärkten" der Erbauung entwickelt. Die Auszeiten im Trubel der Geschäftigkeit schenken wieder etwas mehr vom Leben. Dabeisein ist alles, auch hier.

Das Getümmel und Gedrängel, Körper an Körper auf der säkularen Fanmeile bei einer Fußball-Weltmeisterschaft wiederum kann für den, der nur recht daran glaubt, ebenfalls zu einem Erweckungserlebnis werden.

Der Sieg der deutschen Mannschaft bei der WM in Brasilien war für viele Fans laut Deutung des Frankfurter Stadionpfarrers Eugen Eckert eine religiöse Erfahrung, wie der Evangelische Pressedienst meldete (14. Juli 2014). Das entscheidende 1:0 von Mario Götze im Endspiel sei für die Zuschauer „eine kollektive Erfahrung der Erlösung" gewesen. Ein Götze wurde zum Fußballgott. Abschwächend fügte Eckert allerdings hinzu: Fußball sei natürlich keine Religion. „Es gibt aber religiöse Elemente, die sich im Fußball widerspiegeln und die Sehnsucht von Menschen beschreiben." Wenn sie etwas Wunderbares erleben, würden sie erstaunlicherweise immer wieder auf Begriffe und Bilder der Religion zurückgreifen. Lebt Religion also weiter – wenn auch nur noch als Kondensat in diesseitigen Gefühlswelten und in Ritualwelten ohne Gott?

Tatsächlich hat die katholische Kirche mit ihrer reichen Tradition an Sinnlichkeit, Schaufrömmigkeit und Exotik bei religiösen Masseninszenierungen noch einen gewissen Vorsprung: Zum Event *Heiligsprechung zweier Päpste* kamen Hunderttausende in die „ewige Stadt" Rom, wenn auch nicht so viele, wie ursprünglich erwartet. 2005 zog das öffentlich-medial inszenierte Sterben von Johannes Paul II. emotionsstark die Menschen an – bis hin zu nahzu hysterischen Reaktionen der Menge, die auf den Petersplatz strömte.

Neben Weltjugendtagen mit Gebetswachen und „ausgesetztem Allerheiligsten" im Schaugerät Monstranz können Papstgottesdienste weiterhin mit die meisten Menschen anlocken – unter den Neugierigen nicht selten sogar die Gebildeten unter den Verächtern der Religion. Da hilft es wenig, wenn Papst Franziskus mahnte, ein Gottesdienst dürfe kein touristischer Event sein. In der Eucharistiefeier gehe es stets darum, in das Mysterium Gottes einzutreten. In einer seiner Frühmessen im kleinen Kreis im vatikanischen Gästehaus erklärte Franziskus laut Katholischer Nachrichten-Agentur (10. Februar 2014): „Ich bin sicher, dass ihr alle hierhergekommen seid, um in das Mysterium einzutreten; aber vielleicht sagt ja jemand: Ah, ich muss zur Messe ins Gästehaus Santa Marta gehen, weil zum Touristenausflug nach Rom gehört, den Papst in Santa Marta zu besuchen." Die Liturgie sei kein „sozialer Akt", sie sei eine „reale Vergegenwärtigung, das heißt eine Gotteserscheinung".

Wo der Papst nicht „zieht", ziehen motorisierte Maschinen. In Hamburg findet jedes Jahr der weltweit größte Gottesdienst für Motorradfahrer statt, mit Predigt im Michel, einem anschließenden Konvoi sowie einem Fest mit Live-Musik. Um die 40.000 Biker kommen jedesmal.

Immerhin versammelten sich einige hundert Personen im „Totenmonat" November zu einem Gothic-Gottesdienst, der in der Dorotheenkirche von Nortrup-Loxten bei Osnabrück gefeiert wurde. Die Gesichter der Be-

teiligten seien schwarz geschminkt gewesen, blass gepudert, die Kleidung schwarz, mit Metallketten und Sicherheitsnadeln verziert. Der Evangelische Pressedienst war vor Ort und berichtete (am 11. November 2013): „In der Kirche wehte ein Hauch von Vergänglichkeit, stilgerecht wiesen Grableuchten den Besuchern den Weg in die Kirchenbänke … Der Pastor hatte neben dem Altarraum eine Großbildleinwand aufbauen lassen, über die von DVD Musikvideos mit lautem Gothic-Rock oder eigene Videos flimmerten. Scheinwerfer tauchten die sonst abgedunkelte und nur durch Kerzen erleuchtete Kirche in weißes, rotes oder grünes Licht. Nebelschwaden stiegen auf und hüllten den Pastor im schwarzen Talar teilweise ganz ein. Harte Rock-Bässe wechselten mit klassischen Orgelklängen, Vaterunser und Segen mit Gedichtlesungen und Theaterszenen über Zweifel, Melancholie, Einsamkeit und Erwartungen anderer." Das Thema des Gottesdienstes war Selbstfindung: „Ich würde so gerne wissen, wer ich bin." Einer der Macher begründete die skurrile Inszenierung fast entschuldigend: „Das neue Schlagwort heißt doch Inklusion."

Als Event im weltlichen wie im kirchlichen Leben nicht zu übertreffen sind Trauungen: Auch da hatte die Nachbarschaft von Osnabrück, die Matthäuskirche in Hunteburg, einiges zu bieten, eine Disney-Hochzeit. In grüne Kleider gehüllt standen die Prinzessin und der Froschkönig vor dem Traualtar. „Die Ringe ruhten auf Micky-Maus-Kissen", meldete der Evangelische Pressedienst (24. Januar 2014). „Elfen, Feen und Zauberer verfolgten jede Bewegung." Das Brautpaar kam aus der „Branche", sie sind Musical-Darsteller. „Hochzeiten mit individuellen Inszenierungen haben Konjunktur. Auch die Kirchen tragen diesem Trend Rechnung, Auf Hochzeitsmessen sind sie häufig vertreten." Je weniger junge Leute kirchlich heiraten und je mehr Ehen geschieden werden, umso stärker die kirchliche Werbebemühung.

Demgegenüber kommen Fastnachts- oder Karnevalsmessen mit Büttenredenpredigt schon geradezu altbacken daher. Sehr originell ist es auch nicht mehr, wenn bei der Internationalen Automobilausstellung in Frankfurt am Main eine mobile Kirche zur Besinnung einlädt: „Von Sprit bis Spirit." Und ob Luther-Bonbons die Reformation wirklich schmackhafter sowie Luther-Wanderwege oder Lutherzwerge die Dramatik religiöser Paradigmenwechsel tatsächlich sinnenfälliger machen, steht dahin. Auch die Nacht der Kirchen richtet wenig aus, wenn die Nacht Gottes Gott für die Menschen unplausibel werden lässt. Schließlich: Was sollen die sonntags immer geöffneten Gotteshäuser als Konkurrenzware denn noch Aufregendes anbieten, wenn die Allerweltswaren der gelegentlich sonntags geöffneten Kaufhäuser genau an diesem Tag den Massen derart exklusiv und höchst begehrenswert erscheinen wie sonst die ganze Woche über nicht,

in der sie genauso auf dem „Gabentisch“ bereit liegen. Sonntag ist eben Sonntag. Nirgendwann sonst wirkt der Kapitalismus so heilig wie am heiligen „siebten“ Tag, an dem für die Shopper alles ganz anders ist, obwohl alles genauso ist wie montags, dienstags, mittwochs …

Noch klingt es wie Zukunftsmusik – aber weit ist es wohl nicht mehr hin: Am Sonntagmorgen greift der „Gottesdienstbesucher“ noch im Bett zu einem Tablet-Computer und nimmt interaktiv teil am virtuell-realen „Gemeinde“-Gottesdienst. Die Predigt kann man herunterladen und seine Kommentare dazu abgeben. Wer will, liest sie alle. Der Pfarrer mittendrin statt nur dabei. Ob der im März 2014 in der „Badischen Zeitung“ für Freiburgs östlichen Stadtteil angekündigte „Folkloretanz mit dem Pfarrer“ unter dem Motto „Die Grenzen Europas tanzend überschreiten“ großen Anklang gefunden hat, entzieht sich leider der Kenntnis des Autors. Aber gemessen an dem, was an kirchlichen Events möglich erscheint, sind die Pfarraktivitäten wohl lange noch nicht ausgeschöpft.

Allerdings scheint sich zusehends auch Skepsis in die sich ausbreitende Eventkultur zu mischen. Der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick meinte: „Eine Event-Mentalität lässt den Glauben nicht reifen.“ Es brauche eher Regelmäßigkeit und Treue. Wie aber soll man – bildlich gesprochen – auf diese Weise nicht bloß dem einen verlorenen Schaf nachgehen, während man die anderen 99 sicher glaubt, sondern den inzwischen verlorengegangenen 99 Schafen, während nur noch eins ausharrt im behütenden und behüteten „Stall“ der „Mutter Kirche“?

Am Ende der Erlebnisspirale hat der Mensch ein Erlebnis freilich immer noch nicht entdeckt: die aufregende Monotonie, die spannende Langeweile, die Stille, die Ruhe, die Langsamkeit, die Wiederholung, die Einsamkeit, den Rhythmus – ja die Kontemplation, die Meditation, die innere Anschauung und Beschaulichkeit. Da aber beginnen jene Ereignisse, die sich nicht beliebig „machen“ lassen. Da kommt mit der Langeweile das vielleicht doch exotischste Abenteuer über den Menschen, die schärfste Anspannung, die nachhaltigste Erregung: der Traum vom Letzten, vom Eigentlichen – von Gott. In den Erlebnissen hinter den Erlebnissen wird das Leben nochmals spannend: aus dem Erleben von Religion, in der versammelten Kraft der Konzentration. Hier kann sich eine besondere Intelligenz, eine außergewöhnliche Einsichtsfähigkeit entwickeln, die weitere Intelligenz freisetzt und formt: Intelligenz des Glaubens, Intelligenz durch Glauben.

Der Dreh- und Angelpunkt christlichen Lebens ist und bleibt die Hoffnung auf Auferstehung, das ewige Leben bei Gott – gefeiert in der Liturgie. Wie aber kann die Gottessehnsucht modern und moderner gefeiert werden? Wie kann die Hoffnung auf ewiges Leben zeitgemäß in religiösen Ri-

ten, in Liturgien inszeniert werden? Wie kann sich der lebendige, dynamische Gott Jesu Christi in unserer Freizeit- und Erlebniskultur voller Lebensbejahung und Jugendlichkeit erfahren und darstellen lassen?

Das Alte Testament wie das Neue Testament sprechen von einem „jugendlichen Gott", einem Gott und Freund des Lebens, der die Umkehr und Befreiung des Menschen will, nicht seinen Untergang, nicht die Verdammnis des Sünders. Dieser Gott der Erlösung, ja der Lebenslust wird in Gottesdiensten gefeiert. – Gefeiert?

Unser Leben ist in vielen Bereichen zum Spiel geworden, in einem guten Sinn auch zum Schauspiel. Die Liturgie selbst wurde einst als Spiel verstanden, als heiliges Spiel und Schauspiel, in dem das Drama der Heilsgeschichte – Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi – veranschaulicht wird. Was aber „spielt sich ab" in unseren Gottesdiensten?

Die Erneuerung des Glaubens geschieht in der Wiederholung, die Erinnerung des Heilsgeheimnisses in seiner Vergegenwärtigung. Das wäre in einem christlichen Horizont eine wichtige Aufgabe: Gott, die Gottesgeburt in Jesus Christus und die Verheißung des Heiligen Geistes bewegend feiern mit den besten kreativ-künstlerischen Kräften und Inspirationen der Gegenwart.

Die gebildeten Athener hatten einen Altar ihres Heiligtums „einem unbekannten Gott" geweiht. Paulus greift auf dem Areopag die Ahnung der frommen Leute auf, dass es noch etwas Ganz-Anderes geben könnte, das sie mit ihrem gewohnten, üblichen Kult nicht verehren. Der Apostel lenkt den Blick auf die Schöpfung: „Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt." In Leib, Seele und Geist feiert der Mensch bereits den unbekannten Gott. Paulus verdichtet die Einsicht hymnisch: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben. Wir sind von seiner Art."

Zu welcher Liturgie des unbekannten Gottes aber öffnen sich Glaubenssuchende oder christlich Glaubende im dritten Jahrtausend – fast vierzehn Milliarden Jahre nach dem Urknall, sechs Millionen Jahre nach Entstehung der ersten affen-menschen-ähnlichen Lebewesen, hunderttausend Jahre, nachdem der Homo sapiens über die Erde zu pilgern lernte? Ein durch das Feuer der Aufklärung gewandeltes, geläutertes und weiterentwickeltes religiöses Bewusstsein für heute verlangt eine Liturgie, die unbequem ist wie unsere Unruhe, aufmüpfig wie unsere Sehnsucht, laut wie unsere Verzweiflung, still wie unsere Erwartung. Es braucht Gottesdienste und Gottesdienstreformen, in denen wir neu lernen können, achtsam zu

sein, zu staunen, zu beten und vor allem – wirklich zu feiern: angesichts des Todes die Auferstehung, das ewige Leben, die Neuschöpfung der Unsterblichkeit in der Sterblichkeit, durch sie hindurch. Wir brauchen dazu auch eine experimentelle Liturgie, die das Experiment des Lebens, Gottes Ja zum Leben, hineinspiegelt in Herz und Kopf, in unsere Sinne, in unsere Seele – mit den besten Kräften der Kunst, der Musik, der Dichtung, der Wissenschaft der Gegenwart. Die Eucharistie, das Abendmahl, worin Christen die Auferstehung Jesu Christi und die eigene Hoffnung auf Auferstehung feiern, ist das beste Geschenk dieser Glaubensüberlieferung an die Welt. Dieses wiederzugewinnen als Geheimnis des Glaubens und als Frucht des Wissens – das fordert Theologie und Kirche heraus.

Auf vielerlei Weise hat der bewegte Beweger Gott im Lauf der Evolution zu den Vätern und Müttern gesprochen. Alle Liturgie beginnt mit einer Erschütterung darüber, dass nicht Nichts ist, sondern Etwas, Vieles, Alles: Leben, Sprache, Bewegung, Sehnsucht, Lieben, Fühlen, Denken, Sein und Wandel – die Gaben der Erde, die Früchte der Schöpfung für unsere Existenz.

Unsere Sprache, dieses einmalige Phänomen der Schöpfung, trägt die Spur der Ursprache des unbekannten Gottes. Sprache aber steht nicht fest. Sie entwickelt sich. Sprache wird durch Sprechen. Die Würde Gottes ist der lebendige Mensch. Die Würde des Menschen ist der lebendige Gott. Solche Sprache treibt ins Verstummen. Solches Schweigen treibt zum Sprechen, Jubeln, Lobpreisen dessen, den die Himmel nicht fassen und nicht die Himmel der Himmel, um wieviel weniger dieses Haus unserer Welt, unseres Denkens und Fühlens, unseres Gehirns, dieses Haus unserer Feste und unserer Kommunikation mit und ohne Worte.

Der Theologe Karl Rahner meinte, die moderne Hinführung zum Heiligen, zum Geheimnis des Glaubens könne dem Menschen „die Angst nehmen vor der Anfechtung, er erschrecke nur vor den Projekten seiner eigenen Sehnsucht in die Ungeheuerlichkeit des leeren Nichts hinein, wenn er anfängt, Gott anzurufen und ihn, den Unsagbaren, zu nennen … Solche Mystagogie muss uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm ‚Du' zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis …" (Vgl. „Frömmigkeit früher und heute", „Schriften zur Theologie", Bd. 7.) Mehr Kult wagen! Mehr Liturgie wagen!

Das schließt das Experimentelle ein, verlangt aber nach Konzentration, nach Verdichtung. Der presbyterianische Theologe und Kirchenhistoriker Carl R. Trueman vom Westminster Theological Seminary in Pennsylvania erklärte in der Zeitschrift „Gottesdienst" (2/2014): „Das Problem des christlichen Gottesdienstes in der heutigen Welt, ob katholisch oder protes-tantisch, ist nicht, dass er zu unterhaltsam ist, sondern dass er nicht un-

terhaltsam genug ist. Gottesdienste mit peppiger Rockmusik, stand-up comedy, schönen Menschen, die auf einer Bühne stehen und reden, und einem gewissen Maß an Fernsehsentimentalität – all das verneint eine klassische Form der Unterhaltung, die uns sagt: ‚Mitten im Leben sind wir vom Tod umfangen'."

Das Problem sei, dass wir das Tragische, die Tragödie, den Tod als zentrale Lebenserfahrung und als wesentlichen Teil des christlichen Gottesdienstes aus ihm verdrängt haben – und damit das, was das Christusgeheimnis ausmacht: Jesu Leben, Leiden, Sterben und seine Auferstehung. Die Menschen seien immer von tragischen Erzählungen angezogen worden wie auch von komischen, wenn sie unterhalten werden wollten, so Trueman. Der christliche Gottesdienst müsse die Menschen in die Tragödien von Schuld und Sünde eintauchen lassen. „Er sollte uns eine Sprache zur Verfügung stellen, die es uns erlaubt, den Gott der Auferstehung zu preisen und gleichzeitig das Leiden und die Agonie zu beklagen, die unser Los in einer von ihrem Schöpfer entfremdeten Welt ist. Er sollte dadurch unsere Sehnsucht verstärken – unsere Sehnsucht nach der einzigen Antwort auf die eine große Herausforderung, der wir uns alle früher oder später stellen müssen." Daher sollten sich die Kirchen nicht dem Projekt der Ablenkung und Zerstreuung anschließen beziehungsweise anbiedern, sondern die Erfahrung der Katharsis, der Reinigung und Läuterung, ermöglichen. Trueman: „In den großen Liturgien der Kirche wirft der Tod einen langen, kreativen und kathartischen Schatten. Unser Gottesdienst sollte die Realität eines Lebens reflektieren, das dem Tod begegnen muss, bevor es die Auferstehung erfahren kann."

Tatsächlich seien in dieser Hinsicht die weltlichen Medien – etwa das Kino – den Kirchen manchmal weit voraus, aufregender, packender, ergreifender, erschütternder. Die Kirchen würden da häufig trivialer erscheinen als die populäre Event-Unterhaltungskultur.

Der verstorbene polnische Philosoph Leszek Kołakowski vermutete, dass sich die Bedeutung des Christentums daran entscheidet, die Nacht des schweigenden, abwesenden Gottes wieder in die Mitte des Glaubenslebens zu nehmen. Die heutige Zivilisation beruhe auf der nicht ausgesprochenen Übereinkunft, dass der Event, das Vergnügen das höchste, wenn nicht das einzige Gut sei. „Doch das kann das Christentum auf keinen Fall hinnehmen, wenn es sich nicht den Todesstoß versetzen will" (zitiert in: „Christus erwacht in den Eliten?", CHRIST IN DER GEGENWART, 2/2005). Papst Innozenz III. habe vor seinem Tod (1216) einen Traktat „Über das Elend des menschlichen Schicksals" verfasst: „Heute scheint die Kirche dieses Thema vergessen zu haben. Es scheint, als ob sie sich ihrer Zeit anverwandeln wolle, indem sie uns suggeriert, es würde auf der Welt

immer lustiger. Ich bin aber keineswegs der Meinung, dass es immer lustiger wird." Die Kirche von heute solle Innozenz III. folgen und „vom Elend des menschlichen Schicksals sprechen, selbst auf die Gefahr hin, sich lächerlich zu machen oder sich dem dummen Vorwurf auszusetzen, die Kirche kenne das Leben nicht".

Das Christentum habe Zukunft, wenn es das Wort Gottes auf eine Art verkündet, die es lebendig werden lässt, die das Gewissen erreicht, Menschen erschüttert. Die Zukunft hängt – so Kołakowski – davon ab, jenes Wort durch Vorbild und Glauben zu öffnen, „insbesondere unter jungen und gebildeten Menschen". Das Christentum werde „gerettet werden, aber Heilige, nicht Bürokraten werden es retten, gute Menschen, nicht aufgeblasene Hasser, verschiedene Gemeinschaften von Gläubigen, die sich am Rande der Kirche oder außerhalb – wenn auch nicht allzuweit weg – von ihr befinden".

