Januar – März
1/2015
64. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Ökumenischer Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

mit Beiträgen von Fernando Enns, Dominik Gautier, Christiane Karrer-Grube, Alix Lozano, Annemarie C. Mayer, Ioan Sauca, Olav Fykse Tveit

pilgrimage of justice and peace

Inhalt

Zu diesem Heft 3

Olav Fykse Tveit, Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens.
Nach dem Aufruf der 10. ÖRK-Vollversammlung in Busan/Südkorea . . . 5

Fernando Enns, Behutsam mitgehen mit deinem Gott.
Der Ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens –
als Neuausrichtung der Ökumenischen Bewegung 16

Ioan Sauca, Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens:
Ein ökumenisches Paradigma für unsere Zeit. Eine orthodoxe Sicht . . . 31

Christiane Karrer-Grube, „Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein".
Zu Bedeutung und Hintergrund der Friedensvision Jesaja 2,1–5 42

Alix Lozano, Ökumenische Spiritualität des Friedens
in Kontexten der Gewalt 54

Annemarie C. Mayer, Pilgern – eine (nicht nur) katholische Tradition . . 66

Junge Ökumeniker

Dominik Gautier, Eine versöhnungstheologische Reflexion des
Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens – mit Karl Barth
und Reinhold Niebuhr 79

Dokumente und Berichte

Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens
(**Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen,
2.–8. Juli 2014**) 89

Ökumenischer Pilgerweg konkret – von Flensburg nach Paris
zur UN-Weltklimakonferenz 2015
(**Anne Freudenberg, Judith Meyer-Kahrs, Martin Haasler,
Uta Andrée**) 99

Gemeinsam auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens. Brief an unsere Geschwister in Südkorea und Japan (**Deutsche Ostasienmission**) 107

Die Rolle der Kirchen seit der sozio-politischen Wende vor 25 Jahren in Europa und ökumenisch-theologische Überlegungen zum Gerechten Frieden. Tagungsbericht der 26. Jahresversammlung der Ökumenischen Forschung (Ecumenical Research Forum), 14.–16. November 2014 (**Claudia Rimestad**) 111

Ökumenische Persönlichkeiten

In Memoriam Altbischof Prof. Dr. Friedrich Weber (1949–2015) (**Oliver Schuegraf**) 116

Gestern – heute – morgen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 118

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen waren und sind wichtige Meilensteine für die ökumenische Bewegung insgesamt. Hier wird Erreichtes aus vergangenen Jahren kritisch beurteilt, Bekanntes neu vergewissert, aber vor allem nach einer Richtungsweisung für die Zukunft gefragt. Während der 10. Vollversammlung in Busan vor etwas mehr als einem Jahr fand diese Erneuerung der ökumenischen Vision in der Entscheidung für einen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" Ausdruck. Während die Delegierten in Südkorea diese Metapher bereits vielfältig gebrauchten, stellt sich nun die Aufgabe, dies zu konkretisieren und eine gemeinsame Richtung zu geben. Mehrere Kirchen gehen bereits neue Schritte, und innerhalb der Programmarbeit des ÖRK beginnt sich eine klarere Vorstellung herauszukristallisieren. Auch die Ökumenische Rundschau möchte hierzu ihren Beitrag liefern. Einige der hier versammelten Artikel wurden bereits während einer Ringvorlesung an der Freien Universität Amsterdam zur Diskussion gestellt.