Der Publizist und ehemalige Kulturstaatsminister Michael Naumann sagte einmal: Hauptaufgabe der Kirche sei es, die Gottesfrage in der säkularen Gesellschaft wachzuhalten, sie wieder zu wecken. Allein dadurch könne das Christentum für moderne Menschen wieder attraktiv werden, dass es die Fähigkeit hat, „die Sehnsucht nach dem Numinosen, Rätselhaften, Unerklärbaren zu stillen" (Interview mit „Evangelische Kommentare", September 1999). Die Kirche sei leider viel zu sehr „zu einer sozialen Dienstleisterin des in einer entfremdeten Gesellschaft lebenden Menschen geworden". Soziale Hilfe und Moralappelle an die Werte sind nicht unwichtig. Doch soziale Dienstleistung sei nicht die zentrale Aufgabe des Christseins, vielmehr – so sagt es Naumann mit einem theologischen Ausdruck: „die Vorbereitung auf das Eschaton", also die Vorbereitung auf das Reich Gottes, auf das ewige Leben. Hier – in der Hoffnung auf ewiges Leben bei Gott, auf die Auferstehung von den Toten – liegt der Kern, der Dreh- und Angelpunkt des Ereignisses, des „Events" Christsein.

Über die Zukunft des biblischen Gottesglaubens und damit auch des liturgischen, gottesdienstlichen, spirituellen Lebens entscheidet nicht ein optimierter Dienstleistungsbetrieb Kirche mit möglichst vielen Events, sondern die Fähigkeit, Blockaden innerster Wahrnehmung zu öffnen, abzubauen. Die Gottesahnung braucht Resonanzräume, Bewegungsräume, Schwingungsräume, um sich sprachlich – und das heißt auch symbolisch – zu entwickeln und weiterzuentwickeln. Dazu muss jeder Einzelne Verantwortung wagen, heraustreten aus selbstverschuldeter religiöser Unmündigkeit, aus eigener Ignoranz und Bequemlichkeit. Jeder hat für sich selbst Mut zu gewinnen, sich auch auf dem Feld der Gottesfrage, der Gottessehnsucht und damit im religiösen Feiern, im Beten, im spirituellen Leben des eigenen Verstandes zu bedienen.

Schaut auf diese Bilder!



Evelyn Finger[1]

Deutsche Redaktionen wehren sich gegen Gewaltfotos aus dem Irak. Jetzt werden sogar Opfer gepixelt. Doch geht es nur um Pietät? Um die Abwehr von Propaganda? Oder haben wir Angst vor der Realität?

Von dem Mord an den Kindern David und Mirat gibt es keine Fotos. Als die Bombe auf das Haus der Familie Alijas in Karakosch fiel, spielten die beiden Cousins im Garten. Es war der 6. August 2014, eine Woche zuvor waren sämtliche Christen aus der irakischen Stadt Mossul vertrieben worden, aber offiziell herrschte kein Krieg. Als die Explosion die Kinder in blutige Einzelteile zerriss, waren keine Kriegsfotografen vor Ort. Der „Islamische Staat" marschierte von Mossul nach Norden, und das Haus der Alijas war der erste Treffer in Karakosch. Ein Warnsignal. Darauf folgte ein apokalyptischer Exodus, 100.000 Christen flohen allein aus der Region Ninive, doch weil sie aller Habe, auch ihrer Handys beraubt wurden, gibt es kaum Bilder. Die toten Kinder, das Entsetzen der Eltern, die Vergewaltigungen auf der Flucht: Familie Alijas, die nach Erbil entkam, kann wie so viele andere Flüchtlinge ihr Leid nur mit Worten schildern. Vielleicht dauerte es deshalb mehrere Wochen, bis die Vertreibungen den Westen interessierten.

Wo es keine Bilder gibt, da gibt es keine Geschichte. Das ist das Gesetz des modernen Zeitungsmachens. Ein Krieg, von dem es keine Fotos gibt, hat nicht stattgefunden. Eine Vertreibung, von der wir nur hören, schafft es nicht auf die vorderen Seiten. Erst Bilder beglaubigen, was Journalisten be-

[1] Evelyn Finger ist Journalistin und leitet das Ressort „Glauben und Zweifeln" bei der Wochenzeitung „Die Zeit".

richten. Bilder zeigen, warum ein Thema relevant ist. Und manchmal erklärt ein kleines Foto im Tweet-Format genauer als eine ganze Reportage, womit wir es zu tun haben: zum Beispiel dieses Porträt eines Kämpfers vor sieben abgeschlagenen Köpfen, die auf einen Zaun gespießt sind. Diesen Tweet abzudrucken, darauf konnte sich die Redaktion der ZEIT nicht einigen. Trotzdem lohnt ein Blick auf das Grauen.

Wir sehen Abu Abdel Rahman al-Iraki, Kämpfer für den „Islamischen Staat", einen kleinen Mann mit üppigem Bart und geschorenem Haupthaar. Sein lavendelblaues Obergewand lässt ihn fast mönchisch wirken. Ernst, ja traurig blickt er in die Kamera und hat dabei den IS-Zeigefinger mahnend erhoben. Es ist, als wollte er uns voller Besorgnis vor einer Gefahr warnen. Doch die Gefahr ist er selbst. Seine Warnung eine Drohung. Sieben Köpfe syrischer Soldaten, die so nah hinter ihm aufgespießt sind, dass er sie berühren könnte. Es ist eine Höllenszene – aber nicht wie bei Hieronymus Bosch. Denn hier fehlt der ästhetische Filter, das Element der Komposition, das das Grauen ins Unwirkliche entrückt.

Der „Islamische Staat" aber ist real. Wir sehen die Leichenflecken auf den zerquälten Gesichtern, die halb offenen Münder. Ein achter Kopf gehört zu einem Mann, der hinter dem Zaun entlanggeht. Wahrscheinlich war es das, was Hannah Arendt mit „Banalität des Bösen" meinte: die Beiläufigkeit, mit der das Schlimmste geschieht und das Leben doch weitergeht. Dieser kleine Tweet trifft uns mit derselben Erkenntnis wie die Fotos aus Auschwitz: Was hier geschieht, ist abgrundtief böse.

Das Bild zeigt Menschen, die ihre Unmenschlichkeit demonstrieren. Einen anderen Zweck hat es nicht. Man mag behaupten, der IS möchte mit solchen Tweets Stärke beweisen – Feinde abschrecken und Sympathisanten werben. Das wäre der Zweck der klassischen Propaganda. Doch diese Propaganda ist nicht klassisch, nicht werbend. Wer die Prämisse der Täter nicht teilt, dass das islamistische Schreckenstheater im Irak gerechtfertigt, ja gottgewollt sei, der fühlt sich abgeschreckt und begreift: Das Böse ist böse, weil es sinnlos ist. Das Böse verweist einzig und allein auf sich selbst.

Wir wollen den Begriff des Bösen nicht überstrapazieren, nachdem George W. Bush ihn als Kampfbegriff nutzte beim Einmarsch in den Irak. Bushs Krieg gegen das Böse mündete in der Veröffentlichung von Folterbildern aus dem amerikanischen Gefängnis Abu Ghraib. Auch sie zeigten das Böse, verübt von amerikanischen GIs. Die Fotos, fotografiert von den Tätern, wurden zu Ikonen eines falschen Feldzugs. Es waren aufklärerische Bilder, nicht weil sie die Amerikaner als böse entlarvten, sondern weil sie bewiesen, dass das Unmenschliche menschenmöglich ist. Immer.

Auch die grausigen Bilder vom „Islamischen Staat" könnten in diesem Sinne alarmierend wirken. Warum tun deutsche Redaktionen sich so

schwer, sie abzudrucken? Vorvergangene Woche, als ein Video von der Enthauptung des amerikanischen Journalisten James Foley erschien, entbrannte sogleich die Diskussion, was man davon zeigen dürfe. Das war richtig, insofern es sich um Gewaltpropaganda handelte, die wir Medienmacher nicht fraglos reproduzieren oder gar zum sinistren Vergnügen des Publikums ausstellen wollen. Doch als mehrere Redaktionen beschlossen, das Gesicht des Opfers zu pixeln, mit dem Argument, nur so sei dessen Würde zu wahren, wurden die Argumente allmählich fragwürdig.

Angenommen, das Video von der Ermordung James Foleys ist echt – was einige Verschwörungstheoretiker im Internet bezweifeln, aber die großen internationalen Bildagenturen bislang nicht. Also angenommen, Foley musste tatsächlich mit geschorenem Kopf in der Wüste knien und auf seine Enthauptung warten: Warum sollte es falsch sein, in einem sogenannten *still*, einem Standbild, den vermummten Mörder mit erhobenem Messer zu zeigen und daneben Foleys gefasstes Gesicht? James Foley bemühte sich ungemein tapfer um Haltung. Er wahrte sein Gesicht angesichts der Peiniger. Die nachfolgende Enthauptung macht ihn zwar zum Opfer. Doch entwürdigend ist die Tat nicht für das Opfer, sondern für den Täter. Entwürdigend ist auch nicht das Foto der Tat, sondern die Tat selbst. Sie, nicht das Bild, ist die Überschreitung eines Tabus, ein Akt totaler Selbstentfremdung.

Wieso also sollen wir ausgerechnet das Gesicht des Opfers verstecken? Manche Kollegen sagen jetzt, Enthauptungen ebenso wie Vergewaltigungen würden die Opfer nicht nur „entwürdigen", sondern „entehren". Stimmt das? Die Opfer, indem sie Ohnmacht ertragen müssen, werden zwar gedemütigt und gequält. Doch das Erleiden von Gewalt ist eine Entehrung nur aus der Perspektive der Macht. Aus der Perspektive der Friedfertigkeit muss der Mensch sich nicht schämen für sein Leid, sondern allenfalls für Gewalt. Diese Erkenntnis sehen wir nun seit 2000 Jahren im Bild Jesu Christi. Warum hängt der Gekreuzigte ungepixelt und mit blutenden Wundmalen in Tausenden Kirchen? Nach christlichem Verständnis erlöst sein Leiden die Welt. Aber auch wer kein Christ ist, kann an Christus erkennen, dass sich nicht das Opfer verstecken muss. Wenn wir jetzt die Vermummung von Foleys Mörder durch eine Verpixelung des Opfers ergänzen, ist das nicht nur falsche Scham, sondern auch eine Verhüllung des Leidens.

Geht es vielleicht genau darum: Haben wir Angst vor der grausigen Realität? Es gibt Kriegsfotografen wie den Deutschen Christoph Bangert, die die Erfahrung gemacht haben, dass ihre schlimmsten Kriegsbilder nie gedruckt, sondern als *war porn* aussortiert werden. Die Redaktionen wollen ihre Leser lieber nicht verschrecken durch zuviel blutige Realität. So zeigen sie gern distanzierte Fotos: nicht das Grauen des Krieges, sondern

das Drama. Etwas Inszeniertes, Geschöntes. Ist das nun im Sinne der Opfer?

Die Opfer des „Islamischen Staates", die wir auf dieser Seite zeigen, wurden ihrer Freiheit beraubt und wehrlos gemacht. Wer die nackten syrischen Gefangenen sieht, die von Schergen des IS in die Wüste getrieben werden, ihrer Erschießung entgegen, der versteht erst, was der Philosoph Giorgio Agamben mit dem schwierigen Begriff des *Homo sacer* meinte: einen vogelfreien Menschen, dessen nacktes Leben jedweder Gewalt preisgegeben ist. Sein Schicksal erinnert uns daran, dass wir sterblich sind und mehr als sterblich: verletzbar in einer tiefen, umfassenden Weise.

Wollen wir uns diese Einsicht nicht wenigstens zumuten? Es gibt Kollegen, die sagen, wir sollten die Bilder von Kreuzigungen im Irak nicht zeigen, sondern lieber beschreiben. Doch Sprache ist nun einmal abstrakt. Wie Wittgenstein sagt: „Die Grenzen unserer Sprache sind die Grenzen deiner Welt." Wo aber die Sprache der Welt nicht gerecht wird, kommt es auf den Gestus des Zeigens an, auf die Evidenz der Bilder. Sie sind die Signatur der modernen Kommunikation, das Ausdrucksmittel unserer Zeit.

Wenn blutige Bilder des IS jetzt das Internet überfluten, ist das jedenfalls noch kein Argument dafür, sie außerhalb des Internets niemandem zur Kenntnis zu geben. Was von Tätern selbst zu propagandistischen Zwecken hergestellt wird, ist in einer Zeitung nicht automatisch Propaganda, sondern ein Beleg. Schwierig bleibt die Verifizierung, doch auch wo sie nicht ganz gelingt, wo wir nur wissen, dass der IS selber der Urheber ist, spricht die Selbstdarstellung der Gewalttäter für sich: Wir erfahren, wie der IS sich sieht, wie der IS sein will, wie der IS seiner Meinung nach ist. Wer als Zuschauer daran eine pornografische Faszination fasst, der hat die Grenze zum sogenannten Bösen bereits überschritten.

Was ist böse? Der Kulturtheoretiker Terry Eagleton hat erklärt, dass das Böse dem freien Willen entspringt und zugleich rätselhaft bleibt. Es ist kein vollkommenes Rätsel. Aber es transzendiert unsere sozialen Verhältnisse. Es will vernichten, weil es vernichten will. Es wendet sich, wie Eagleton sagt: gegen das Sein als solches. Es ist metaphysisch. Deshalb kann es nicht rational erklärt, es muss auch gezeigt werden.

Denn unser Wissen über die Welt bildet die Grundlage unseres Handelns. Ohne die Erkenntnis dessen, was IS ist, bleiben die Menschen im Irak allein und dem Grauen ausgeliefert. Deshalb sollten wir die Bilder des Grauens anschauen. Einige wenigstens.

Ikonen als Elemente politischer Symbolik

Die Problematik der Nutzung von Heiligen Bildern in modernen orthodoxen Gesellschaften



Alexandra Ruppel-Herdt[1]

Die bürgerkriegsähnlichen Zustände auf dem Euromajdan in Kiew, die durch die Proteste in der Ukraine seit dem 21. November 2013 entflammten, gehören wahrscheinlich jetzt schon zu einer der größten europäischen politischen Katastrophen des Jahres 2014. Die Proteste eines Teils der ukrainischen Bevölkerung, die durch die Ankündigung des ukrainischen Präsidenten, das Assoziierungsabkommen mit der Europäischen Union nicht unterzeichnen zu wollen, ausgelöst wurden, eskalierten rasch zu gewaltsamen und blutigen Auseinandersetzungen zwischen den oppositionellen politischen Organisationen und Parteien, unter Mitwirkung von Vertretern der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats sowie der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, und der ukrainischen Regierung und ihren Sonderpolizeieinheiten. Die Opposition forderte unter anderem die Amtsenthebung von Präsident Wiktor Janukowytsch, damit die Abwendung von der von ihm praktizierten gemäßigt russlandfreundlichen Politik. Sie verlangte vorzeitige Präsidentschaftswahlen sowie die Unterzeichnung des Assoziierungsabkommens mit der Europäischen Union.

Die Teilnahme einiger ukrainischer kirchlicher Institutionen, wie etwa der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats unter Führung des Metropoliten Filaret II., der 1997 vom Moskauer Patriarchen exkommuniziert und kirchenrechtlich verdammt wurde, ist insofern nicht überra-

[1] Alexandra Ruppel-Herdt ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung Mittel- und Osteuropas an der Helmut-Schmidt-Universität, Universität der Bundeswehr Hamburg.

ÖR 63 (4/2014), S. 528–539

schend, als sie seit ihrer Gründung (1992) die Autokephalie anstrebt, diese jedoch nicht gewährt bekommen hat.[2] Was allerdings überrascht, ist die Anwesenheit bzw. die „Ausstellung" von Ikonen, die zum Teil zu den ältesten Motiven aus den Zeiten der Kiewer Rus' zählen, auf der für die Oppositionsführer aufgebauten Bühne auf dem Unabhängigkeitsplatz (Maidan Nesaleshnosti). Es handelt sich dabei vor allem um Kopien von Ikonen bzw. Mosaiken aus der Sophienkathedrale in Kiew und insbesondere um zwei ikonographische Darstellungen, die für die orthodoxe ikonographische Tradition von großer kultureller und gesellschaftlicher Bedeutung sind. Beide Motive, das Mosaik der Gottesmutter Orans sowie das Bild des Christus Pantokrator, stammen ursprünglich aus dem 11. Jahrhundert.[3]

Die Sophienkathedrale, deren Baubeginn auf das Jahr 1037 datiert werden kann, ist uns als eines der herausragendsten Bauwerke ostchristlicher Kultur bekannt. Nach der Nestorchronik, einer zentralen Quelle über die Entstehung der Rus', kehrte der Großfürst Wladimir der Heilige (980–1015), ein Nachkomme Ruriks, nach seiner Taufe (988) in der Basileuskirche in Chersones, einer byzantinischen Festung auf der Halbinsel Krim, die er kurz davor erobert hatte, mit Ikonen, liturgischen Gefäßen und Kreuzen, begleitet von byzantinischen Priestern, Baumeistern, Malern und Handwerkern, nach Kiew zurück.[4] Zur Festigung eines kulturellen Austauschs mit Byzanz ließ Wladimir dort zahlreiche und bedeutende Bauten, darunter auch die Sophienkathedrale entstehen. Bis zur Errichtung der Sophienkathedrale in Nowgorod (1045–1050) war die Kiewer Sophienkathedrale das wichtigste Zentrum des geistigen, politischen und kulturellen Lebens der Kiewer Rus' und somit ihrer christlichen und kulturellen Bedeutung nach dazu berufen, von der Weisheit des Christentums und der Festigung der politischen Macht der Rus' zu künden. Damals war sie das Zentrum der ostslawischen Metropolie, ein Symbol der Souveränität der Rus', ihres militärischen Ruhms sowie gesellschaftlichen Wohlstandes. Kulturell sollte der Bau der Sophienkathedrale jedermann den Anspruch der Kiewer Rus' auf Gleichrangigkeit mit Byzanz und seiner „Hagia Sophia" in

2 *Klaus Wyrwoll:* Drei orthodoxe Kirchen in der Ukraine. Ein Land am Rande, siehe: www.oki-regensburg.de/ukraina.htm (aufgerufen am 25.07.14).

3 Vgl. bspw. *Konrad Onasch, Annemarie Schnieper:* Ikonen. Faszination und Wirklichkeit, München 2007, 156; *Dmytro Stepowyk:* Istorija ukrains'koji ikony X–XX stolit', Kiew 2008, 152 f.

4 Vgl. *Walter Felicetti-Liebenfels:* Geschichte der russischen Ikonenmalerei in den Grundzügen dargestellt, Graz 1972, 13.

Konstantinopel sichtbar vor Augen führen. Hier fanden unter anderem die Krönungen der Kiewer Fürsten statt, tagte die Kiewer Volksversammlung (Veče), und die Kirche diente als ein Empfangsort für Staatsgäste, wo Hofzeremonielle durchgeführt wurden.[5] Im Jahr 1934 wurde der Gebäudekomplex der Sophienkathedrale als kirchliche Einrichtung geschlossen und zum „Staatlichen Reservat Sophien-Museum" umgewandelt. Nach dem Zerfall der Sowjetunion unternahm die Regierung des ukrainischen Staates den Versuch der Resakralisierung der einst mächtigsten Kathedrale der Ostslawen, was allerdings an Unstimmigkeiten und Streitereien innerhalb der ukrainischen orthodoxen Gemeinschaft scheiterte. Seitdem ist sie wieder ein Museumskomplex, der auch zum Weltkulturerbe der UNESCO gehört.[6]

Auch als Museum spielt die Kathedrale nach wie vor eine wichtige gesellschaftliche Rolle und wird unter dem Einfluss verschiedener Parteien, Organisationen und Gruppierungen zunehmend zu einem Symbol der eher „problematischen" Geschichte zwischen Russland und der Ukraine sowie zu einem Propagandainstrument im Kampf um die eigenen Interessen unterschiedlicher politischer und religiöser Akteure. Sie ist als ein Russland und die Ukraine verbindendes, aber auch trennendes Element aufzufassen. Verbindend ist die Sophienkathedrale insofern, als sie einst nicht nur als Zentrum von Kiew (als der Hauptstadt der heutigen Ukraine), sondern als Zentrum der gesamten Rus' mit ihrer (damals noch nicht) „multinationalen" ostslawischen Bevölkerung galt. Trennend und konfliktgeladen, weil es denen, die sich mit der Geschichte der Ostslawen nicht auskennen, nicht klar ist, ob nun Russland oder die Ukraine auf sie Anspruch hat.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass etwas, was eigentlich die Pflege frommer Religiosität ermöglichen soll, der Vermittlung beliebiger politischer Parolen bzw. Unterstützung bestimmter politischer Strömungen dienen kann, so dass man von einem Missbrauch liturgischer Elemente sprechen kann. Diese Beobachtung lässt sich ebenfalls auf die Kiewer Ikonen sowie Mosaiken übertragen.