Der Generalsekretär des ÖRK, *Olaf Fykse Tveit*, berichtet zunächst von ersten Reaktionen unmittelbar nach der Vollversammlung. Es wird deutlich, wie umfassend der nun begonnene Pilgerweg der ökumenischen Vision der Einheit, der Berufung wie auch der Hoffnung der Kirchen Ausdruck verleiht und den unterschiedlichsten Schritten zu einer gemeinsamen Bewegung verhelfen könnte. Auch Papst Franziskus erkenne diese Möglichkeiten, wenn dieser von dem Weg zur Einheit explizit als einem „Pilgerweg" spreche – *Ioan Sauca*, einer der stellvertretenden Generalsekretäre des ÖRK, sieht hierin gar ein neues ökumenisches Paradigma. Seit der ÖRK-Gründungsversammlung in Amsterdam 1948 sei der erklärte Wille der Kirchen wiederholt worden, zusammen bleiben zu wollen. Jetzt aber spreche man ausdrücklich davon, gemeinsam voranzugehen. Aus orthodoxer Sicht

ließen sich die eschatologischen und auch ekklesiologischen Dimensionen der ökumenischen Bewegung so deutlicher zur Sprache bringen.

In meinem eigenen Beitrag versuche ich zunächst – als Delegierter einer Mitgliedskirche des ÖRK und Mitglied des neu gewählten ÖRK-Zentralausschusses – den Prozess hin zur Entscheidung für den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens nachzuzeichnen, um in Erinnerung zu halten, an welche ökumenischen Prozesse der jüngeren Vergangenheit hier angeschlossen wird und in welcher Hinsicht diese nun neue Ausrichtung, oder zumindest Gewichtung erfahren könnten. Zum Zweiten wird dann ein Vorschlag entwickelt, der verschiedene Dimensionen eines solchen Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens aufzeigt. Dieser kann durchaus auch als Explikation der Erklärung des ÖRK-Zentralausschusses 2014 gelesen werden (s. Dokumente und Berichte, S. 89 ff).

Weitere inhaltliche Interpretationen wie Konkretionen – und auch Überraschungen – werden zum einen aus der Re-Lektüre biblischer Texte gewonnen. *Christiane Karrer-Grube* demonstriert dies eindrücklich anhand der großen Friedensvision der Völkerwallfahrt zum Zion („Schwerter zu Pflugscharen"). Zum anderen ist es die ökumenische Spiritualität, die durch den Gebrauch der Metapher „Pilgerweg" verstärkt ins Zentrum rückt. *Alix Lozano* liefert hierzu eindrückliche Beispiele aus ihrem kolumbianischen Kontext, in dem Unfriede und Ungerechtigkeit für zu viele Menschen zur unmittelbaren Erfahrung gehören. Die gelebte ökumenische Spiritualität lässt das Potential zur Friedensbildung erahnen, ein Ansatz, der die politische Aktion vor allem von Frauen und kleineren Gemeinschaften stärkt.

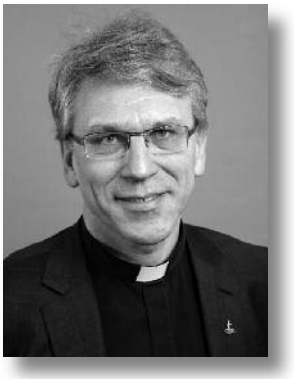
Bei so viel Neuausrichtung ist freilich auch die Erinnerung an die lange Tradition des Pilgerns in der Geschichte der gesamten Kirche geboten – in all ihrer Ambivalenz (*Annemarie C. Mayer*).

Die Dynamik von der Energie des Willens Gottes für ein gelingendes Leben in Frieden und Gerechtigkeit einerseits und den Möglichkeiten zur Partizipation der Christinnen und Christen andererseits, ohne dass sich diese dabei selbst überfordern oder überschätzen, sondern ihre Verantwortung – Schritt für Schritt – erkennen und wahrnehmen, war bereits bei der Gründungsversammlung des ÖRK zentrales Thema, wie *Dominik Gautier* in seiner Studie zur Versöhnungstheologie zeigen kann. Wenn durch das wachsende Bewusstsein des gemeinsamen Unterwegs-seins jene Dynamik aufgespürt wird, dann sollte dies auch und gerade in den gegenwärtigen Krisensituationen in so vielen Teilen der weltweiten *oikoumene* spürbar werden. Die Selbstverpflichtung wie die Einladung hierzu – auch an Glaubende anderer Religionen – ist von Busan aus ergangen.