Bei dem Einsatz von Ikonen auf dem Majdan ging es offenbar nicht nur um die besondere Ikonenfrömmigkeit orthodoxer Gläubigen, sondern um die Politisierung der Ikonen, die neben den Heiligen Büchern zu den wichtigsten Informationsträgern aber auch -vermittlern religiöser Inhalte der

5 Vgl. *Nadia Nikitenko:* Swjajtaja Sofija Kiewskaja, Kiew 2008, 30 ff.
6 Vgl. *dies.:* Sofijskij sobor. Putewoditel', Kiew 2011, 17–21.

Orthodoxie, und somit der Religion überhaupt zählen. Nun nutzt man immer öfter Religion als Rechtfertigungsideologie terroristischer Gewalt oder auch als Beleg für die Exklusivität einer bestimmten Nation.[7] Ikonen als Repräsentanten des orthodoxen Glaubens, deren Hauptfunktion, auch nach der maßgeblichen theologischen Darlegung zur Ikonentheologie des arabisch-christlichen Theologen Johannes von Damaskus (670–750), die Verbreitung und regelrechte Pflege des orthodoxen Christentums sei,[8] werden mit derartigen Aktionen zunehmend missbraucht und sinken somit auf das Niveau eines politischen Symbols herab, dessen Wirkungsmacht enorm ist und das der Legitimierung von weltlichen Machtansprüchen dient.

Die politische Funktion der Ikonen sowie ihr Einsatz in politischen Machtkämpfen sind bis heute insbesondere für Osteuropa wissenschaftlich wenig untersucht. Dieser Aspekt ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass die funktionale Grenze zwischen religiösen und politischen Symbolen genauso durchlässig ist, wie zwischen Religion und Politik im Allgemeinen, und dass mit bestimmten Ikonen, wie zum Beispiel der Gottesmutter Orans aus der Sophienkathedrale oder der Gottesmutter von Wladimir (11.–12. Jh.), orthodoxe Gläubige gar einen Teil ihrer bürgerlichen Identität verbinden.[9]

Noch vor dem Aufkommen des Christentums setzten die Hohepriester heidnischer und später jüdischer Kulturkreise religiöse Symbole zur Legitimierung, aber auch Verstärkung ihres politischen und sozialen Einflusses sowie ihrer Macht ein. Die „Konstantinische Wende" im 4. Jahrhundert veränderte nicht nur die Staatsreligion sowie die gesellschaftliche Struktur des Römischen Imperiums sondern auch die Mittel der Repräsentation kaiserlicher Macht. Nach dem Aufblühen des Christentums wurden religiöse Bilder bzw. Symbole der christlichen Liturgie, wie zum Beispiel das Kreuz oder das Christusbild, zu einem ausdrucksstarken Medium himmlischer Herrschaft, auf der die Kaiser ihre irdische Macht aufbauen wollten.[10] Auf diese Weise verbreitete sich u. a. mit Hilfe von Ikonen nicht nur das Christentum, sondern auch die Idee der besonderen Stellung des Kaisers, die zur Legitimierung seiner Machtansprüche sowie zur Steigerung seiner Po-

7 *Thomas Meyer:* Religion und Politik. Ein belebtes Spannungsfeld, Bonn/Berlin 2007, 2.
8 *Martin Tamcke:* Das Orthodoxe Christentum, München 2004, 68 f.
9 Ebd., 67.
10 Vgl. *Martin Büchsel:* Gott offenbart sich im Bild, in: Credo: Christianisierung Europas im Mittelalter, Bd. 1, Ausstellungskatalog Paderborn 2013, 75.

pularität aber auch seines außen- und innenpolitischen Einflusses führen sollte.

Vermutlich haben die Kiewer Fürsten nach der Christianisierung der Rus' (988) die besondere Wirkungskraft religiöser Medien erkannt und sie alsbald eingesetzt. In den ältesten bis heute erhaltenen Quellen über die Entstehung der Rus' (10.–11. Jh.) finden sich Berichte über die ersten dahin gebrachten Ikonen.[11] Einige Forscher gehen davon aus, dass es auch schon früher Ikonen gab, die vor allem aus Byzanz in die Rus' gelangten.[12] Der größte Import von Heiligen Bildern fand dennoch unter dem Fürsten Wladimir dem Heiligen statt.

Dabei waren religiös konnotierte Abbilder (von Götzen) den heidnischen Rus'-Bewohnern auch vorher vertraut. Kurz nach der Eroberung Kiews im Jahr 980 ließ Wladimir auf einem Hügel über den Fluss Dnjepr und in Nowgorod zum Zwecke der Repräsentation sowie der Sicherung seiner großfürstlichen Zentralmacht Holzidole mit silbernem Kopf und goldenem Bart, die er dem altslawischen Donnergott Perun widmete, aufstellen. (Nach der Christianisierung der Rus' trat der alttestamentliche Prophet Elias in vielem die Nachfolge Peruns an.) Diese beiden Idole wurden im Zuge der Christianisierung bereits 988/989 zerstört. Sie wurden also für wirkungslos erklärt und damit war die Einsetzung des altslawischen „Olymps" keine Maßnahme von Dauer.[13] An ihre Stelle traten aber nun in einer ganz ähnlichen Funktion Ikonen und Fresken, die einen Hintergrund

11 In der ersten Nowgoroder Chronik („Synodalhandschrift"1016–1333/1352) finden sich Berichte über die aus Byzanz nach Kiew gebrachten Ikonen, aber auch in der bereits erwähnten „Nestorchronik" (Povest' vremennych let), die allerdings erst am Anfang des 12. Jh. in der Redaktion Sylvesters, eines Abtes aus Kiew, aus mehreren früheren Quellen kompiliert wurde. Onasch vertritt jedoch die Meinung, dass „es kaum anzunehmen sei", weil zu der Zeit in der Rus' solche Monumentalmalereien wie Fresken und Mosaiken die eigentlichen „sinnlich-materiellen Abbilder eines unsinnlich immateriellen Urbildes", d. h. eine Art „Ersatz" für Ikonen gewesen seien (vgl. *Onasch/Schnieper,* a. a. O., 76).

12 Zu erwähnen wären an dieser Stelle solche Autoren wie: Walter Felicetti-Liebenfels, Andrzej Poppe sowie viele osteuropäische Forscher, darunter auch Viktor Nikititsch Lazarew, Nikodim Pawlowitsch Kondakow, T. B. Wilinbachowa, Irina Petrowna Bolotcewa usw.

13 Vgl. *Konrad Onasch:* Groß-Novgorod, Aufstieg und Niedergang einer russischen Stadtrepublik, Wien 1969, 17 ff.

14 *Andrzej Poppe:* Die Bekehrung und das Christentum im Reich der Rus', in: 1000 Jahre christliches Rußland. Zur Geschichte der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. v. *Thomas Meyer,* Recklinghausen 1988, 32.

für emotionales und ästhetisches Erleben boten und den ideologischen Einfluss „in seiner allseitigen Mannigfaltigkeit des Sichtbaren und Hörbaren“[14] leisteten. Somit übernahmen ikonographische Darstellungen die repräsentative sowie die die Fürstenmacht legitimierende Funktion der Idole. Letztendlich waren Ikonen diejenigen Mittel, die neben der Kyriliza die Christianisierung der ostslawischen Stämme vorantreiben und verfestigen sollten sowie den Triumph der Orthodoxie im Zeichen des Sieges der Ikonodulen repräsentieren. Auf diese Weise sollten auch die auseinanderstrebenden ostslawischen Stämme zusammengehalten werden. Und zwar einerseits durch eine gemeinsame Schrift, die allerdings nur der Intelligenz zugänglich war, und andererseits durch Sachen, die allen verständlich waren. Das waren die Ikonen, eine besondere Schriftart, über die der Herrscher mit seinen Untertanen korrespondierte.

Ikonen werden geschrieben und gelesen. Sie sind also ein Konversationsmittel zur Vermittlung von Inhalten unterschiedlichster Art. Auch politische Inhalte lassen sich damit hervorragend transportieren. Somit können Ikonen, auch wegen ihres unerklärbaren Mysteriums, von dem sie umgeben sind, in einem Staat, in dem das orthodoxe Christentum wegen seiner engen Verbundenheit mit den Nations- sowie Kulturbildungsprozessen eine besonders wichtige Rolle spielt, auf dem gesamten Territorium weit verbreitet ist und als Machtargument dient, als ein ziemlich wirksames Instrument ideologischer Auseinandersetzung in politischen Kämpfen eingesetzt werden. Vor allem wenn es sich um ein analphabetisches bzw. unmündiges Publikum handelt, sind sie durchaus in der Lage, Symptome einer blinden Idolatrie hervorzurufen und breitere Volksmassen zu erreichen bzw. sie zu beeinflussen.

Die Ikone kommt wegen ihrer individuellen Gestalten, ihrer bekannten Szenen und ihrer Nähe zum Betrachter einem tiefen seelischen Bedürfnis der Menschen entgegen.

Seit dem Mittelalter richteten die Orthodoxen der Kiewer Rus’ ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Ikonen, und diese galten ihnen nun als Quelle der göttlichen Eingebung.[15] Bis heute besitzt die Ikone in der ostslawischen, d. h. auch ukrainischen und russischen Orthodoxie eine immense Bedeutung, weil sie nicht nur ein Kultgegenstand bzw. ein Gegenstand der bildenden Kunst ist, sondern weil sie den Anspruch erhebt, das Göttliche und somit das Unbegreifliche abzubilden und es im Sinne der

15 Vgl. *Tamara Talbot Rice:* Russische Ikonen, London 1963, 8.

Vergegenwärtigung „lebendig" zu machen. Ikonen sind der Weg des orthodoxen Menschen zur Wirklichkeit, weil erst durch Phantasie, durch Vorstellung und Darstellung von Bildern das unerklärbare Mysterium der Religion zur Wirklichkeit wird. Nach Überzeugung und Praxis der östlichen Kirchen wird den Ikonen – über die bloße Abbildung des Heiligen hinaus – eine eigene besondere Heiligkeit zugewiesen, dem Charakter von Reliquien vergleichbar. Daher genossen und genießen solche Bilder in ihrer Materialität eine besondere Verehrung, und sie sind über die allgemeine Frömmigkeitspraxis hinaus auch in der Liturgie der Ostkirche verankert.[16] Überdies nehmen die Ikonen als integraler Bestandteil des Glaubenslebens und der Alltagswelt der Orthodoxen einen erheblichen Einfluss auf die Vorstellungswelt des Kirchenvolkes. Für viele ist die Ikone das Bild einer Paradieswelt, zu der man nur durch strenge Übung einer körperlichen wie auch geistigen Askese gelangen kann.[17] Demzufolge versuchten die Orthodoxen zu allen Zeiten in einer Weltordnung mit Hilfe von Ikonen ihren Platz zu finden, um ihr Leben dementsprechend zu gestalten.

Man muss sich bewusst machen, dass für die orthodoxen Gläubigen kirchliche Kunst nicht nur eine Angelegenheit der Ästhetik ist. Jede einzelne Ikone trägt in sich ihren besonderen Sinn und hat einen bestimmten Zweck zu erfüllen. Dies sieht man unter anderem auch am Beispiel des Apsismosaiks der Gottesmutter Orans in der Sophienkathedrale in Kiew. Die ungefähr sechs Meter hohe Figur Marias befindet sich im Zentralraum der 1039 eingeweihten Kathedrale.

Die Ursprünge dieses bestimmten Typus eines Marienbildes der christlichen Ikonographie finden sich schon in den römischen Katakomben des 2. Jahrhunderts.[18] Die orthodoxe Kirche preist die Gottesmutter als die von Gott gesegnete Kathedrale, die in sich Gottes Weisheit enthält und darum auch unzerstörbar ist. Dies proklamiert auch die gewaltige altgriechische Inschrift über der Oranta, die das Halbrund der Apsis trägt: „Gott ist in ihrer Mitte. Sie wird nicht wanken. Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht" (Psalm 46,5).

Maria ist ganzfigurig in Orantenhaltung (mit ausgebreiteten Armen)

16 Vgl. *Eckhard Leuschner/Mark R. Hesslinger* (Hg.): Das Bild Gottes in Judentum, Christentum und Islam, Petersberg 2009, 46.

17 Vgl. *Jean Marcade/Christopher Walter* (Hg.): Alte Kunst der Menschheit. Ikonen – Die bedeutendsten Schulen – Die Ikone und der orthodoxe Geist, Genf 1974, 11.

18 Vgl. *Stefan Heid:* Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit, in: Rivista di Archeologia Cristiana 82 (2008), 356.

dargestellt. In der altkirchlichen Kunst bedeutete die Oranten-Darstellung die Stellung des Betens, die auch bei Nichtchristen üblich war. Die drei Sterne auf ihrer blau-goldenen Gewandung symbolisieren ihre Jungfräulichkeit. Vor allem im Laufe der Entwicklung der Lehre von der Gottesmutterschaft Marias wurde dieses Bild auf sie bezogen. Nicht zuletzt auch als Symbolfigur der „Mutter Kirche" fand sie in der Monumentalmalerei weite Verbreitung.[19] Die Gottesmutter Orans wurde von den orthodoxen Gläubigen der Rus' gleichzeitig als Vermittlerin zu Gott und Fürbitterin der Rus' wahrgenommen. Die Bewohner der Kiewer Rus' glaubten sogar, dass „пока стоит в Софии Оранта, будет стоять и Киев" („Solange die Gottesmutter Oranta in der Sophienkathedrale steht, solange steht Kiew").[20] Allerdings ist an dieser Stelle mit Kiew nicht nur die Hauptstadt der Kiewer Rus' gemeint und nicht etwa die Hauptstadt der heutigen Ukraine, sondern das ostslawische christliche Staatsgebilde der Kiewer Rus'.

Interessanterweise hielten sich auch die sowjetischen Propagandisten an diese Tradition, als sie 1981 die größte Statue Kiews, eine Darstellung der „Mutter Heimat", über Stadt und Dnepr ihre Arme ausbreiten ließen. Die nach den Projekten von Evgeni Vutschetitsch und Wassili Borodaj erstellte Figur hält zwar in Erinnerung an den sowjetischen Sieg im Zweiten Weltkrieg noch Schwert und Schild in den Händen, folgt aber sonst der Oranten-Tradition.

Heute wird die Patronatsfunktion Orantas sowohl von den ukrainischen als auch russischen Orthodoxen anerkannt, für einige im Kontext der Ukraine, für die anderen in dem Russlands. In der heutigen Ukraine wird unter anderem auch in Schulen sowie Universitäten aber auch mit literarischer Hilfe die Vorstellung verbreitet, dass die Gottesmutter Orans rein ukrainischen Ursprungs sei,[21] dabei lässt man die Tatsache außer Acht, dass es zu ihrer Entstehungszeit keine Trennung der beiden Staaten Russland und Ukraine gab, die überhaupt noch nicht separat existierten. Die endgültige Trennung erfolgte kulturologisch im 16. und staatlich erst im 20. Jahrhundert. Nach unserem heutigen Wissen unternahm Wladimir sogar einen ziemlich erfolgreichen Versuch der Bildung eines einheitlichen Staates, der in seiner Gestalt mit Unterbrechungen fast zehn Jahrhunderte

19 *Onasch/Schnieper,* a. a. O., 156.
20 *Nadia Nikitenko:* Sofijskij sobor, Kiew 2011, 42.
21 *Stepowyk,* a. a. O., 33.

existierte. So kann das Bild der Gottesmutter Orans an die kulturelle Tradition beider Staaten gebunden werden sowie ihre Patronage über beide Länder verbreiten. Aufgrund einer besonderen Beziehung vieler Osteuropäer zur Orthodoxie – bei vielen gilt die Aussage, orthodox zu sein, allerdings nicht als Bekenntnis zur Religiosität sondern zur Kultur,[22] – wird sie von der ukrainischen orthodoxen Gemeinschaft, aber auch von einem großen Teil der Bevölkerung der Ukraine, nach wie vor als Beschützerin des Staates bzw. als Garant des eigenen Wohls wahrgenommen.

Für die Russen spielt die „Gottesmutter von Wladimir" eine ähnliche Rolle, unter anderem auch, weil Russland in Besitz dieser Ikone ist. Kaum ein anderes Heiligenbild ist heute in Russland allgemein von so großer gesamtnationaler Bedeutung, wie diese Marienikone, die über Jahrtausende zum Symbol der russischen Orthodoxie wurde, auch wenn ihre Entstehungs- sowie Entwicklungsgeschichte umstritten und von vielen Mythen aber auch Legenden umgeben ist. Dieser Aspekt bestätigt nun die Annahme, dass der symbolische Inhalt dieses ikonographischen Sujets im Laufe der Zeit einer Legende bedurfte, um seine Botschaft transparent, individuell glaubwürdig und für alle zugänglich zu machen. Diese konnte je nach der Intention des Autors variieren, in der Regel förderte sie aber die Herausbildung und das Zusammenhalten eines einheitlichen christlichen Volkes. Laut einer der vielen Legenden sollte die „Wladimirskaja" im 12. Jahrhundert dem nach Macht strebenden Fürsten Andrej Bogoljubskij dazu verhelfen, sein „großes Nest" aufzubauen, weil sie aufgrund ihrer byzantinischen Wurzeln[23] und somit des Anspruchs auf die orthodoxe Tradition schon zu dieser Zeit in der Kiewer Rus' eine immense gesellschaftliche und religiöse Bedeutung hatte sowie zum „nationalen Heiligtum" der Ostslawen taugte. In Wladimir-Suzdal' – der Residenz des neuen ambitionierten Fürsten, bekam sie ihren Namen und wurde zum Zentrum höchster Verehrung. 1395 übersiedelte sie unter der Herrschaft des neuen Großfürsten Wasilij I. nach Moskau in die Maria-Himmelfahrts-Kathedrale des Kreml.[24] Hier sollte sie u. a. das religiöse Gefühl der Ostslawen

22 Vgl. *Inna Hartwich:* Die Rolle der Religion in Russland. Von Atheisten zu gläubigen Christen, siehe: www.bpb.de/internationales/europa/russland/47992/religion (aufgerufen am 12.10.2013).

23 Vgl. *Christoph Schmidt:* Gemalt für die Ewigkeit. Geschichte der Ikonen in Russland, Köln 2009, 43.

24 Vgl. *Felicetti-Liebenfels,* a. a. O., 18 f.

stärken sowie die Patronage über den neuen russischen Herrscher und sein Land übernehmen, das von den Mongolen bedroht wurde. Laut einer später von dem orthodoxen Klerus formulierten Legende sollte die „Gottesmutter von Wladimir", nachdem das ganze Volk vor ihr für die Errettung des Landes demütig gebetet hatte, ihre Aufgabe als Fürbitterin der Rus' und explizit Moskaus erfüllt und dazu beigetragen haben, dass die mongolischen Truppen auf eine wunderbare Weise vor den Toren der Stadt flüchteten.

Allein an diesen sowie vielen anderen Beispielen vor allem aus dem 15. und 16. Jahrhundert, die die Wirksamkeit der „Wladimirskaja" unterstrichen, sollte die Hauptfunktion dieser Ikone im modernen Russland verdeutlicht werden, so dass der aktuelle Gebrauch der „Gottesmutter von Wladimir", sei es für religiöse oder sozialpolitische Zwecke seitens der russischen orthodoxen Kirche bzw. der Partei „Einiges Russland" einerseits einleuchtend ist, andererseits ihn zu einem spannenden sowie konfliktgeladenen Diskussionsthema macht. Die Übergabe einer Kopie dieser Ikone an den Papst durch Russlands Präsidenten Wladimir Putin bei seinem Besuch in Vatikan Ende 2013 hebt die doppelte religiös-politische Bedeutung hervor. Dementsprechend ist die „Wladimirskaja" auch heute nicht nur das Sinnbild der russisch-orthodoxen Kirche, sondern auch der Moskauer Zentralmacht. Vor allem nach dem Zerfall der Sowjetunion, in den Zeiten der Gesellschaftskrise der 1990-er Jahre, war explizit diese Ikone ein wichtiges Mittel der russisch-orthodoxen Kirche, die zu diesem Zeitpunkt selbst eine Renaissance erlebte. Mit diesem Instrument konnte sie das Gefühl nationaler Zugehörigkeit in einer orientierungslosen Bevölkerung aktiv unterstützen und schließlich wiederherstellen. Dabei spielte das traditionell besondere Verhältnis zwischen russischem Staat und orthodoxer Kirche eine wichtige Rolle.

Auch wenn die Religion in den osteuropäischen Staaten, in denen sich die Mehrheit zum orthodoxen Glauben bekennt, in vollem Umfang und aktiv, tatsächlich nur von einem kleinen Teil der Bevölkerung gepflegt wird, wird der orthodoxen Kirche das zweitgrößte Vertrauen nach dem Präsidenten entgegengebracht. Eine einleuchtende Erklärung dafür wäre, dass die Religion unter anderem auch als nationale Tradition verstanden wird.[25] So-

[25] Vgl. *Inna Hartwich:* Die Rolle der Religion in Russland. Von Atheisten zu gläubigen Christen, siehe: www.bpb.de/internationales/europa/russland/47992/religion (aufgerufen am 12.10.2013).

mit sind die Voraussetzungen eines erfolgreichen Einsatzes ikonographischer Darstellungen in der Gesellschaft weitgehend erfüllt, und so nutzen auch einige ukrainische oppositionelle Politiker die religiösen Elemente als Überzeugungswerkzeug in Form der Anknüpfung an Traditionen vergangener Zeit. Das Repräsentieren der Kultur und Tradition der Ukraine durch diese liturgischen Elemente bzw. religiösen Symbole wirkt sinnstiftend und symbolisiert Zusammengehörigkeit und Macht. Hierbei ist darauf hinzuweisen, dass sich die Opposition aus allen politischen Richtungen von halblinks bis rechts zusammensetzt. Die Oppositionsführer appellieren, mit den Ikonen im Hintergrund, an den Erhalt der ukrainischen Identität sowie ihrer Kultur und zeigen damit, dass sie für die Ukraine bzw. deren Religion kämpfen. Dennoch sollte man wahrscheinlich an dieser Stelle differenzieren, was für die Oppositionsführer tatsächlich zu der ursprünglich ukrainischen Kultur und der gemeinsamen Kultur Russlands und der Ukraine gehört. Man darf auch nicht außer Acht lassen, dass für die Veranstaltung auf dem Majdan am 25.12.2013 nicht beliebige ikonographische Darstellungen ausgesucht wurden, sondern diejenigen, die bei der Bevölkerung einen hohen Wiedererkennungswert haben sowie den Menschen das Gefühl vermitteln, beschützt und von Gott selber geleitet zu werden (dazu setzte man die Ikone des Christus Pantokrator ein). Dementsprechend sind Ikonen auch durchaus in der Lage, durch ihren hohen Bedeutungsfaktor Menschenmassen in Osteuropa zu „motivieren“ und zu mobilisieren, weil die meisten davon ausgehen, dass nur etwas legitim „Gutes“ geschehen kann, wenn sich Ikonen im Hintergrund befinden, und weil viele Hoffnungen auf das bessere Leben damit verbunden sind.

Abschließend sollte festhalten werden, dass die modernen osteuropäischen Staaten wie beispielsweise die Ukraine oder Russland die Religion samt ihrer Elemente vor allem als Herrschaftsinstrument und als Bühne für einen traditionsbewussten Nationalismus nutzen, was unter anderem auch durch solche liturgischen Elemente der Orthodoxie ermöglicht wurde, wie Ikonen, die immer noch eine einsetzbare Waffe nicht nur in religiösen,



Die Gottesmutter Orans (XI. Jh.), Sophienkathedrale in Kiew



Die Gottesmutter von Wladimir (XII. Jh.), Tretjakow-Galerie in Moskau



Mutter-Heimat, Statue in Kiew (alle drei Bilder von de.wikipedia.org)



Putin küsst das Bild einer Madonna-Ikone im Vatikan (www.huffingtonpost.com)

Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

Bericht von der 61. Zentralausschusssitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 2. bis 8. Juli 2014 in Genf

1. Einleitung: Zueinander kommen



Auf dem Präsidiumstisch steht während dieser Zentralausschusssitzung eine kleine Skulptur: Eine junge Frau sitzt auf einem Stuhl, ein zweiter Stuhl neben ihr ist leer. Sie scheint zu sagen: „Setze dich zu mir, höre meine Geschichte. Nimm dir Zeit, mich zu verstehen – und lass uns dann gemeinsam aufstehen und weitergehen." Die Skulptur ist die Miniaturausgabe einer Statue, die im Original in Seoul steht. Sie erinnert an die Koreanerinnen, die als Sexsklavinnen während des Zweiten Weltkrieges von japanischen Soldaten missbraucht wurden und die bis heute auf eine Entschuldigung von Seiten der japanischen Regierung warten. Eine der wenigen noch lebenden Frauen, die 87-jährige Gil Won OK, hatte sie im Juni als Gastgeschenk zu einer ÖRK-Konsultation über den Frieden auf der koreanischen Halbinsel mitgebracht.

Und so erinnert die junge Frau auf dem Stuhl in diesen Tagen an zweierlei: Zum einen ist durch sie der Zusammenhang der Zentralausschusssitzung mit der 10. Vollversammlung des ÖRK präsent (die im November 2013 im südkoreanischen Busan stattfand), zum anderen steht sie für eine Haltung, die so notwendig ist für das ökumenische Miteinander und die diese Tagung über weite Strecken geprägt hat: das Bemühen, einander zuzuhören und Anliegen und Bedenken der anderen zu verstehen. Im gemeinsamen Beten und Singen, im Teilen und Mitteilen von Freude und Leiden (einzelner und ganzer Kirchen und Völker) wuchs auch das Bewusstsein, dass wir nur gemeinsam den Weg zu Einheit, Gerechtigkeit und Frieden finden werden. Und zu teilen gab es vieles Anfang Juli 2014: die Angst der Christen aus Syrien und dem Nordirak, die Sorge um 200 entführte Schülerinnen in Nigeria und um minderjährige Flüchtlinge, die in den USA stranden, die Ausweglosigkeit in überfüllten Flüchtlingsbooten auf dem Mittelmeer und die nach gescheiterten Friedensverhandlungen in Israel und Palästina.

Vor diesem Hintergrund hatte der Zentralausschuss die Aufgabe, die in Busan ausgesprochene Einladung zu einer „Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens" („Pilgrimage of Justice and Peace")[1] zu konkretisieren. Die starke Verknüpfung von Einheit, Gerechtigkeit und Frieden durch die Beschlüsse aus Busan zeigte Generalsekretär Dr. Olav Fykse Tveit (Norwegen) in seinem Bericht auf.[2] Moderatorin Dr. Agnes Abuom (Kenia) betonte die Notwendigkeit einer spirituellen Er-

neuerung der ökumenischen Bewegung und der besseren Einbindung der jungen Generation, um Visionen zu ermöglichen, die der immer weiter wachsenden ökonomischen Ungerechtigkeit, den Kriegen und dem Elend von Flüchtlingen etwas entgegen setzen. Dabei komme der präventiven Friedensarbeit der Kirchen besonderes Gewicht zu. Damit war ein weiter Rahmen von Herausforderungen abgesteckt.

Diese erste Tagung des neu gewählten Zentralausschusses hatte nur knapp sechs Sitzungstage zur Verfügung, der Ausschuss wird sich erst in zwei Jahren wieder treffen. Die Zeit für die inhaltliche Auseinandersetzung war so auch in den Ausschüssen sehr knapp. Die Verantwortung für die konkrete Programmplanung übernimmt nach der neuen Verfassung der halbjährlich tagende Exekutivausschuss, an den eine Reihe von Entscheidungen überwiesen werden mussten. Größere Bedeutung wird darum vermutlich auch die Arbeit der Kommissionen haben, die in dieser Sitzung berufen wurden. Wie sich diese neue Struktur, die neben inhaltlichen Gründen auch der schwierigen finanziellen Situation geschuldet ist, auf die Arbeit auswirkt, wird sich zeigen.

2. Thematische Schwerpunkte: Den Rahmen für die „Pilgrimage of Justice and Peace" stecken

Die „Pilgrimage of Justice and Peace" hat die Sitzungswoche in mindestens dreifacher Hinsicht geprägt: Sie war zum einen der „Rahmen" der Tagesordnung. Das inhaltliche Plenum am Eröffnungstag und das Schlussplenum waren ihr gewidmet. Sie war außerdem Gestaltungsmotiv in Andachten, Kernpunkt des Sonntagsprogramms und für viele Delegierte ein Leitgedanke in ihren Diskussionsbeiträgen. Schließlich wurde das an die Mitgliedskirchen gerichtete Dokument „Einladung zur Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens" verabschiedet. Es stellt theologische Grundgedanken der „Pilgrimage of Justice and Peace" vor und steckt einen (relativ allgemeinen) inhaltlichen und methodischen Rahmen für diese „Pilgrimage" ab. Der ÖRK-Strategieplan 2014–17 versucht diesen Rahmen „intern" für die

1 Der Sprachendienst des ÖRK übersetzt Pilgrimage mit Pilgerreise, im deutschen kirchlichen Kontext wird meist „Pilgerweg" verwendet. Möglich ist auch Pilgerschaft. Um die Vielfalt der Deutungen offen zu halten, benutze ich im Weiteren die englische Formulierung „Pilgrimage of Justice and Peace."

2 Sein Bericht und der der Moderatorin finden sich auf Deutsch auf: www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2014?set_language=de.
Er stellt auch die Arbeit des Rates nach Busan im Blick auf Syrien, Südsudan, koreanische Halbinsel, Demokratische Republik Kongo, Israel und Palästina oder die UN-Klimaverhandlungen dar. Alle weiteren Dokumente auf der englischen Seite: www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2014.

3 Er wurde im Programmausschuss bearbeitet und mit der Bitte um weitere Prioritätensetzung in den Programmbereichen und die Formulierung von evaluierbaren Zielen an den Exekutivausschuss verwiesen.

Programmarbeit des ÖRK umzusetzen.[3]

Schon diese Breite macht deutlich, dass die „Pilgrimage of Justice and Peace" kein Thema unter anderen oder eine durchzusetzende Programmidee ist, sondern sich als integrierendes und richtungsweisendes Leitbild für den ÖRK als einer „Gemeinschaft von Kirchen" aus meiner Sicht als tragfähig erwiesen hat.

Die „integrierende" Funktion zeigte sich in vielen Gesprächen darin, dass nicht in Frage stand, ob sich eine Kirche überhaupt beteiligt; die Fragen kreisten vielmehr um das „wie" und den thematischen Focus der „Pilgrimage". Obwohl die verschiedenen Themenstränge (und Interessen) der Arbeit des ÖRK präsent waren, war der Grundkonsens spürbar, dass die „Pilgrimage of Justice and Peace" den Rahmen („framework") für die Arbeit des ÖRK bildet. Diskussionen, wie sie noch bei der Friedenskonvokation in Kingston geführt wurden („Ihr Europäer sagt, wir brauchen eine Dekade zur Klimagerechtigkeit, wir Afrikaner sagen aber, wir brauchen eine Dekade zur Überwindung der Armut"), gab es m. E. nicht. Dennoch kam immer wieder die Frage auf, wie klar die „Pilgrimage of Justice and Peace", ihre Themen und Ziele definiert werden sollen. In der Diskussion hat sich herauskristallisiert, dass es nicht um eine Definition gehen kann. Das Leitbild „Pilgrimage of Justice and Peace" muss in den einzelnen konfessionellen und kulturellen Kontexten ausbuchstabiert werden. Es gibt nicht einzelne Themen oder Aktionsformen vor, sondern die Perspektive: Gottes Verheißung von Gerechtigkeit und Frieden. Die „Pilgerreise" verweist dabei auf bestimmte Dimensionen christlicher Praxis und auf Kriterien für das gemeinsame Handeln, die in unterschiedlichen Programmen oder Aktionen umgesetzt werden können.[4]

Das Dokument *„Einladung zur Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens"* vertieft das: Es knüpft unmittelbar an die „Botschaft" der Vollversammlung mit ihrem Aufruf zur Pilgerreise und an die „Erklärung zur Einheit"[5] an. Prägnant hatte die „Erklärung zur Einheit" den Zusammenhang von Ekklesiologie, Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung formuliert: „Die Einheit der Kirche, die Einheit der menschlichen Gemeinschaft und die Einheit der ganzen Schöpfung sind miteinander verwoben." Unter der Überschrift „In Gemeinschaft wachsen – eine Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens" macht das neue Dokument deutlich, dass es dabei um einen dynamischen und verwandelnden Prozess geht, der sich auf die Ge-

4 Seit der Vollversammlung ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass es nicht um eine Pilgerreise zu Gerechtigkeit und Frieden (Pilgrimage *for* Justice and Peace) geht, sondern um eine Reise der Gerechtigkeit und des Friedens (Pilgrimage *of* Justice and Peace). So auch in der „Einladung zur Pilgerreise …", S. 2.

5 Ausdrücklich genannt werden auch die wichtigen Referenzdokumente der Vollversammlung: Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision, Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation…, Wirtschaft des Lebens, und der ökumenische Aufruf zum gerechten Frieden.

6 Über diese *Koinonia* sind Einheit, Gerechtigkeit und Frieden dann auch inhaltlich miteinander verbunden, wenn es im Dokument heißt: „Diese Einheit im Glauben … manifes-tiert sich als Einheit, die auf den zentralen Werten der *koinonia* beruht, die eine rechte Beziehung herstellen und erhalten: Gerechtigkeit und Frieden." (S. 2)

meinschaft der Kirchen bezieht,[6] und um Gottes Mission für die Welt: „*Die Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens gründet demnach in Gottes eigener Mission für die Welt und im Vorbild Jesu. Jesus nachzufolgen bedeutet, ihn überall da anzutreffen, wo Menschen Opfer von Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg sind. Gottes Gegenwart mit den schwächsten Menschen, den Verwundeten, den Marginalisierten zu spüren ist eine verwandelnde Erfahrung.*“ (S. 2)

Für die Umsetzung nennt das Dokument unter der Überschrift „Sich an der Pilgerreise beteiligen“ drei Aspekte: Die Gaben feiern (via positiva), sich mit den Wunden beschäftigen (via negativa) und „Ungerechtigkeit verwandeln“ (via transformativa). In diesen drei Aspekten sind Handeln, theologisches Nachdenken und geistliche Praxis miteinander verwoben. Thematische Schwerpunkte sollen auf den Themen „lebensbejahende Wirtschaft“, Klimawandel, „Peacebuilding“, Versöhnung und Menschenwürde liegen.

Die Rolle des ÖRK besteht dann konsequenterweise darin, die einzelnen Ausformungen der „Pilgrimage“ wieder zu verknüpfen. Dies spiegelt sich auch in den „globalen Zielen“, die für die Arbeit des ÖRK bereits in den Programmrichtlinien in Busan festgelegt wurden: Die Gemeinschaft stärken, gemeinsam Zeugnis ablegen, Spiritualität, Reflexion und Ausbildung, Vertrauen und Verständnis aufbauen und innovative Kommunikation. Betont wird außerdem die Notwendigkeit eines theologischen Reflexionsprozesses, der die Wechselwirkung zwischen Einheit, Mission und Dienst reflektiert.

Wer eine Fokussierung des Pilgerwegs auf ein Themenfeld erwartet hatte, wird enttäuscht sein. Die „Pilgrimage of Justice and Peace“ bietet aber demgegenüber die Chance der unterschiedlichen Dringlichkeit der Themen in den unterschiedlichen Kontexten gerecht zu werden[7] und dennoch den gemeinsamen Horizont und die Gemeinschaft der Kirchen nicht aus den Augen zu verlieren. Kontroversen werden dabei nicht ausbleiben, sie können aber konstruktiv ausgetragen werden und produzieren weniger lähmende Spaltungen. Aufgrund dieses Potentials sollte die Einladung bzw. Aufforderung, die „Pilgrimage of Justice and Peace“ zu einem Focus der eigenen Arbeit zu machen, vielleicht noch deutlicher formuliert werden und die Mitgliedskirchen um Antwort gebeten werden.[8]

Ein Schritt, der die Ökumenische Gemeinschaft und ihren Dienst für Gerechtigkeit und Frieden weiterbringt, wird die „Pilgrimage of Justice and Peace“ m. E. dann werden, wenn die Verknüpfung zwischen unterschiedlichen Kontexten gelingt. In der Sitzungswoche in Genf leuchtete davon immer wieder etwas auf, auch wenn die Zeit für den vertiefenden Austausch gerade an diesen Stellen fehlte. Be-

7 Eindrücklich formuliert zu Beginn des zweiten Abschnitts des Strategieplans. „Was in einem Teil der Welt dringend und wichtig erscheint, kann in einem anderen bedeutungslos erscheinen“. Auch wenn wissenschaftliche Analysen u. U. Prioritäten im Blick auf Krisenursachen festlegen können, kann die Vielfalt der Wahrnehmungen und die unterschiedliche Dringlichkeit vor Ort für kirchliches Handeln nicht übergangen werden.

8 Bisher findet sich nur im Strategieplan der Hinweis, dass eine Zielgröße wäre, 100 Mitgliedskirchen erklären ihre Beteiligung, 150 sind praktisch eingebunden … Eine Steuerungsgruppe soll durch den Exekutivausschuss einberufen werden.

sonders eindrücklich war m. E. die Vielfalt der konfessionellen und kulturellen Zugänge zur „Pilgrimage", die Perspektive von Menschen mit Migrationserfahrungen, aber auch die Betonung der Dimension von Buße und Umkehr. Hier kommen individuelles und kollektives Verständnis von „Pilgrimage" zusammen und es lässt sich inhaltlich anknüpfen an Fragen, die bei uns im Zusammenhang der sog. „großen Transformation" und einer „transformativen Spiritualität" erörtert werden.

3. *Kontext und Konkretion einer „Pilgrimage of Justice and Peace" – Beispiele aus den thematischen Plenarsitzungen und den verabschiedeten Erklärungen*

3.1. Plenarsitzungen

Die thematischen Plenarsitzungen versuchten, die verschiedenen Kontexte, theologische Fragen und praktische Solidarität zu verbinden. Ich gehe hier exemplarisch nur auf zwei Sitzungen ein. Im Plenum „Solidarität mit Kirchen in Konfliktsituationen" sprachen Delegierte aus dem Südsudan, Südkorea und Nigeria über die Konflikte und das kirchliche Friedensengagement in ihren Ländern. Besonders präsent war darüber hinaus die Situation im Mittleren Osten (Syrien, Irak, Palästina und Israel, Ägypten), in Eritrea und in der demokratischen Republik Kongo. Dabei wurden von den Betroffenen zwei Aspekte immer wieder betont: Menschen leiden unter den Konflikten – unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, jeder dieser leidenden Menschen ist ein Ebenbild Gottes. Christen sind z. Zt. von der wachsenden Gewalt besonders betroffen. Theologisch stehen die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums und die Praxis der Vergebung für die betroffenen Kirchen im Zentrum. Sie erbitten Unterstützung bei der Fürsorge für Flüchtlinge und ihren (z. T. auch interreligiösen) Bildungsanstrengungen. Die Wichtigkeit solcher Unterstützung, aber auch von Solidarität in Form von Fürbitte, ökumenischen Besuchen und öffentlichen Erklärungen für die Kirchen(leitungen) in diesen Situationen lässt sich aus unserer Situation heraus wohl kaum ermessen. Sie hat theologische, politische und seelsorgliche Aspekte. So erklärt sich auch die Vielzahl der Erklärungen, die sowohl auf der Vollversammlung als auch beim Zentralausschuss eingefordert wurden.[9]

Die Plenarsitzung zur *Klimagerechtigkeit* rückte durch den Impulsvortrag der Londoner Organisation „Environmental Justice Foundation" die Frage Klimawandel und Menschenrechte – insbesondere das Schicksal der Klimaflüchtlinge – in den Mittelpunkt. Sie sind keine Prognose, sondern Realität. Schade nur, dass es nicht möglich war, den kurzfristig als Redner ausgefallenen Pastor Lusama aus dem südpazifischen Inselstaat Tuvalu durch eine andere Stimme von Betroffenen zu erset-

[9] Um substantielle und gut vorbereitete Erklärungen abgeben zu können, wurden die „Leitlinien für den Umgang mit ‚Public Issues'" erneut ergänzt und überarbeitet.