Im Namen des Redaktionsteams, Ihr Fernando Enns

Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

Nach dem Aufruf der 10. ÖRK-Vollversammlung in Busan/Südkorea



Olav Fykse Tveit[1]

In diesem Aufsatz möchte ich mich mit dem von der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gegebenen Auftrag befassen und einige meiner Überlegungen dazu mitteilen, was es bedeutet, uns nun zusammen auf einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu machen.

1. Die Botschaft der Vollversammlung: Schließt euch unserem Pilgerweg an!

Im Abschnitt 6 der Botschaft der Vollversammlung (VV) heißt es:

„Wir wollen den Weg gemeinsam fortsetzen. Herausgefordert durch unsere Erfahrungen in Busan rufen wir alle Menschen guten Willens dazu auf, ihre von Gott gegebenen Gaben für Handlungen einzusetzen, die verwandeln.

Diese Vollversammlung ruft euch auf, euch unserem Pilgerweg anzuschließen.

Mögen die Kirchen Gemeinschaften der Heilung und des Mitgefühls sein, und mögen wir die gute Nachricht aussäen, damit Gerechtigkeit gedeihen kann und Gottes tiefer Frieden auf der Welt bleibe."

Wir müssen bewegt werden, um uns selbst bewegen zu können. Der dreieinige Gott, der Gott des Lebens, hat uns zu einer Menschheit zusam-

[1] Pastor Dr. Olav Fykse Tveit ist seit 2010 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen. Zuvor war er Generalsekretär des Rates der Norwegischen Kirche für ökumenische und internationale Beziehungen (2002?2009).

mengeführt durch das Leben, das wir seit unserer Geburt und in unseren täglichen Erfahrungen leben. Der Gott des Lebens hat uns zu einer christlichen Gemeinschaft zusammengeführt durch die besondere Gabe der Taufe und des Glaubens an Jesus Christus, die uns durch die Kirche gegeben wird. Wir sind zum Zusammensein bewegt worden und uns sind neue Perspektiven gegeben worden. Darüber hinaus haben wir ein weiteres deutliches Zeichen erhalten, wie uns Gott zur Bewegung aufruft, zur gemeinsamen Bewegung, zur Bewegung aufeinander zu. Dies kann geschehen, indem wir zusammen in die Welt hinausgehen. Auf neue Weise sind wir dazu aufgerufen worden, uns zuerst auf unsere gemeinsame Berufung in dieser Welt zu konzentrieren und durch dieses Tun dann auf die Einheit, zu der Gott uns berufen hat.

Am ersten Tag nach der Versammlung in Busan besuchte ich die Kirche von Pastor Hur, dem Moderator des lokalen Gastgeberkomitees in Busan. Er berichtete, dass die VV die Kirchen in Busan dazu bewegt hat, sich auf eine neue gemeinsame Reise zu begeben, und dass sie einen ökumenischen Rat für diese Stadt gegründet haben. Sie diskutieren, wie sie den Bedürfnissen der Menschen in der Stadt auf eine neue gemeinsame Weise begegnen können. Er sagte sogar, die segensreiche Gegenwart der Teilnehmenden an der VV sei wie ein „spiritueller Tsunami“ über sie gekommen. Die Demonstrationen in Busan gegen den ÖRK haben paradoxerweise bei den meisten von Pastor Hurs eher evangelikalen Kirchenmitgliedern eine größere Offenheit gegenüber der ökumenischen Gemeinschaft und unserer gemeinsamen Berufung zu Gerechtigkeit und Frieden bewirkt. Sie waren in einem positiven Sinne überwältigt. Ich hoffe und glaube, dass er einer unter vielen Teilnehmern ist – und dazu gehören auch diejenigen, die die VV so wundervoll und großzügig als Gastgeber empfangen haben – die vom Heiligen Geist durch dieses Ereignis bewegt worden sind, bewegt, um sich selbst und andere zu bewegen.