[10] Interessanterweise forderte auch der Bericht des Programmausschusses im Blick auf den Strategieplan, dass die Rolle und Anliegen indigener Völker in der Diskussion um den Klimawandel stärker berücksichtig werden sollten, „nicht nur wegen ihres Engagements

zen, die im Plenum präsent waren.[10] Klimagerechtigkeit und „Lobbyarbeit" im Blick auf die Verhandlungen über ein Klimarahmenabkommen bei den Vereinten Nationen ist gegenwärtig ein Schwerpunkt der Arbeit des ÖRK. Im September organisiert der ÖRK einen „Interreligiösen Klimagipfel" im Vorfeld des von UN Generalsekretär Ban KiMoon einberufenen Gipfels. Gemeinsam mit dem ökumenischen Bündnis der Hilfswerke (ACT) ist dann vor allem die abschließende Tagung der Vertragsparteien im Dezember 2015 in Paris im Blick. Dieses Ereignis könnte ein erster Test sein, ob die Zusammenarbeit zwischen ÖRK (Stab) und Mitgliedskirchen im Sinne der „Pilgrimage of Justice and Peace" funktioniert.

3.2. Öffentliche Erklärungen und Dokumente

Eine Reihe von Anliegen konnten vom Ausschuss für öffentliche Angelegenheiten nur ganz knapp behandelt werden. Hierunter ist auch eine kurze Äußerung zur Situation in der Ukraine.[11] Stab und Generalsekretär des ÖRK wurden um weitere Initiativen gebeten.

Darüber hinaus verabschiedete der Zentralausschuss aus aktuellem Anlass[12] eine Erklärung zur „Menschenrechtssituation in Eritrea" und „zur aktuellen Lage in Mosul, Irak". Die „Erklärung über den Weg hin zu einer atomfreien Welt", über „die Neuauslegung von Artikel 9 der japanischen Verfassung" und eine kontrovers diskutierte „Erklärung über wirtschaftliche Maßnahmen und die Verantwortung der Christen gegenüber Israel und Palästina" gehen auf Diskussionen der Vollversammlung zurück. Besonders umfassend und fundiert ist die Erklärung zur Atomkraft. Sie stellt sowohl die vielschichtigen ethischen Aspekte militärischer und ziviler Nutzung der Atomkraft dar, als auch den Prozess der „ökumenischen Urteilsbildung". Ihre Empfehlungen stellt die Erklärung in den Zusammenhang der „Pilgrimage of Justice and Peace". So werden die Mitgliedskirchen sowohl aufgefordert, eine „umweltbewusste Spiritualität zu entwickeln und umzusetzen" und zur Veränderung von Lebensstilen beizutragen, als auch zu koordinierter internationaler Fürsprachearbeit z. B. im Blick auf die „Kampagne zur Abschaffung von Atomwaffen", die Stationierung von Atomwaffen auf eigenem Hoheitsgebiet oder den Atomausstieg.

Schließlich muss ein Dokument erwähnt werden, das die Frage nach dem interreligiösen Dialog und die Diskussion der Vollversammlung um die veränderten Kontexte des weltweiten Christentums heute aufnimmt: „Wer sagen wir, dass wir

für die eigenen Anliegen, sondern weil sie die Verflechtungen und wechselseitigen Abhängigkeiten allen Lebens aufzeigen."

11 Außerdem geht es um die Selbstbestimmung der Menschen in West Papua, das Religionsgesetz in Myanmar, die Gewalt gegen religiöse Minderheiten in Sri Lanka, Vertreibung und Migration und die Verletzung der Rechte von Kindern und Jugendlichen in Zentralamerika, Menschenhandel und sexuelle Ausbeutung in Lateinamerika.

12 Anlass für die Erklärung zu Eritrea war die Unterstützung eines Hirtenbriefs der katholischen Bischöfe von Eritrea vom 25.05.2014, weshalb nach der orthodoxen auch die katholischen Kirchen im Land vermehrt dem Druck der Regierung ausgesetzt ist.

sind. Christliche Identität in einer multireligiösen Welt". Hinter diesem Dokument steht ein mehr als zehnjähriger Studien- und Diskussionsprozess.[13] Es betont die Wichtigkeit eines „informierten und entsprechend selbstbewussten Verständnisses christlicher Identität, besonders in Situationen religiöser Pluralität" und will einen ökumenisch verantworteten Beitrag dazu leisten, indem es die „Schlüsselaspekte christlicher Überzeugung" und die durch den Dialog hervorgerufenen „Vertiefungen und Entdeckungen" darstellt. Leider konnte der Text im Plenum nicht diskutiert werden. Nach einer letzten (sprachlichen) Überarbeitung und der Erstellung eines Studienleitfadens soll es zur Diskussion an die Mitgliedskirchen weitergegeben werden.

4. Ausblick: Als Gemeinschaft von Kirchen weitergehen

Eine „Nagelprobe" für die Gemeinschaft waren die Wahlen und die Diskussionen um Finanzen. Der Wunsch nach Beteiligung und konstruktive Mitarbeit war über viele anstrengende Sitzungstage quer durch die Konfessionsfamilien und Weltregionen spürbar. Das führte aber auch zu sehr mühsamen Verhandlungen über die Besetzung von Ausschüssen, wo um die Repräsentanz einzelner Kirchen oder Regionen gekämpft wurde. Vor allem die Frage der Beteiligung junger Menschen blieb bei der Besetzung der Ausschüsse unbefriedigend. Das Verfahren, den Kommissionen einfach vier Sitze für junge Menschen hinzuzufügen, kann nur eine Übergangslösung sein.

Deshalb stellen sich Fragen: Welche anderen Formen der Beteiligung an der ökumenischen Bewegung, aber auch am ÖRK und dessen Entscheidungsfindungsprozessen sind möglich? Wie lässt sich „Vielfalt" in den Gremien abbilden angesichts des Balanceakts, dass der ÖRK sowohl die Vielfalt der Stimmen braucht, als auch eine gute Verbindung zu den Kirchenleitungen der Mitgliedskirchen? Und wo spielen Fragen von Macht und Einfluss – nicht nur im ÖRK, sondern auch zwischen und innerhalb einzelner Kirchen – eine Rolle?[14]

Daneben fällt die Diskrepanz ins Auge zwischen dem großen Wunsch nach Beteiligung und der wenig breit gestreuten finanziellen Unterstützung des ÖRK. Die

[13] Der Prozess wurde schwerpunktmäßig verantwortet durch das ÖRK *Programm zum interreligiösen Dialog*. Auch die Weltmissionskonferenz und die Kommission Glaube und Kirchenverfassung haben sich mit den Entwürfen beschäftigt und wichtiges Material lieferte zuletzt das gemeinsame Dokument von ÖRK, WEA und dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Empfehlungen für einen Verhaltenskodex" (2011).

[14] Trotz aller Problematik und Nichterfüllung der „Quotenziele" sind die meisten ÖRK Gremien „vielfältiger" als die meisten unserer kirchlichen Gremien. Die Beteiligung von Frauen ist im Ausschuss und in den Kommissionen insgesamt gesehen gut – und sicher besser als in vielen Mitgliedskirchen. Beim „womens' dinner" wurde im Gespräch zwischen jungen Frauen und den älteren sehr deutlich, dass dies alles andere als selbstverständlich ist, sondern ein Erfolg, der auch gefeiert werden darf.

finanzielle Situation ist (bei einem Gesamteinkommen von 31 Mio. CHF im Jahr 2013) nach wie vor sehr angespannt.[15] Eine breit angelegte Strategie zur Einkommensentwicklung wurde beschlossen. Dabei liegt ein inhaltlicher (nicht der finanzielle) Schwerpunkt auf einer Verbreiterung der Basis der Mitgliedsbeiträge, denn nach wie vor tragen 15 der 345 Mitgliedskirchen und ihre Werke (darunter die EKD) über 80 Prozent des ÖRK-Budgets. Neben der Erschließung neuer Einkommensquellen, insbesondere für die Programmarbeit, geht es auch um die Einbeziehung von Gemeinden. Eine erste Auswertung von „Kollekten-Aktionen", wie sie z. B. in der EKD für die Vollversammlung in Busan durchgeführt wurden, hat ergeben, dass es dabei nicht nur um die erzielten Einkommen geht, sondern auch um die Stärkung des Bewusstseins, was es heißt, zu einer internationalen „Gemeinschaft von Kirchen" zu gehören. Auch im Blick auf die Frage von Beteiligung und Finanzen fordert eine „Pilgrimage of Justice and Peace" also dazu heraus, partizipative Arbeitsweisen zu erproben – gerade auch im regionalen Kontext. Denn: „Die Ökumene muss die Menschen vor Ort erreichen, um zu verstehen, was es bedeutet, gemeinsam auf einer Pilgerreise zu sein."[16]

Einen historischen Moment erlebte der Zentralausschuss am Ende seiner Tagung, als die Niederländisch-Reformierte Kirche in Südafrika wieder in die Gemeinschaft des ÖRK aufgenommen wurde. Die Wiederaufnahme der Kirche, die einst die Apartheid theologisch rechtfertigte, ist der Abschluss eines langjährigen Prozesses, über den ihr Generalsekretär Rev. Dr. Kobus Gerber im Weisungsausschuss bewegend berichtete. Vertreter und Vertreterinnen anderer südafrikanischer Kirchen bestätigten, welch fundamentale Veränderungen diese Kirche in den letzten Jahren durchgemacht hat, wie der Versöhnungsprozess in Gang gekommen ist und welche wichtige Rolle diese Kirche nun für die Ökumene in Südafrika spielt. Solch ein Weg der Umkehr und der Versöhnung ist mit Sicherheit auch Teil einer „Pilgrimage of Justice and Peace".

Anne Heitmann

(Pfarrerin Anne Heitmann ist Leiterin der Abteilung Mission und Ökumene der Evangelischen Landeskirche in Baden und Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

15 Die Durchführung des Immobilienprojekts mit dem der Genfer Standort „Route de Ferney" entwickelt werden soll, kann u. a. aufgrund langer Genehmigungszeiten nur sehr langsam umgesetzt werden.

16 So der Bericht des Programmausschusses, S. 2.

Abschlusserklärung des Kongresses MissionRespekt

„Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“

Das Dokument „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog, der Evangelischen Weltallianz (WEA) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gemeinsam im Sommer 2011 veröffentlicht, hat in Deutschland und auch international eine breite Aufmerksamkeit gefunden. Dieses Dokument und die Umsetzungen seiner Empfehlungen bildeten den Ausgangspunkt des Kongresses „MissionRespekt“, der vom 27.–28. August in Berlin stattfand und vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW) und dem Internationalen Katholischen Missionswerk missio Aachen verantwortet wurde. Internationale Kirchenvertreter diskutierten in verschiedenen Workshops über Mission im 21. Jahrhundert. Zu dem Kongress luden ein: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und Evangelische Allianz Deutschland (EAD). Mitträger waren: Akademie für Weltmission in Korntal, Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen e.V. (AEM), Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD), Deutsche Bischofskonferenz (DBK), Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Evangelisch-lutherisches Missionswerk in Niedersachsen (ELM), Evangelische Mission in Solidarität (EMS), Evangelische StudentInnengemeinde in der Bundesrepublik Deutschland, Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband, Leipziger Missionswerk (LMW), Missionsakademie an der Universität Hamburg, Mission EineWelt/Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Ev.-Luth. Kirche in Bayern (MEW), Norddeutsche Mission (NM), Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), Vereinte Evangelische Mission (VEM). Weitere Informationen finden Sie auf www.missionrespekt.de.

Wir veröffentlichen hier das Abschlussdokument:

Wir haben während des Kongresses „MissionRespekt“ in Berlin am 27. und 28. August 2014 die Denkanstöße des ökumenischen Dokumentes „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ dankbar aufgenommen und halten die weitergehende Beschäftigung damit für dringend geboten.

Seine Verhaltensempfehlungen sind besonders aktuell, weil an vielen Orten der Erde Spannungen zwischen Gruppen unterschiedlicher religiöser Prägungen wachsen. Wir sind der Überzeugung, dass es keine Alternative zum friedlichen Miteinander der Religionen geben kann. Dies verlangt von uns als Christen ein einladendes Bekenntnis unseres Glaubens, die respektvolle Zuwendung zu Menschen anderer religiöser Überzeugungen und Solidarität mit denen, denen das Ausdrücken ihrer religiösen Überzeugungen verwehrt wird. Menschen mit unterschied lichen oder keinen religiösen Beheimatungen müssen gemeinsam jenen entschlos-

sen entgegentreten, die Religion missbrauchen, um politische und soziale Konflikte auszutragen und Andersglaubende zu verfolgen.

Der Kongress hat gezeigt, dass dieser breit angelegte Prozess der Beschäftigung mit dem Dokument hilfreich ist für ein vertieftes Miteinander in unserem christlichen Zeugnis. Wir sind ermutigt durch viele Einsichten, die wir trotz unterschiedlicher kirchlicher Prägung gemeinsam tragen. Wir sind zuversichtlich, auch über strittige Positionen miteinander in fruchtbaren Gesprächen zu bleiben. Die im Dokument beschriebenen Grundlagen, Prinzipien und Folgerungen sollten weiterhin auf möglichst vielen Ebenen des kirchlichen Lebens zum Thema gemacht werden.

So bitten wir die Leitungsorgane unserer jeweiligen Kirchen, kirchlichen Zusammenschlüsse und Werke, sich an diesem ökumenischen Rezeptionsprozess weiterhin engagiert zu beteiligen.

Ausdrücklich unterstützen wir das Vorhaben, den Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEKT) 2015, den Katholikentag 2016 und weitere kirchliche Großveranstaltungen als Stationen des öffentlichen Austauschs über die gewonnenen Einsichten zu nutzen. Daraus sollten bis zum DEKT 2017 Formate entwickelt werden, um die Denkanstöße des Dokuments in die Breite der Kirchen und in Foren des interreligiösen Dialogs hier und weltweit einzubringen.

Die Ergebnisse des Kongresses werden aufgearbeitet und in geeigneter Weise dokumentiert, um auf dieser Basis gemeinsam weiterarbeiten zu können.

Berlin 28. August 2014
Die Teilnehmerinnnen und Teilnehmer des Kongresses MissionRespekt

In memoriam Wolfhart Pannenberg

Am 4. September 2014 ist der Münchener Theologe Wolfhart Pannenberg (1928–2014) in München gestorben. Er war einer der bedeutendsten evangelischen Theologen und Ökumeniker im 20. Jahrhundert. Nach der Promotion (1953) und Habilitation (1955) in Heidelberg und ersten Professuren in Wuppertal und Mainz lehrte er von 1967 bis zu seiner Emeritierung 1994 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München Systematische Theologie und war Direktor des von ihm gegründeten Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene.

Den entscheidenden Impuls zu seiner theologischen Entwicklung empfing Pannenberg, der in einem kirchenfernen Umfeld aufgewachsen war, in der Auseinandersetzung mit der Religions- und Christentumskritik Friedrich Nietzsches. In seinem Studium der Theologie und Philosophie in Berlin, Göttingen, Basel und Heidelberg wurde die Frage, wie sich die Wahrheit des christlichen Glaubens rational verantworten lasse, zur zentralen Frage seines theologischen Denkens. In der Programmschrift „Offenbarung als Geschichte“, mit der er 1961 zusammen mit einer jungen Theologengruppe an die Öffentlichkeit trat, vertrat er in kritischer Auseinandersetzung mit der Wort-Gottes-Theologie die These, dass die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus auch ohne den Glauben erkannt und historisch ausgewiesen werden könne. In der Monographie „Grundzüge der Christologie“ (1964) fundierte er diesen Ansatz in einer beim Menschen Jesus ansetzenden Christologie. 1973 erörterte Pannenberg sodann in der Monographie „Wissenschaftstheorie und Theologie“ die Möglichkeit und Aufgabe der Theologie als Wissenschaft in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des logischen Positivismus und der Universitätsreform. Zehn Jahre später erschien seine große Studie „Anthropologie in theologischer Perspektive“ (1983), in der er die Religiosität des Menschen in ihrer individuellen und gesellschaftlichen Dimension im Gespräch mit Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaften beschrieb.

Im Rahmen seiner christologischen, wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Untersuchungen erschloss er sich auf diese Weise die Voraussetzungen für die systematische Auslegung der Wahrheit des christlichen Glaubens in seinem Hauptwerk „Systematische Theologie“, das er in drei Bänden in den Jahren 1988 bis 1993 publizierte. Es basiert auf den dogmatischen Vorlesungen, die Pannenberg während seiner Münchener Lehrtätigkeit in regelmäßigem Turnus anbot und die in beispielhafter Weise den unlöslichen Zusammenhang von Forschung und Lehre in der Theologie vor Augen führten. Grundlegend ist dabei die Einsicht, dass sich die Wahrheit des christlichen Glaubens nur im Medium einer in sich kohärenten und darin wahrheitsfähigen Gesamtdarstellung auslegen lässt. Diese wiederum ist mit

Blick auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Rezeption nicht anders als in einer Rekonstruktion der Genese und Entwicklung der theologiegeschichtlich wesentlichen Argumentationen zu gewinnen.

Schon in seiner Heidelberger Zeit gewann Pannenberg im Studium bei Edmund Schlink und Peter Brunner Einblick in die elementaren Fragen ökumenischer Theologie und in ihre Bedeutung für die Aufgabe der Systematischen Theologie. Ihm wurde deutlich, dass kein Faktor die Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus so sehr verdunkelt wie die Spaltungen der Kirchen. Denn die Zerrissenheit der Kirchen widerspricht dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche und beeinträchtigt ipso facto die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung. Im ökumenischen Zueinander der Kirchen steht darum nichts weniger als die Wahrheit des christlichen Glaubenszeugnisses auf dem Spiel. Entsprechend ist nach Pannenberg das Eintreten für die Ökumene nicht nur eine Angelegenheit der Kirchen, sondern eine fundamentale Aufgabe der Theologie als Wissenschaft. Pannenberg trug dieser Einsicht nicht nur mit der Gründung des bereits erwähnten Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene Rechnung, sondern bot regelmäßig ökumenische Oberseminare mit dem römisch-katholischen Partnerinstitut an der Münchener Universität an, zuerst mit Heinrich Fries, später mit Heinrich Döring. Zudem engagierte er sich intensiv in den ökumenischen Dialogen der Kirchen. Auf internationaler Ebene war er Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. In Deutschland wirkte er in dem 1946 gegründeten Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen mit, dessen akademische Leitung auf evangelischer Seite er 1980 übernahm. Zusammen mit Karl Kardinal Lehmann gestaltete er die Arbeit an der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986), mit der der Kreis nach dem Besuch von Papst Johannes Paul II. 1980 in Deutschland beauftragt worden war. Sie wurde eine wichtige Voraussetzung für die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999). Es folgte der Studienprozess zum Themenkomplex *Schrift, Tradition und Lehramt,* den Pannenberg mit Theodor Schneider leitete und dessen Ergebnisse in den drei Bänden „Verbindliches Zeugnis“ vorliegen.

Die ökumenisch-theologische Arbeit Wolfhart Pannenbergs findet ihre Bündelung in seiner dreibändigen *Systematischen Theologie* und dort insbesondere im dritten Band, der Ekklesiologie und Eschatologie verbindet. Hier zeigt er nicht nur, wie die kirchentrennenden Lehrunterschiede zwischen den großen Konfessionen überwunden werden können, sondern bietet auch wichtige Einsichten für eine Vertiefung der Kirchengemeinschaft zwischen den reformatorisch geprägten Kirchen. Die Grundeinsicht besteht dabei darin, dass die Kirchen ihrem Wesen und Auftrag nur in der konsequenten Selbstunterscheidung vom Reich Gottes entsprechen können, dessen endgültige Heraufführung am Ende der Geschichte Gott in Leben, Sterben und Auferweckung Jesu verheißen hat. Zu solcher Selbstunterscheidung gehört für Pannenberg das Bewusstsein für die Vorläufigkeit der eigenen Erkenntnis- und Lebensform und die prinzipielle Offenheit für die Gemeinschaft mit anderen, in dem sich für Pannenberg echte Katholizität erweist.

Kaum ein anderer Theologe hat den Zusammenhang zwischen systematischer Reflexion und Ökumene so umfassend zum Tragen gebracht wie Wolfhart Pannen-

berg. Mit der Trauer über den Verlust dieses Denkers verbindet sich die Dankbarkeit für sein theologisches Lebenswerk.

Friederike Nüssel

(Friederike Nüssel ist ordentliche Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts und Wohnheims der Universität Heidelberg.)

„Gottbefohlen“

Otto Hermann Pesch zum Gedächtnis

Otto Hermann Pesch lag sehr daran, Martin Luther heute (auch in der Römisch-katholischen Kirche) zu Wort kommen zu lassen. Im Vorwort zu seiner „Hinführung zu Luther“, die in der ersten Auflage im Jahr 1982 erschien, erinnerte er daran, dass Luther gegen Ende seiner Tage seine Leser mit einem „Gottbefohlen“ in ihre Lektüre entließ. Die Möglichkeit zu einer freien Meinungsbildung unter dem Segen Gottes ist ein hohes Gut – nicht nur darin waren sich Pesch und Luther einig.

Am 8. September 2014 endete die Lebensgeschichte eines Menschen, der seit dem Beginn seiner Studienzeiten ökumenisch orientiert war: Geboren im Oktober 1931 in Köln, trat Pesch zu Beginn der 50er Jahre in den Dominikanerorden ein und studierte Theologie und Philosophie in Walberberg bei Bonn und in München. Die Theologie von Heinrich Fries hat ihn tief geprägt. Mit ihm erlebte er das 2. Vatikanische Konzil (1962–65) als eine wichtige Zeit der Reform. In seiner Begleitung entstand seine Dissertation über Grundfragen der Anthropologie bei Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther. Bald schon war Pesch für die Lehre der Systematischen Theologie in seinem Orden vorgesehen. Die Begegnung mit seiner späteren Ehefrau Hedwig Schwarz veränderte diese Pläne. Er trat aus dem Orden aus und heiratete. Die gemeinsame Tochter Anja blieb bis zu seinem Lebensende sein großes Glück; in den letzten Jahren erzählte er gerne von seinen Enkeltöchtern in Norwegen – viel zu weit weg, klagte er. Seine künstlerisch hoch begabte Frau starb früh – 61-jährig. Sie wurde im Hamburg begraben – an jenem Ort, an dem Pesch von 1975 bis 1998 an der Evangelisch-theologischen Fakultät den Lehrstuhl für Kontroverstheologie innehatte. In diesen Zeiten entstanden wichtige Werke von Pesch zur Reformationsgeschichte und zum 2. Vatikanischen Konzil. Nach der Emeritierung kehrte Pesch in seine Wahlheimat München zurück und führte im Ruhestand ein ruheloses Leben: Er publizierte eine mehrbändige, ökumenisch ausgerichtete Dogmatik und war ein gefragter Redner in kleinen und in großen Kreisen in Deutschland und auch weltweit. Im ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen war Pesch seit den 80er Jahren Mitglied; er hat die heute erreichte lutherisch – römisch-katholische Konvergenz in Grundfragen der Rechtfertigungslehre maßgeblich vorbereitet. Pesch betrachtete mit Sorge, dass sich in der römisch-katholischen Theologie kaum noch jüngere Menschen für die Erforschung der Reformationsgeschichte bereitfinden. Mehrere Fakultäten haben Pesch die Würde eines Ehrendoktors zuteilwerden lassen.

Otto Hermann Pesch war rhetorisch sehr begabt: Seine Bücher lesen sich auch dann noch gerne, wenn sie komplexe Sachverhalte aufzeigen. Anekdoten unterbrechen immer wieder den anstrengenden Gedankengang. Anschaulich konnte Pesch

erzählen und schreiben. Bereitwillig brachte er in Eucharistiefeiern oder Abendmahlsliturgien seine musikalischen Künste an der Orgel ein. Die Möglichkeit zu einer eucharistischen Mahlgemeinschaft aller Getauften hielt er angesichts der erreichten ökumenischen Konvergenzen für gut begründet. In seinem Sinne wäre zu sagen: Nur Denkverweigerungen hindern noch daran.

Für das Ende seiner irdischen Lebenstage hat Otto Hermann Pesch sich eine stille Zeit im Kreis der engsten Familie gewünscht. Er sprach offen darüber, für den Fall seines Todes bereits alles entlastend geplant zu haben. Lange Reden am Grab wünschte er nicht. Es ist gewiss in seinem Sinne, ihm ein Gedächtnis zu bewahren, indem wir seine theologischen Schriften lesen. Bei Planungen zum Jahr 2017 pflegte Pesch zu sagen, er wisse ja nicht, ob er dann noch lebe. Im letzten Jahr war er diesbezüglich noch voller Zuversicht und Tatendrang. In den Gedenkjahren zum 2. Vatikanischen Konzil war er oft auf Vortragsreisen.

Möge Otto Hermann Pesch nun in Frieden ruhen und die Erfüllung seines Lebens finden: Gottbefohlen!

Dorothea Sattler

(Dorothea Sattler ist Professorin für „Geschichte und Theologie der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus der Reformation“ und Direktorin des Ökumenischen Instituts der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.)

Gestern – heute – morgen

Der Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) veranstalteten unter der Schirmherrschaft der griechischen Präsidentschaft eine gemeinsame Konsultation zum Thema *„Wie verbessern wir die Lage der Roma-Bevölkerung in Europa? Herausforderungen und offene Fragen“.* Die Konsultation fand auf Einladung des Ökumenischen Patriarchats vom 5. bis 7. Mai in Athen statt.

Der *Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK),* der vom 2. bis 8. Juli in Genf tagte, legte die Ausrichtung der Arbeit des ÖRK von 2014 bis 2017 fest. Außerdem beschloss er, die Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt fortzusetzen (s. Bericht in diesem Heft, S. 540 ff).

Mit zahlreichen Gottesdiensten, Veranstaltungen und einer Schweigeminute erinnerten die Kirchen Anfang August europaweit an den Beginn des Ersten Weltkrieges vor 100 Jahren. Ein Höhepunkt war der zentrale Gedenkgottesdienst der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) unter dem Leitwort *„Und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens“* im elsässischen Gunsbach (nahe Colmar) am 3. August. Zahlreiche Christinnen und Christen aus vielen Ländern Europas, darunter auch zahlreiche Bischöfe und Leitende Geistliche aus den 94 Mitgliedskirchen, nahmen teil. Geleitet wurde der zentrale Gottesdienst vom Präsidenten der GEKE, Friedrich Weber. Die Predigt hielt Christian Krieger, reformierter Kirchenpräsident der elsässischen Kirche. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) war durch ihre Geschäftsführerin, Elisabeth Dieckmann, am Gottesdienst beteiligt.

Das *Ökumenische Forum Christlicher Frauen in Europa (ÖFCFE)* hielt seine 9. Vollversammlung vom 4. bis 10. August in Griechenland ab. Sie stand unter dem Motto „Born of a woman“ (Gal 4,4). Christian women as a creative energy in Europe.

Die *18. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica* befasste sich vom 21.–26. August in Budapest mit dem Thema *„Umstrittene Katholizität: Von der zwiespältigen Beziehung zwischen Vielfalt und Einheit“.* Im Fokus standen zunächst jene Herausforderungen, denen die Kirchen durch die spätmodernen Prozesse von Individualisierung und Pluralisierung religiöser Überzeugungen ausgesetzt sind. Weiterhin wurden unterschiedliche Konzepte der Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit betrachtet. Referenten waren u. a. Henk Bakker (Amsterdam),

Kirsteen Kim (Leeds), Wolfgang Lienemann (Bern), Risto Saarinen (Helsinki), Dorothea Sattler (Münster), Georgios Vlantis (München). Die Europäische Gesellschaft für Europäische Forschung „Societas Oecumenica" wurde 1978 gegründet.

Rund 250 Teilnehmer tauschten sich am 27. und 28. August in Berlin zu Fragen der Mission aus. Auf dem Kongress mit dem Titel *„MissionRespekt. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt"* waren zahlreiche Konfessionen vertreten, und das nicht nur aus den Reihen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), sondern auch aus den Reihen des evangelikalen Spektrums und von Freikirchen, die nicht oder nur als Gast ACK-Mitglied sind. In einem Abschluss-Kommuniqué bekräftigten die Teilnehmer ihre Überzeugung, dass es keine Alternative zum friedlichen Miteinander der Religionen geben könne. Die Abschlusserklärung finden Sie auf S. 548 f in diesem Heft.

Unter dem Motto *„Staunen. Forschen. Handeln. – Gemeinsam im Dienst der Schöpfung"* feierte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 5. September den *Tag der Schöpfung.* Die zentrale Feier fand in München statt. Dabei stand der gemeinsame Dienst von Glaube und Wissenschaft am Erhalt der Schöpfung im Mittelpunkt.

An einer vom *Globalen Christlichen Forum (GCF)* organisierten Tagung (8. und 9. September), die sich mit *Diskriminierung und Verfolgung von Christinnen und Christen weltweit* auseinandersetzte, nahmen Vertreterinnen und Vertreter des Vatikans, des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), der Weltweiten Evangelischen Allianz und der Weltgemeinschaft der Pfingstkirchen teil. Sie planten für 2015 eine Konsultation, die unter dem Thema *„Diskriminierung, Verfolgung und Märtyrertum"* stehen wird, und es werden Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen und christlichen Gemeinschaften eingeladen, die in ihren lokalen Kontexten Erfahrungen der Diskriminierung gemacht haben und verfolgt wurden. Im Rahmen der Vorbereitungen auf die Konsultation werden die Organisierenden von internationalen Organisationen Daten über religiös motivierte Verfolgung sammeln. Zudem werden Besuche in mehrere Länder organisiert, um die verschiedenen Arten der religiös motivierten Verfolgung zu erkunden.

Die *Katholisch-Orthodoxe Dialogkommission* hielt vom 15. bis 23. September auf Einladung des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Jerusalem ihre *Vollversammlung* in der jordanischen Hauptstadt Amman ab. Teilnehmer waren je 30 hochrangige Vertreter Roms und von 14 orthodoxen Patriarchaten und Kirchen. Im Mittelpunkt der Gespräche stand der *Primat des Papstes.* Mit diesem Thema hatten

sich bereits frühere Treffen 2007 im mittelitalienischen Ravenna, 2009 auf Zypern und 2010 in Wien befasst.

Die *Interkulturelle Woche* unter dem Leitwort *„Gemeinsamkeiten finden, Unterschiede feiern“* wurde am 19. September mit einem ökumenischen Gottesdienst in der Domkirche St. Eberhard in Stuttgart eröffnet. Die Interkulturelle Woche ist eine Initiative der Deutschen
Bischofskonferenz, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Griechisch-Orthodoxen
Metropolie. Sie wird von den Gewerkschaften, Wohlfahrtsverbänden, Kommunen, Ausländerbeiräten und Integrationsbeauftragten, Migrantenorganisationen und Initiativgruppen unterstützt und mitgetragen. An der Interkulturellen Woche beteiligen sich zahlreiche Gemeinden, Vereine, Vertreter von Kommunen und Einzelpersonen in mehr als 500 Städten, Landkreisen und Gemeinden mit rund 4.500 Veranstaltungen.

Vom 18. bis 21. September 2014 fand der *31. Internationale Kongress der Altkatholiken* in Utrecht (NL) statt. Teil des Kongresses waren die Feiern zum 125. Jahrestag der Union von Utrecht.

Jedes Jahr am 21. September ruft der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) Kirchen und Gemeinden auf, den Internationalen *Gebetstag für den Frieden* zu begehen. An diesem Tag findet auch der Internationale Tag des Friedens der Vereinten Nationen statt. Der Internationale Gebetstag wurde 2004 als Teil der ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010) und nach einer Vereinbarung zwischen den Leitungen des ÖRK und der Vereinten Nationen ins Leben gerufen. Der Gebetstag für den Frieden fällt außerdem in die Zeit der Schöpfung, und fällt in diesem Jahr mit dem *Interreligiösen Klimagipfel* zusammen, der im Vorfeld des Klimagipfels der Vereinten Nationen in New York stattfindet. Das diesjährige Thema der *Zeit der Schöpfung* lautet: *„Schließt euch der Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens an!“* Das Ökumenische Forum für Israel/Palästina des ÖRK lädt Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen ein, eine *Weltweite Aktionswoche für Frieden in Palästina und Israel* abzuhalten, beginnend am 21. September 2014. Das diesjährige Thema der Woche ist: *„Lass mein Volk ziehen!“*

„Luther. Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen“, ein Symposium im Augustinerkloster in Erfurt (21. bis 25. September), veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt und dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, ist als Beitrag der katholischen Kirche zum 500. Jahrestag der Reformation 2017 gedacht.

In Vorträgen und Seminaren konnten sich die Teilnehmer über neue wissenschaftliche Erkenntnisse informieren und in einen gegenseitigen Austausch über die Persönlichkeit Martin Luthers treten sowie eine mögliche Herangehensweise von katholischer Seite an das Gedenkjahr 2017 reflektieren. Die Beiträge des Symposiums, zu dem sich 150 Wissenschaftler, Kirchenvertreter und ökumenisch Interessierte angemeldet haben, folgten den drei Schlagworten im Untertitel: Wurzeln – Wege – Wirkungen.

Die *dritte außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode* fand vom 5. bis 19. Oktober im Vatikan statt unter dem Thema: *„Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung“.* Reinhard Kardinal Marx, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, und Ute Eberl, Leiterin der Ehe- und Familienseelsorge im Erzbistum Berlin, gehörten zu den deutschen Teilnehmern.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* steht 2016 unter dem Motto *„Called to proclaim the great deeds of the Lord“* (*„Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkündigen“*, vgl. 1 Petr 1,9.). Christen aus Lettland bereiten die Texte und den Ökumenischen Gottesdienst vor. Die Gebetswoche wird von 18. bis 25. Januar oder in der Woche vor Pfingsten gefeiert.

Auf der *Mitgliederversammlung der Arbeitsg*emeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 1. und 2. Oktober in Magdeburg stand das Thema Religionsfreiheit auf der Tagesordnung. Angesichts der zunehmenden Verfolgung und Bedrängnis von Christen in aller Welt verabschiedete die ACK eine *Erklärung gegen Terror und Gewalt im Namen der Religion.* Weiterhin verabschiedete sie eine *Erklärung anlässlich des 100. Jahrestags des Völkermords* an den Armeniern. Auf einem Studientag gemeinsam mit den GeschäftsführerInnen der regionalen ACK beriet sie die Konsequenzen der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan (Südkorea) im vergangenen Jahr. Diese hatte einen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ ausgerufen. Die Mitgliederversammlung will nun konkrete Schritte vereinbaren, wie sie als Arbeitsgemeinschaft diesen Pilgerweg ausgestalten kann.

Der *ökumen*ische W*eltgebetstag der Frauen* hat jedes Jahr ein anderes Land im Blick: Die *Situation der Frauen auf den Bahamas* steht 2015 im Mittelpunkt. Das Thema des Gottesdienstes am 6. März 2015 ist ein Zitat aus dem Evangelium des Johannes *„Begreift ihr meine Liebe?“* (Joh 13,12). Die Wurzeln der inzwischen weltgrößten ökumenischen Basisbewegung reichen bis 1887 zurück.

Von Personen

Gabriele Kienesberger, Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs, *Eva Guldanova,* lutherische Pastorin aus der Slowakei, sowie die orthodoxe Theologin *Asea Railean* aus Moldawien sind bei der IX. Generalvollversammlung (4.–10. August) des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa in Tinos (Griechenland) zu Präsidentinnen gewählt worden. Der Vereinigung gehören Vertreterinnen verschiedener christlicher Denominationen aus 33 europäischen Ländern an.

Die ukrainisch-orthodoxen Bischöfe haben am 13. August mit deutlicher Mehrheit ein neues Kirchenoberhaupt gewählt, das Wert auf eine gute Zusammenarbeit mit dem Moskauer Patriarchat legt: den Metropoliten aus dem west-ukrainischen Czernowitz, *Onufri.* Er tritt die Nachfolge des am 5. Juli verstorbenen Kiewer Metropoliten *Wolodymyr* an, der die Kirche 22 Jahre geführt hatte.

Melissa M. Skelton, US-amerikanische Theologin, ist die erste Frau im Bischofsamt der anglikanischen Diözese New Westminster im äußersten Südwesten Kanadas. Sie hat die Nachfolge des aus England stammenden und seit August 2013 emeritierten Bischofs *Michael Ingham* angetreten, der das Bistum seit 1994 geleitet hatte.

Anne Heitmann, bisher Pfarrerin in Ettlingen, ist seit 1. September Nachfolgerin von Susanne Labsch, als Leiterin der Abteilung Mission und Ökumene der Evangelischen Landeskirche in Baden. Weiterhin ist sie Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Ulrich Lilie, evangelischer Theologe, ist am 3. September in der Nachfolge von *Johannes Stockmeier* als neuer Präsident der Diakonie Deutschland eingeführt worden.

Gothart Magaard, seit Mai im Amt, ist am 6. September mit einem Festgottesdienst im St. Petri-Dom zu Schleswig als neuer Bischof im Sprengel Schleswig und Holstein der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland eingeführt worden. Er ist Nachfolger von Gerhard Ulrich, der seit 2013 der erste Landesbischof der 2012 fusionierten Nordkirche ist.

Sergije Karanovic, bisher Abt des Klosters Rmanj in Bosnien-Herzegowina, ist am 7. September in Hildesheim als neuer Bischof der serbisch-orthodoxen Diözese für Deutschland eingeführt worden. Er ist Nachfolger von Bischof Konstantin Djokic, der Ende 2012 ohne Angabe von Gründen von seiner Kirche suspendiert worden war.

Sigurd Rink, bereits seit 15. Juli im Amt, ist am 8. September als

erster hauptamtlicher Militärbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland eingeführt worden.

Annette Schavan hat dem Papst am 8. September ihr Akkreditierungsschreiben als neue Botschafterin Deutschlands beim Heiligen Stuhl überreicht. Die Katholikin und frühere Bundesministerin ist die erste Frau auf diesem Posten.

Der bisherige Berliner Erzbischof *Rainer Maria Kardinal Woelki* ist am 20. September als 95. Erzbischof seines Heimatbistums Köln, wo er von 2003 bis 2011 Weihbischof war, eingeführt worden. Er ist Nachfolger des emeritierten *Joachim Kardinal Meisner.*

Tobias Przytarski ist vom Metropolitankapitel zum Diözesanadministrator für das vakante Hauptstadt-Erzbistum Berlin gewählt worden.

Nach dem aus gesundheitlichen Gründen erfolgten Rücktritt von *Joachim Wanke* als Bischof von Erfurt war das Bistum Erfurt zwei Jahre lang vakant. Nun wird der bisherige Mainzer Weihbischof *Ulrich Neymeyr* am 22. November neuer Bischof von Erfurt.