Der Erzbischof von Canterbury Justin Welby schrieb mir nach der VV, um uns zu danken für die großartige Erfahrung einer einzigartigen christlichen Gemeinschaft, die die VV für ihn gewesen ist. In seinem Bericht an die Generalsynode der *Church of England* beschrieb er dies mit Worten der Umkehr – einer Umkehr von einer großen Skepsis gegenüber einer solchen Art von Ereignissen hin zu einer neuen Erfahrung, wie Gott in Busan und durch den ÖRK die Kirchen zusammengerufen hat, um gemeinsam hinauszugehen mit dem Auftrag, zu dem uns Jesus Christus gesandt hat.

Andere haben darauf hingewiesen, wie die VV uns dazu aufgerufen hat, unsere Aufmerksamkeit auf das Leben zu richten, das Gott uns gege-

ben hat und uns und der ganzen Schöpfung weiterhin gibt, wie die Kirchen der Welt helfen können, die heilige Gabe des Lebens zu beschützen und zu hegen. Andere haben neue Fragen gestellt, was wir daraus lernen können, was wir ändern können in unserer Arbeit als Kirchen und als ÖRK, und zu anderen Themen, die später im Blick auf die VV selbst zu diskutieren sind. Manche meinten, wir hätten in der Botschaft noch viel deutlichere Worte benutzen und noch viel prophetischere und gewichtigere theologische Argumente anführen sollen. Wie auch immer, die Erfahrung und der Auftrag der Versammlung sind jetzt eine klare Herausforderung für uns, die zukünftige Rolle des ÖRK und seine Stimme nach bestem Vermögen zu gestalten.

Wie kann die Arbeit der konziliaren Ökumene uns als Kirchen in der nächsten Phase der ökumenischen Bewegung bewegen? Mit dem Bild aus dem Lukasevangelium (Kap. 1), das auch der Botschaft der VV voran steht: Wie gehen wir in das neue, aufgehende Licht, das Gott uns schenkt? Wie lässt Gott das Licht Christi in der Finsternis und im Schatten des Todes scheinen, durch uns und im Zusammensein unserer Kirchen? Wie richtet Gott unsere Füße auf den Weg des Friedens?

Ich bin mir wohl bewusst, dass mancher fragen wird, was daran nun wirklich neu sei. Ich bin überzeugt, wir werden entdecken, wie sehr wir auf dem Erreichten aufbauen und welchen Wert die Arbeit und die Entscheidungen der Vergangenheit haben. Wir werden jedoch auch feststellen, dass ein Fokus darauf, wie wir jetzt in eine neue Periode, eine neue Zeit, eine unbekannte Realität eintreten, auf einem Pilgerweg, uns offener machen und befähigen wird, andere, nach vorne gerichtete Wege gemeinsam zu finden. Ich sehe es bereits geschehen, und ich glaube, es ist unsere Aufgabe dazu beizutragen, dass es geschieht.

Ich stelle diese Fragen in demütigem Respekt vor dieser Aufgabe, so wie wir gemeinsam gerufen sind, dem ÖRK Führung zu geben in dieser vor uns liegenden Periode. Ich stelle diese Fragen auch als jemand, der die großen Möglichkeiten sieht, aber auch das Gewicht der Verantwortung spürt, die mit dieser Berufung verbunden sind. Vor allem möchte ich daran erinnern, dass der Ruf zur Einheit und zum Dienst auf dem gründet, was uns im Reich Gottes gegeben ist, nicht auf dem, was wir selbst geschaffen haben: Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist (Röm 14,17). Der tiefste Sinn des Lebens ist es, andere in das Leben des dreieinigen Gottes zu führen, um die schöpferischen, befreienden, bewahrenden und wahrhaft freudigen Eigenschaften des Reiches Gottes zu erfahren – für uns Menschen und die gesamte Schöpfung, in Zeit und Ewigkeit.

2. Das Mandat der Vollversammlung: Förderung des Pilgerweges

Ich möchte einige Überlegungen teilen zu dem, wie ich das Mandat der VV verstehe im Blick auf das, was wir bereits getan haben und was nun weiter zu tun ist.

a. Vom „Zusammenbleiben" zum „Gemeinsam vorangehen"

Wir haben versprochen, den Weg gemeinsam fortzusetzen. Wir müssen klären, was dies hinsichtlich Sprachgebrauch, Perspektiven, Methoden und Aufgaben bedeutet. Wir sind eine Gemeinschaft, an deren Anfang die Erklärung und Re-Affirmation standen, dass wir beieinander bleiben werden (Amsterdam 1948). Trotz aller Differenzen und internen Herausforderungen – unterschiedlichen Positionen in Konflikten, Unterschiede von Kontext, Kultur und Region – sind wir eine Gemeinschaft, die gemeinsam lernt und versteht, die manchmal gemeinsam verhandelt und sogar kämpft, offen oder in subtiler Weise. Manchmal haben wir uns mehr auf unsere eigenen Interessen konzentriert, anstatt darauf, wie der gesamten Gemeinschaft durch unsere Beiträge und Handlungen gedient werden könnte.

Wir haben lange und intensive Anstrengungen unternommen, um zu einem besseren gemeinsamen Verständnis von vielen wichtigen Themen für diese Gemeinschaft und für die Kirchen zu gelangen. Manche dieser Verständigungsprozesse waren vor der 10. VV bereits weit vorangeschritten und hatten eine neue Ebene erreicht, wie sich an den Texten über die Ekklesiologie (*Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*[2]*),* über unseren Missionsauftrag (*Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*[3]), über die Ökonomie und Ökologie des Lebens, über die Diakonie, über die angemessenen Beziehungen zu Andersgläubigen (*Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt*[4]), über Migration und vielen anderen Themen zeigt. Auf der VV selbst wurde eine neue Erklärung angenommen: *Gottes Gabe und Ruf zur Einheit – und unser Engagement.*[5]

2 Siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision?set_language=de

3 Siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de (aufgerufen am 01.12.2014).

4 Siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world?set_language=de (aufgerufen am 01.12.2014).

5 Siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/unity-statement?set_language=de (aufgerufen am 01.12.2014).

Die Botschaft der VV stimmt mit den Grundaussagen vieler dieser Dokumente überein. Sie alle rufen zum Handeln auf – zu etwas Neuem. Bei der Lektüre vieler dieser Texte fiel mir ein Wandel auf: Wie können wir uns jetzt stärker darauf konzentrieren, was wir gemeinsam tun, um etwas zu verändern? Wie können wir uns stärker darauf konzentrieren, wohin wir gehen, anstatt nur darüber zu diskutieren, wie wir als Institutionen zueinander stehen? Meiner Ansicht nach handelt es sich dabei nicht um eine Verlagerung von der Theologie hin zur Ethik, von der Ekklesiologie hin zur Politik. Es ist vielmehr der Versuch herauszufinden, auf welche Weise Gott uns heute und in der Zukunft weiter darüber unterrichtet, was es bedeutet, die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche zu sein. Die Antworten können wir nur finden, wenn wir in diese Zukunft hineingehen im Glauben und im Gebet, dass Gott uns führen wird.

Die Entwicklung im ÖRK während der letzten Jahre, die zu der Einführung eines Konsensverfahrens geführt hat, um die angemessene Beteiligung der Orthodoxen Kirchen im ÖRK sicherzustellen, hat uns meinem Verständnis nach auf diesen Wandel vorbereitet. Der richtige Weg, um zu einem Konsens zu gelangen, ist ein Weg nach vorn, zu etwas hin, das mehr ist als das, was wir hatten – eine neue Möglichkeit, eine neue Weise, die Dinge zu sehen und zu handeln. Wenn das gelingt, handelt es sich nicht um ein statisches Machtspiel, das von dem relativen Gewicht unserer jeweiligen Position abhängt, und in dem es um die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner geht. Es handelt sich vielmehr um einen Prozess, der uns nach vorne, in die Zukunft führt. Idealerweise ist es zugleich auch eine Bewegung, die sich an der Gründung des ÖRK orientiert, und in diesem Sinne eine Rückkehr zu unseren Wurzeln ist: zu unserem gemeinsamen Glauben an Jesus Christus als Herrn und Erlöser und zu unserer gemeinsamen Berufung zur Einheit und zum Dienst. Diese Bewegung hin zum Heil ist immer ein Weg nach vorne, ins Unbekannte, aber auch hin zu neuen Möglichkeiten, hin zu dem, was individuell und gemeinsam aus unserem Leben gemacht werden kann durch den Heiligen Geist.