Jacques-Noël Pérès, lutherischer Theologe und Orientalist in Paris, ist neuer Co-Präsident der 1937 gegründeten ökumenischen Arbeitsgruppe „Groupe des Dombes". Er folgt auf *Jean Tartier,* der seit 2001 in dieser Funktion amtierte. Katholischer Co-Präsident ist seit 2006 der Lyoner Theologe *Jean-François Chiron.* Der von Abt Paul Couturier (1881–1953) gegründeten *„Groupe des Dombes"* gehören je 20 evangelische und römisch-katholische französischsprachige Theologen an. Sie trifft sich seit 1948 jährlich Anfang September, von 1968 bis 1997 in der Zisterzienserabtei Notre-Dame des Dombes (Ain) bei Lyon, seit 1998 in der Abtei von Pradines.

Mitchell T. Rozanski, Nachfahre polnischer US-Einwanderer und bisher Weihbischof in der Erzdiözese Baltimore/Maryland, wo er u. a. Bischofsvikar für die Hispanics war, ist neuer Bischof des Bistums Springfield/Massachusetts (230.000 Katholiken). In der Bischofskonferenz ist der Nachfolger von Bischof Timothy A. McDonnell, dessen Rücktritt der Papst am 19. Juni annahm, designierter Vorsitzender der Kommission für Ökumene und Interreligiösen Dialog.

David Saperstein, Rabbiner, Jurist und Direktor des Religious Action Center der Reformjuden in Washington, ist von US-Präsident *Barack Obama* als neuer Sonderbotschafter für internationale Fragen der Religionsfreiheit vorgeschlagen worden. Der Nominierung des ersten Nicht-Christen für das 1998 geschaffene Amt muss noch der Senat zustimmen. Seit dem Ausscheiden der baptistischen-Theologin *Suzan D. Johnson Cook* im Oktober 2013 ist der Posten vakant.

Es vollendeten

das 75. Lebensjahr:

Wolfgang A. Bienert, Prof. em. für Evangelische Theologie der Universität Marburg, früherer Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), am 19. Juni;

Christine Bergmann, frühere Bundesministerin für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (1998–2002). Von März 2010 bis Oktober 2011 war sie Unabhängige Beauftragte der Bundesregierung für die Aufarbeitung des sexuellen Kindesmissbrauchs, am 7. September;

das 80. Lebensjahr:

Gerhard Lohfink, Limburger Diözesanpriester und emeritierter Tübinger Neutestamentler (1976–1987), am 29. August;

Karl Heinz Voigt, ehemaliger Superintendent der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) und Pastor im Ruhestand, profilierter Ökumeniker und Historiker, am 31. August;

Paul Josef Kardinal Cordes, ab 1980 Vizepräsident und dann Präsident des Päpstlichen Rates „Cor Unum" (1995–2010); 1983 organisierte er in Rom das erste Jugendtreffen, aus dem die Weltjugendtage entstanden sind; am 5. September.

Verstorben sind:

Helmut Starck, früherer Vorsitzender des landeskirchlichen Ausschusses der Evangelischen Kirche im Rheinland „Christen und Juden" sowie Mitglied der gleichnamigen Arbeitsgruppe der EKD, im Alter von 83 Jahren, am 7. August;

David Russell, früherer anglikanischer Bischof von Grahamstown/Südafrika (1987–2004), kämpfte gegen das Apartheidsystem, im Alter von 75 Jahren, am 17. August;

Samuel Isaak, früherer stellvertretender Direktor der ÖRK-Kommission für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (1980 bis 1996), im Alter von 72 Jahren, am 20. August;

Longin (Talypin) von Klin, russisch-orthodoxer Erzbischof und Leiter der Ständigen Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland und der Europäischen Union, im Alter von 68 Jahren, am 25. August;

Wolfhart Pannenberg, evangelischer Theologe und Ökumeniker, im Alter von 86 Jahren, am 4. September (s. Nachruf i. d. Heft, S. 550 ff);

Otto Hermann Pesch, langjähriger Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau und Professor für systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg, im Alter von 82 Jahren, am 8. September (s. Nachruf i. d. Heft, S. 553 f).

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Dagmar Heller, Moralisch-ethische Urteilsbildung in der ökumenischen Diskussion, UnSa 3/14, 162–171;

Friedrich Weber, Kirchengemeinschaft – ihre Realität im Meissen-Prozess, ebd., 230–242;

Volker Leppin, Woher die Aufregung? Die evangelische Seite bleibt bei dem Weg der Ökumene, KNA-ÖKI 33/14, Dokumentation I–II;

Ulrich Körtner, Keine antikatholische Haltung. Das Reformationsjubiläum wird zur ökumenischen Bewährungsprobe, ebd., Dokumentation V–VII;

Romi Marcía Bencke, Ein religiöses Machtzentrum. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Eine Sichtweise aus Brasilien, ebd. 36/14, Dokumentation I–V.

II. Ehe und Familie

Uta Andrée, Die Familien-Orientierungshilfe des Rates der EKD im Licht weltweiter Ökumene, UnSa 3/14, 171–183;

Rosemarie Wenner, Eheverständnis und Familienbild – wie kommt die Evangelisch-methodistische Kirche zu verbindlichen Aussagen?, ebd., 184–194;

Elmar Kos, Ethik und Empirie: Die Suche nach einer angemessenen Zuordnung in der römisch-katholischen Moraltheologie, ebd., 195–206;

Rupert Scheule, Sakrament der Schwierigkeiten. Schlaglichter auf den aktuellen Ehediskurs in der katholischen Theologie, ebd., 207–220;

Anargyros Anapliotis, Grundzüge des orthodoxen Eherechts, ebd., 221–229;

Sabine Demel, (K)ein Widerspruch? Unauflöslichkeit der Ehe und Zulassung zu einer Zweitehe, HerKorr 6/14, 303–307.

III. Apokalypse in Zeiten der Postmoderne

Veronika Bachmann, Einer tragfähigen Ordnung auf der Spur. Zu den Anfängen apokalyptischen Schreibens im Judentum, concilium 3/14, 253–260;

Carlos Mendoza-Álvarez, Eschatologie und Apokalypse in Zeiten der Postmoderne. Aus der Perspektive der Opfer und der Gerechten der Geschichte, ebd., 285–293;

Joaquin García Roca, Apokalypse und globale Krise, ebd., 294–306.

IV. Weitere interessante Beiträge

Mathias Trennert-Helwig, Papst, Kaiser, Konzil. 600 Jahre Konzil von Konstanz, HerKorr 5/14, 239–245;

Grégorie Jean, Jean Leclercq, Amnistie, pardon, réconciliation. Une insoutenable et dangereuse équation, Revue théologique de Louvain 1/14, 52–77;

Unsägliche Verbrechen. *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog* verurteilt „Kalifat“ im Irak, KNA-ÖKI 34/14, Dokumentation I–II;

Magnus Striet, Aufschlussreiche Aufregung. Zur Diskussion um den EKD-Grundlagentext zum Reformationsjubiläum, HerKorr 9/14, 443–447;

Rainer Sörgel, Das Gottesbild als Chance zur Einheit. Versuch einer ökumenischen Verständigung zwischen Martin Luther und Eugen Biser, StimdZ 9/14, 612–620;

Gerhard Marschütz, Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik der vermeintlichen Gender-Ideologie, HerKorr 9/14, 457–462;

Ursula Nothelle-Wildfeuer, Eine Frage der Authentizität. Arme Kirche – Kirche der Armen, StimdZ 9/14, 579–590.

V. Dokumentationen

Themenheft: The Pilgrimage of Justice and Peace, mit Beiträgen u. a. von *Olav Fykse Tveit,* The Pilgrimage of Justice and Peace (123–134); *Dagmar Heller,* Reflections on the Pilgrimage of Justice and Peace (135–138); *Deenabandhu Manchala,* Theological Reflections on Pilgrimage (139–145); *Nyambura Njoroge*, A Pilgrimage of Public Witness and Diakonia (146–149); *Martin Robra,* A Trinitarian Perspective on a Pilgrimage of Justice and Peace (150–153); *Leymah Gbowee* and *Archbishop Thabo Makgoba*, Nonviolence and Peacemaking (154–156), *Jim Wallis,* The Good Samaritan Goes Global (157–163); *Clare Amos,* Fear and Joy on the Pilgrimage (164–167); *Fr Ioan Sauca,* The Pilgrimage of Justice and Peace: An Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint (168–176); *Rodney L. Petersen,* Is Forgiveness Possible?: Reconciliation as a Key Ecumenical Mandate (177–190); *Rowan Williams* and *Michael Lapsley,* The Journey toward Forgiveness: A Dialogue (191–213); *Peter-Ben Smit,* Imagining a Pilgrimage of Justice and Peace : Catholicity and Contextuality (214–225), EcRev 2/14.

Der Sonn- und Feiertagskalender für das Kirchenjahr 2014/2015 mit dem Titel *„Das Kirchenjahr – Evangelischer Sonn- und Feiertagskalender“*, herausgegeben von der Liturgischen Konferenz, kann im Abonnement (oder auch einzeln)zu einem Preis von 2,50 Euro unter der Telefonnummer 0511–2796–460 bestellt werden.

Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph 4,5). Ermutigung für die ökumenische Arbeit in den Gemeinden, Handreichung zur Ökumene aus dem Bistum Münster, anlässlich des 50. Jahrestages des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Broschüre kann bestellt werden beim Bischöflichen Generalvikariat Münster, Fachstelle Theologische Grundfragen und Ökumene, Domplatz 27, 48143 Münster, Telefon 0251–495–319 oder Email selig@bistum-muenster.de.

Neue Bücher

HANDBUCH DER KARDINÄLE

Martin Bräuer, Handbuch der Kardinäle 1846–2012. De Gruyter, Berlin/Boston 2014. 758 Seiten. Gb. EUR 69,95.

In einem neuen „Handbuch der Kardinäle" hat der Catholica-Referent des Konfessionskundlichen Institutes des Evangelischen Bundes in Bensheim Biografien der Kardinäle, die in den Amtszeiten der Päpste Pius IX. (1846–78) bis Benedikt XVI. (2005–13) kreiert wurden, zusammengetragen. In einem einführenden Teil in Geschichte und Gegenwart, Aufgaben und Bedeutung des Kardinalskollegiums werden die Veränderungen und Wandlungen dieses einzigartigen Gremiums nachgezeichnet. Ein Glossar bietet Erläuterungen zu häufig gebrauchten und wichtigen Begriffen und ein Personenregister rundet dieses Werk, welches sowohl als Printausgabe als auch E-Book im renommierten Verlag De Gruyter in Berlin erschienen ist, ab.

Die Präsentation der Biografien folgt jeweils dem gleichen Muster, sie gibt Einblicke in Herkunft, Studium, wissenschaftliche und pastorale Laufbahn und ordnet mitunter auch bestimmten theologischen Lagern zu. Bisweilen finden sich auch Hinweise auf biografische Brüche wie z. B. bei dem Jesuitenkardinal Billot, der 1927 auf sein Kardinalsamt verzichten musste (221) oder dramatische Situationen wie ein christliches Leben im Martyrium wie z. B. bei dem vietnamesischen Kardinal Nguyen Van Thuan (592). Die stringente Einhaltung dieses inneren Gliederungsprinzips in der Darstellung der Biografien bewahrt den Autor auch davor, einzelne Persönlichkeiten zu protegieren.

Da das Kardinalskollegium vor allem seit dem 19. Jahrhundert vielfältige Veränderungen erfahren hat, sind die jeweils dargestellten theologischen und kirchlichen Werdegänge von besonderem Interesse. Sie geben Einblick in das je Besondere – bei aller römisch-katholischen Katholizität – der Diözesen und Bistümer. Es macht schon einen Unterschied, ob ein Kardinal evangelisch getauft, als Jugendlicher der katholischen Kirche beitritt und danach die differenziertesten Bildungsmöglichkeiten der katholischen Kirche in Deutschland durchlaufen kann, sich international bewegt, um womöglich noch in der Kurie zu wirken. Oder ob ein zukünftiger Kardinal in einer afrikanischen Diözese aufgewachsen ist, dort sozialisiert, Seminare besucht und sehr stark von diesem kulturellen Kontext nicht nur geprägt sondern bestimmt bleibt. Die römisch-katholische Weltkirche hat auch die Chancen und die Herausforderun-

gen der Inkulturation zu verarbeiten. Zugleich zeigen die Biografien auch, dass es keine sozialen, ethnischen, kulturellen Barrieren im Zugang zum Kardinalskollegium mehr gibt.

Nun leistet das Handbuch der Kardinäle aber noch mehr als biografisches Material vorzustellen. Gut nachvollziehbar beschreibt der Autor die wesentlichen Entwicklungen. So benennt er z. B. auch die Kritik Wilhelm von Ockhams, der im Kardinalsamt eine willkürliche Einsetzung des Papsttums sieht, ebenso wie die Reformvorschläge zur Wahl der Kardinäle, die Nikolaus von Kues vorträgt, Somit ist es dem Autor gelungen, die Personen in die Institution einzuzeichnen, bzw. die Wandlungen der Institution in der Beschreibung der Funktion, der Würde und des Amtes eines Kardinals darzustellen.

Martin Bräuer hat das grundlegende Werk zu den Kardinälen der Jahre von 1846–2012 vorgelegt. Dass ein solches Grundlagenwerkes über katholische Angelegenheiten von einem evangelischen Theologen verfasst wird, ist ungewöhnlich, setzt Empathie voraus und ist ein Zeichen bester ökumenischer Haltung. Das Werk hilft Entwicklungen dieses herausragenden Amtes der katholischen Kirche nachzuvollziehen, es schenkt Konfessionskundlern einen sichern Fundus an Details, bzw. öffnet den Horizont für weitere Recherchen und lässt zugleich durch den manchmal blendenden äußeren Glanz des Kardinalamtes die christliche Existenz ganz normaler Mitmenschen erkennen. Gerade das Schwanken zwischen theologisch-geistlicher Exis-tenz und dem Ausbau privilegierter und nicht selten autoritärer Machtpositionen, mitunter auch auf ökonomische Vorrangstellung, zeigt aber auch die Gefährdungen und Versuchungen, die Institutionen mit ihren Hierarchien auf Menschen ausüben.

Friedrich Weber

DAS EVANGELISCHE PFARRHAUS

Thomas A. Seidel, Christopher Spehr (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013. 220 Seiten. Kt. EUR 24,–.

Bücher zu diesem Thema (und mit fast dem gleichen Titel) gibt es etliche – so z. B. „Das evangelische Pfarrhaus“ von *Martin Greiffenhagen,* „Das evangelische Pfarrhaus. Ein Haus zwischen Himmel und Erde“ von *Tina Fritzsche* und *Nicole Pagels,* „Das deutsche Pfarrhaus. Hort des Geistes und der Macht“ von C*hristine Eichel,* „Der Pfarrer und das Pfarrhaus“ von *Fulbert Steffensky,* „Das evangelische Pfarrhaus heute“ von *Richard Riess* und andere. Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang auch die Publikation aus dem Jahr 2013 zu nen-

nen, die unter dem Titel „Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses“ im Auftrag der EKD in Zusammenarbeit mit der Internationalen Martin Luther Stiftung herausgegeben worden ist. Auch der hier zu besprechende Band greift das Thema auf und versteht sich dabei als Ergänzung zu dem letztgenannten Werk, das wiederum Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung ist, die bis zum März 2014 im Deutschen Historischen Museum in Berlin zu sehen war. Weitere Impulse für das Zustandekommen dieses neuen Sammelbandes sind ein Kolloquium zum Thema „Das Pfarrhaus als Gegenstand interdisziplinärer Forschungen“, das 2011 an der Universität Jena durchgeführt wurde, sowie die Erschließung des im Lutherhaus in Eisenach aufbewahrten Pfarrhausarchivs durch den Jenaer Lehrstuhl für Kirchengeschichte.

Das Thema Pfarrhaus hat also Konjunktur – nicht zuletzt aufgrund der Reformationsdekade, die im Hinblick auf das Reformationsjubiläum im Jahr 2017 konzipiert worden ist und sich im Jahr 2014 mit dem Thema „Reformation und Politik“ beschäftigt. Für Diskussionsstoff sorgt das Pfarrhaus freilich nicht nur in historischer Perspektive, sondern vielleicht noch mehr im Hinblick auf seine Zukunft (vgl. die umfangreiche Auseinandersetzung mit dem Thema, die im Deutschen Pfarrerblatt in Heft 9/2011 dokumentiert worden ist). Demographische Entwicklung, Strukturwandel in der Kirche, sinkende Mitgliederzahlen nötigen vielerorts – insbesondere in kleineren Landgemeinden – zur Aufgabe bzw. Umnutzung von Pfarrhäusern. Dazu kommt die Debatte, ob es angesichts des Nachwuchsmangels heute noch zeitgemäß ist, an der Residenzpflicht festzuhalten. Was das Leben im Pfarrhaus bedeutet im Hinblick auf die gegenwärtigen Herausforderungen in Familie und Berufsleben, das kommt auch in diesem Buch zur Sprache. Dabei wird einmal mehr deutlich: Das Leben im Pfarrhaus ist anders, und es hat sowohl Vor- als auch Nachteile. Die Vorteile benennt *Axel Noack* in seinem Beitrag „Kontinuitäten und Umbrüche“: Demnach zeichne sich das evangelische Pfarrhaus auch heute noch dadurch aus, dass es in der Regel viel Platz biete, sich in einer hervorragenden Wohnlage befinde und dass dort Literatur und Musik geschätzt würden. Dadurch biete es gute Voraussetzungen dafür, ein „offenes Haus“ zu sein – was jedoch heute wegen der Diversifizierung von Lebensentwürfen, dem gesteigerten Bedürfnis nach Privatheit und nicht zuletzt wegen der ständigen Arbeitsverdichtung im Pfarrdienst zunehmend seltener anzutreffen sei (152–154). Damit sind wir schon bei den Belastungen, die das Leben im Pfarrhaus mit sich bringt (nicht zuletzt für die Familienangehörigen von Pfarrerin oder Pfarrer): die mangelnde Trennung von Familie und

Beruf, zu wenig Freizeit und Privatsphäre – ein „Leben im Glashaus“, wie es oftmals genannt wird.

Wenn oben zusammengefasst wurde „Das Leben im Pfarrhaus hat sowohl Vor- als auch Nachteile“, dann ist das eine Binsenwahrheit, und es beschönigt ein Problem. Denn bei allem Für und Wider ist unübersehbar: Diejenigen, die betroffen sind, die es wissen müssen, nämlich die Pfarrer und ihrer Familien, entscheiden sich immer häufiger (wenn sie die Möglichkeit dazu haben) für ein Leben jenseits von Pfarrhaus und Gemeindedienst. Der stete Drang hin zu Sonderpfarrämtern und Funktionsstellen spricht hier eine deutliche Sprache. Welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, wird kontrovers diskutiert – und auch in diesem Buch stehen die Meinungen dazu unverbunden nebeneinander: Während *Klaus Raschzok* kategorisch feststellt „Die Zeit der Pfarrhäuser ist vorbei.“ (189), plädiert *Axel Noack,* ehemaliger Bischof in Sachsen, gar dafür, dass „alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die bei der Kirche zu mindestens 50 Prozent beschäftigt sind (eingeschlossen Sonderpfarrstellen, Verwaltungsmitarbeiter, möglicherweise auch die Mitarbeitenden in der Diakonie etc.) grundsätzlich verpflichtet werden, in einem Pfarrhaus zu wohnen. Dann könnten wir alle unsere Pfarrhäuser gut besetzen [...]“. (162) *Jochen Bohl,* ebenfalls Bischof in Sachsen, spricht von einer „weitgehenden Konfliktarmut“ im Hinblick auf das Pfarrhaus, die er „erstaunlich“ findet (198) – hier scheint wohl eine spezifisch kirchenleitende Sicht auf dieses Thema zum Ausdruck zu kommen.

Ein gewisser Schwachpunkt an diesem Buch besteht darin, dass die redaktionelle Tätigkeit der Herausgeber zu wenig erkennbar wird: Nicht nur, dass die einzelnen Beiträge ziemlich unverbunden nebeneinander stehen; es gibt auch zahlreiche inhaltliche Überschneidungen (insbesondere die oft wiederholte Aussage, die Entwicklung des deutschen Pfarrhauses sei „eine Erfolgsgeschichte“; vgl. 37). Auch bleibt die zeitliche Einordnung mancher Behauptungen merkwürdig unklar – etwa, wenn *Klaus Raschzok* in seinem Beitrag Wolfgang Steck zitiert und nicht deutlich wird, ob damit der Reflexionsstand aus dem Jahr 1983 oder von 2000 wiedergegeben wird. Die massiv idealisierende Tendenz lässt die Darstellung jedenfalls nicht mehr als zeitgemäß erscheinen. (Eine Kostprobe: „Wie ein Seelsorger redet er [der Pfarrer] mit seinen Kindern, wie ein Liturg zelebriert er Tischgebet und Abendlied. Die Ritualisierung des Lebens verdichtet sich im Ablauf des familiären Tagesrhythmus. Und das Medium seines Berufs, die Sprache, wird nirgends intensiver gepflegt als in den Gesprächen, die tags und nachts im Pfarrhaus geführt werden.“; 179). Überhaupt findet sich

in den Beiträgen eine zu große Anhäufung von einschlägigen Zitaten, zu wenig Originelles. Damit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, dass dieser Band eine anregende Zusammenstellung von Beiträgen zur Geschichte und Zukunft des Pfarrhauses in Deutschland bietet – und damit zu einem Thema, das für das Leben der evangelischen Kirche von großer Bedeutung ist.

Jutta Koslowski

GLOBALISIERUNG DER KIRCHEN

Katharina Kunter/Annegreth Schilling (Hg.), Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdekkung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014. 379 Seiten. EUR 84,99.

Der Band, der in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte" erschienen ist, und Ergebnisse eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes zusammenfasst, gehört zur Avantgarde von Veröffentlichungen, die sich mit Themen und Personen der ökumenischen Bewegung von 1945 bis 1975 beschäftigen. Es ist den insgesamt 12 Autoren und Autorinnen gelungen, den Weg von der Nachkriegsökumene zur Weltgemeinschaft nachzuzeichnen. Die Stichworte Menschenrechte, Sozialismus und Befreiung sowie das Ringen um Einheit zwischen Ost und West, Nord und Süd markieren die weiteren Themenbereiche. Schließlich geht es in dem Band um die Entwicklung eines globalen Bewusstseins und um die transnationale kirchliche Wechselwirkung.

Was so theoretisch klingt, ist praktisch erlitten und erkämpft worden. Der Sonderfonds des Ökumenischen Rates der Kirchen hat z. B. Anfang der 70er Jahre die Kritiker und die Befürworter innerlich und äußerlich zerrissen. Er hat auch die kirchlichen Stellungnahmen im Osten und Westen Deutschlands unterschiedlich geprägt. Und was das Thema Armut oder seit der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 die weltweite Gerechtigkeit betrifft, so besteht die Herausforderung an den Norden der Welt bis heute fort, eine gerechte Weltwirtschaftsordnung zu fordern und mitzugestalten. Auch wenn derzeit regionale Kriege wieder geführt werden, was nach dem Kalten Krieg und der Dekolonisierung der „Dritten Welt" für überwundbar gehalten wurde, bleibt die Bemühung der Kirchen um einen „gerechten Frieden" ein Ziel, für das sich Chris-ten und Kirchen einsetzen müssen – auch wenn ein Riss durch die Kirchen bei der neu gestellten Frage nach einem „gerechten Krieg" geht, mit dem humanitäre Ziele verfolgt werden.

Was den Wechsel von einer angelsächsisch geprägten diplomati-

schen Intervention hin zu einer strukturell politischen ab Mitte der 70er Jahre betrifft, so kann man fragen, ob damit nicht auch Informationen und Kontakte verlorengegangen sind, die für das Thema Religionsfreiheit relevant sind. Jedenfalls ist das Kapitel über „die Menschenrechte“ (189 f) nicht nur im Rückblick interessant, sondern auch im Blick auf die zukünftige engere Zusammenarbeit von protes-tantischen und orthodoxen Kirchen in osteuropäischen Staaten und im Nahen Osten.

Sehr hilfreich sind die „Biographischen Profile“ zu Personen, die für die ökumenische Bewegung wichtig sind, angefangen von Willem Visser ’t Hooft über Philip Potter bis zu Elisabeth Adler und Ernst Lange. Dieses Namenskompendium auf 25 Seiten ist auch für ökumenisch Informierte eine bereichernde Quelle.

Insgesamt gibt der Band einen interessanten Überblick über die gewachsene Weltverantwortung der ökumenischen Bewegung der letzten 40 Jahre, allerdings unter Ausklammerung der theologischen Bemühungen um die Einheit der Kirchen. Das „Praktische Christentum“, das nach dem Ersten Weltkrieg von Erzbischof Nathan Söderblom aus Uppsala in Gang gesetzt wurde und von Dietrich Bonhoeffer nach dem Zweiten Weltkrieg entscheidende Impulse erhielt, ist angesichts neuer globaler Herausforderungen trotz der gegenwärtigen organisatorischen Schwäche der Genfer Ökumene ein Pfund, mit dem sich wuchern lässt.

Dem Ökumenischen Institut in Bossey und dem kleiner gewordenen Stab des ÖRK wird zu Recht für die personelle und inhaltliche Hilfe gedankt. Ohne die Präsenz vieler in und um Genf ansässigen Zeitzeugen wären viele Ideen „abgehoben“ und nicht „geerdet“ worden. Auch ihnen wird vielmals gedankt.

Rolf Koppe

GESAMTAUSGABE KARL BARTH

Karl Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933, Karl Barth Gesamtausgabe Abtlg. III (Bd. 49), hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2013. 654 Seiten. Gb. mit SU, EUR 115,--.

Wer hat schon Platz für die mittlerweile 50 Bände der Barth-Gesamtausgabe, geschweige denn Zeit, sie alle zu lesen? Dieser Band jedoch gehört nicht nur auf den Schreibtisch unverbesserlicher Barthianer, sondern verdient breite Aufmerksamkeit, und das aus zwei Hauptgründen: Zum einen dokumentiert er Aufsätze, Vorträge und Separata aus einer der spannendsten Arbeitsphasen Barths. Deren Eckdaten sind das Erscheinen des für die Kirchliche Dogmatik methodisch wichtigen Anselm-Buchs „Fides quaerens intellectum“ (nieder-

geschrieben 1930/31) und deren Teilband I/1 (abgeschlossen August 1932). Nach der „Christlichen Dogmatik“ von 1927, die Barth später als Fehlstart bezeichnete, befinden wir uns in diesen Jahren also im Labor einer Theologie, die die Wort-Gottes-Theologie trinitarisch entfaltet und darüber zu einem der Großwerke evangelischer Dogmatik überhaupt wird. Zum anderen dokumentiert der Band den wachen Zeitgenossen Barth, der sich im beginnenden Kirchenkampf engagiert, ihn maßgeblich prägt und dabei – auch und gerade in den eigenen Reihen – keinem Streit aus dem Wege geht. Beide Aspekte, der Dogmatiker und der Zeitgenosse, sind ohne einander nicht zu haben.

Der bekannteste Text des Bandes ist Barths Programmschrift „Theologische Existenz heute!“ von Ende Juni 1933, in dem er die Theologie der Deutschen Christen für blanke Häresie erklärt („ich sage unbedingt und vorbehaltlos Nein zum Geist und Buchstaben dieser Lehre“, 324) und mit Positionen, die dazu den Ausgleich suchen, hart ins Gericht geht. Dieses Werk, bis zu seiner Beschlagnahmung im Sommer 1934 in 37.000 Exemplaren verbreitet, wurde zuletzt 2009 nachgedruckt und mehrfach übersetzt (Nachweis 619). Es liegt hier nun in einer ausführlich eingeleiteten, mit textkritischem Apparat versehenen und mit gut 170 Fußnoten gelehrt kommentierten Ausgabe vor (271–363), die zudem durch den hier erstmals vollständig vorgelegten Entwurf eines geplanten Teils II komplettiert wird (364–382). Zweifelsohne ist dies die ab jetzt maßgebliche Edition dieses Schlüsseltextes.

Die zuvor dokumentierten Vorträge sind größtenteils gut bekannt, weil sie etwa im Sammelband „Theologische Fragen und Antworten 3“ etliche Verbreitung fanden. Aber auch für sie – u. a. „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart“ und „Das Erste Gebot als theologisches Axiom“ – gilt, dass sie durch Einleitung und Kommentierung in ihrer mannigfachen Kontextverzahnung noch einmal deutlicher und sprechender werden. Ein im Jahr 1931 vor großem Publikum in Berlin gehaltener Vortrag „Die Not der Kirche“ lohnt für Evangelische die selbstkritische Relektüre auf dem Weg zu den für 2017 anberaumten Feierlichkeiten. Barth befasst sich mit der „Not ihrer heutigen Existenz“ (74), die er in Formen der Selbstbespiegelung und Selbstgenügsamkeit gefangen sieht. Er schärft ein, dass sie nur der „irdische Leib ihres himmlischen Hauptes“ ist (83) und diagnostiziert, wie sie davor wahlweise in Unsichtbarkeit und Innerlichkeit oder aber in eine selbstzufriedene Sichtbarkeit des von ihm perhorreszierten *ecclesiam habemus* flieht. Das ist hilfreich auch für heute: Denn neben den theologisch notwendigen Debatten, was denn der Kern des reformatorischen Gedankens sei

und wer zu Recht als ihr Subjekt gelten könne, geht es dieser Tage ja nicht nur manchmal um Besitzstandswahrung und die Erringung von Interpretationshoheit. Da lohnt es, zu hören: „Was heißt denn ‚haben', wenn es sich um das Evangelium von Jesus Christus handelt?" (104)

Der theologische und der politische Barth sind nur gemeinsam zu haben, und so durchzieht den ganzen Band die Diagnose, dass eine Theologie, die sich als Teil der Kultur begreift, in dringendster Gefahr steht, dem kulturellen Ungeist des Nationalismus und der deutschchristlichen Häresie zu verfallen, was nichts anderes bedeutet, als einem falschen Gott hinterherzulaufen – eindrücklich in dem kurzen und ungeschützt argumentierendem Opusculum „Fragen an das Christentum" von 1931 nachzulesen (141–155). Gleichwohl stellen die Kleinschriften aus der zweiten Hälfte des Jahres 1933 ein zunehmend eigenes Genre dar: Mit der Berliner Rede „Reformation als Entscheidung" (516–552) liegt noch ein gänzlich theologisch argumentierender Text vor, der aber doch in den Aufruf mündet, „Widerstand zu leisten" (548). Kleinere Texte aus diesen Monaten, zumeist Vorworte für die seit dieser Zeit laufende Schriftenreihe „Theologische Existenz heute", kommentieren tagesaktuell das kirchenpolitische Geschehen und dokumentieren dabei unter anderem den Bruch mit Friedrich Gogarten und Barths seinerzeitiges heftiges Unbehagen an seinem späteren Weggefährten Martin Niemöller. Die „Gegenthesen zu den Rengsdorfer Thesen", eines deutsch-christlichen Credos, stellen in knappen Worten die unerträgliche Häresie der sog. Glaubensbewegung fest (558–566).

Edition und Kommentar können nur als rundheraus gelungen bezeichnet werden: Die Einleitungen verorten die Texte kundig (und zeigen nebenbei, dass Eberhard Buschs Biographie nach wie vor unüberholt ist), Fußnotenkommentar, mitgeführte Originalpaginierung, Apparat und Register (Bibelstellen, Namen, Sachen) erleichtern die Erschließung. Die Mühen der fast zwanzigjährigen Erarbeitung dieses Bandes (XII) müssen erheblich gewesen sein – viele Leserinnen und Leser werden dafür danken.

Martin Hailer

PAULUS NEU GELESEN

Norbert Baumert, Christus – Hochform von ‚Gesetz'. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes (= Paulus neu gelesen). Echter Verlag, Würzburg 2012. 463 Seiten. Pb. EUR 19,80.

Über Zielgruppe, Ansatz und Eigenart der Paulus-Kommentare von Norbert Baumert SJ ist an dieser Stelle mit Blick auf die in den Jahren 2007 und 2008 erschienenen

Bände zu den beiden Korintherbriefen schon ausführlich berichtet worden (ÖR 61 [2012], 108, 111; 2009 kam auch der Kommentar zum Galater- und Philipperbrief heraus). Für den jetzt vorliegenden Römerbrief-Kommentar konnte der Verfasser auf die besonders ausführlichen Vorarbeiten seines „Frankfurter Paulus-Kreises" zurückgreifen (N. Baumert, NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen". Mit Beiträgen von Joachim Meißner, Sebastian Schneider, Thomas Schumacher, Klaus Mertes,
Maria-Irma Seewann, Hans-Peter Riermeier, George Kudilil. Echter Verlag, Würzburg 2010, vgl. dazu meine Besprechung in ThLZ 136 [2011], 885–886). Weitere Paulus-Studien, die hier auch schon angezeigt worden sind (Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 1: Entflechtung einer semantischen Verwirrung. Band 2: Normativität und persönliche Berufung. Würzburg 2001 [ÖR 54 (2005), 119–121]; KOINONEIN und METECHEIN – synonym?, Würzburg 2003 [ÖR 56 (2007), 407 f]), belegen die Breite und Tiefe der exegetischen und theologischen Erschließungsarbeit, die Baumerts Auslegung zugrunde liegt.

Auf eine ganz knappe Einleitung (zwei Seiten) folgt die ausführliche Textauslegung (mehr als 300 Seiten), an die am Ende noch 15 Exkurse, vorwiegend zu philologischen Einzelfragen (aber etwa auch zur Struktur der Argumentation in Röm 1,18–3,20 und zur Frage der Homosexualität in Anknüpfung an Röm 1,27), angeschlossen sind (ca. 45 Seiten). Zu der mit typographisch abgehobenen Paraphrasierungen durchsetzten „Arbeitsübersetzung" (ca. 65 Seiten) werden in zahlreichen Fußnoten Hinweise auf die exegetischen Studien des „Frankfurter Paulus-Kreises" gegeben, dazu auch immer wieder textkritische Verweise auf Lesarten des P46, dem Baumert gegenüber der Handausgabe von Nestle-Aland den Vorzug gibt. In der Auslegung verweist er darüber hinaus fortlaufend auf die Römerbrief-Kommentare von Schlier, Cranfield, Wilckens, Zeller, Haacker, Lohse und Wengst. Literaturverzeichnisse und Register runden den Band ab.

In einem „Schlusswort" fasst Baumert seine eigene Lesart des Römerbriefs noch einmal auf knapp 15 Seiten im Gespräch mit der Auslegungsgeschichte zusammen: An der Väterauslegung kritisiert er (mit Karl Hermann Schelkle) eine zunehmend antijüdische Tendenz und ein dogmatisierendes Verständnis paulinischer Begriffe. Kritisch setzt er sich (unter Berufung auf Volker Stolle) auch mit Luthers Paulusverständnis im Sinne des *simul iustus et peccator* auseinander. Aus der protestantischen Exegese des 20. Jahrhunderts greift er (unter Verweis auf Michael Theobald) mit wenigen Bemerkungen Karl Barth, Adolf Schlatter, Rudolf Bultmann

und Ernst Käsemann heraus und geht abschließend noch kurz auf Jacob Taubes und Martin Buber ein – hier bleibt freilich vieles sehr skizzenhaft.

Mit dem von Buber übernommenen Begriff des (wechselseitigen!) Trauens (für Glauben) möchte Baumert das theologische Zentrum des Römerbriefes erfassen: „Was aber in Abraham vorgebildet ist, das wird in Christus nun in einer Hochform verwirklicht (…): Trauen als Weg der Erlösung“ (438 zu Röm 3,21–31, vgl. dazu auch den Titel des Bandes, der sich zudem auf Röm 10,4 stützt).

Karl-Wilhelm Niebuhr

DIE BIBEL

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), Die Bibel neu als Schatz entdecken. Frankfurt a. M. 2014. Br. 132 Seiten. EUR 3,–.

Alle Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) betrifft die Reformation, auch wenn sie das Ereignis aus unterschiedlicher Perspektive beurteilen. Es ist deswegen auch nicht allein Sache der EKD, der 500. Wiederkehr der Veröffentlichung der 95 Thesen durch Martin Luther zu gedenken oder sie zu feiern. Dass es hierbei allerdings nicht um die triumphale Selbstdarstellung und -inszenierung einer „Kirche der Freiheit“ geht, hat die EKD längst klargemacht. Die Wiederentdeckung des befreienden Evangeliums und die dadurch in Bewegung gekommene Reform der Kirche an „Haupt und Gliedern“, aber auch die Wirkung des reformatorischen Aufbruchs in die Gesellschaft hinein, sind die Themen, die faszinieren. Die in der ACK verbundenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben sich mit Beginn der von der EKD ausgerufenen Reformationsdekade um einen angemessenen und gemeinsamen Zugang und um eine entsprechende Beteiligung bemüht. Diese Absicht entspricht dem Selbstverständnis der ACK und der Selbstverpflichtung in Leitlinie 4 der Charta Oecumenica, „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen“.

Gemeinsam ist den Mitgliedern der ACK die Konzentration auf die Bibel. Mit dem vorliegenden Band beantworten die Mitgliedskirchen der ACK die Frage, wie sie die Bibel lesen und verstehen, welche Rolle sie im Gottesdienst, in der Lehre, in der Seelsorge, in Bildungszusammenhängen und vor allem für den Einzelnen in den unterschiedlichen Kirchen spielt. Nun hatten die Reformatoren durchaus differente Zugänge zur Bibel. Dies gilt aber nicht nur für diese, sondern für alle

christlichen Kirchen. Die unterschiedlichen Zugänge zur Heiligen Schrift können Gegenstand des Gesprächs zwischen den Kirchen sein – mit dem doppelten Ziel, Verständnis für die Zugänge der anderen Kirchen zu entwickeln und von ihnen zu lernen.

Die ACK hat mit dem vorliegenden Band nun in vorbildlicher Weise genau diese Überlegungen realisiert und mit ihrem Beitrag zum Reformationsjubiläum deutlich gemacht, wie der Bezug auf die Bibel die unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen nicht trennt sondern verbindet. Neben den Beiträgen aus den unterschiedlichen Kirchen findet sich auch ein Aufsatz, der zeigt, dass Frauen in vielen Kirchen dieselben Fragen an die Bibel stellen und gemeinsam nach Antworten suchen. Ergänzt wird die Broschüre mit Anregungen und Tipps für die ökumenische Praxis. Die Arbeit der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen und ein Modell für einen ökumenischen Pilgerweg mit der Bibel sowie praktische Vorschläge für eine gemeinsame Lektüre der Heiligen Schrift und das Kennenlernen der unterschiedlichen Formen der Hinwendung zu ihr werden dabei vorgestellt.

Friedrich Weber

Prof. Dr. Martien E. Brinkman, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105, NL 1081 HV Amsterdam; Prof. Dr. Davor Džalto, Amerikanische Universität Rom, Via Pietro Roselli 4, 00153 Roma, Italien; Evelyn Finger, Redaktion DIE ZEIT, Buceriusstraße, Eingang Speersort 1; 20095 Hamburg; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Abt. Ev. Theologie, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Pfarrerin Anne Heitmann, Abt. Mission und Ökumene der Evangelischen Landeskirche in Baden, Blumenstr. 1–7, 76133 Karlsruhe; Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Albertus Magnus Platz, 50923 Köln; Dr. Karsten Kopjar, Wettergasse 42, 35037 Marburg; Bischof i. R. D. Rolf Koppe, Am Papenberg 5, 37075 Göttingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Kregelstraße 10, 04416 Markkleeberg; Prof. Dr. Friederike Nüssel, Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg; Johannes Röser, Christ in der Gegenwart, Hermann-Herder-Str. 4, 79104 Freiburg; Alexandra Ruppel-Herdt, Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg, Holstenhofweg 85, 22043 Hamburg; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Landesbischof i. R. Prof. Dr. Friedrich Weber, Leysand 4, 26736 Greetsiel/Nordsee.

Titelbild: iStock Foto Nr. 13855318

Thema des nächsten Heftes 1/2015:

Ökumenischer Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

mit Beiträgen von Fernando Enns, Christiane Karrer, Alix Lozano, Ioan Sauca, Olav Fykse Tveit

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; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Greetsiel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654 ISBN 978-3-374-03785-8
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (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
Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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 2015.