Wie kann der ÖRK diese Entwicklung fördern und sicherstellen, dass wir gemeinsam vorangehen, uns gemeinsam mehr Herausforderungen stellen, miteinander teilen, und neue Wege und Mittel finden, unsere Gemeinsamkeit auszudrücken? Wie kann der ÖRK noch stärker zu einem Instrument dafür werden, wie wir als Kirchen gemeinsam handeln und voranschreiten?

b. Der Pilgerweg als Leitmotiv der ökumenischen Bewegung

Die Arbeit und das Leben vieler Menschen können auf vielfache Weise zu den Überlegungen beitragen, was ein Pilgerweg ist. Ich werde an dieser Stelle nur einige Dimensionen des Pilgerweges erörtern, die für unsere gemeinsame Arbeit relevant sind:

Auf dem Pilgerweg geht es um wahre Spiritualität und wahre Humanität. Etwas aus der Verbindung von Körper und Seele, die in einer spirituellen Dimension vereint sind, offenbart sich im Leben eines Pilgers. Die ökumenische Bewegung kann nur im Heiligen Geist voranschreiten, der schöpferisch ist und unser Leben als Körper und Seele erhält. Das Gekünstelte oder Oberflächliche ist dem Pilger fremd, er hat eine realistische Einstellung zur Spiritualität. Andererseits handelt es sich um einen Weg, der unser Leben mit allem und jedem in Gottes Schöpfung verbindet. Ich hoffe und bete, dass diese Fokussierung auf den Pilgerweg uns befähigen wird, als Menschen ehrlicher und wahrhaftiger zu sein gegenüber uns selbst und den anderen, offen für Gottes Geist, der uns leitet, so wie wir sind, in die Welt, so wie sie ist.

Pilger besuchen viele heilige Orte. Für uns als eine christliche Familie ist Jerusalem – und das gleiche gilt für Bethlehem und andere Orte im Heiligen Land – von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Wir müssen deshalb unsere Bemühungen für ein verantwortungsbewusstes Pilgern der Besucher dieser heiligen Orte fortsetzen und ihnen beistehen, damit sie verstehen, dass diese heiligen Orte Menschen brauchen, die nicht nur für sich selbst, sondern auch für den gerechten Frieden für die dort Lebenden beten.

Damit verleihen wir der Zieldefinition unseres Pilgerweges bereits eine neue Dimension. Ein Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens muss bedeuten, dass wir beten sollten, dass Gott uns an jeden Ort führt, wo Gerechtigkeit und Frieden bedroht sind, sei es in von Konflikten heimgesuchten Länder oder in Gegenden, wo Unterdrückung und Ungerechtigkeit über Grenzen hinweg herrschen. Wir sollten dorthin nicht aus Neugier gehen, sondern mit unserer wahrhaftigen und ehrlichen Bereitschaft zur Solidarität und dem Handeln für Gerechtigkeit und Frieden.

Eine Perspektive der Pilgerschaft macht uns alle demütig und offen für Veränderung, für Buße und bereit für Neues und Besseres. Pilger sind offen für das, was sie sehen werden und lernen auf dem Weg, wie sie ihr Ziel erreichen können. Das ist eine wahrhaft ökumenische Haltung der Offenheit, aber auch eine der Suche nach den wahren und dauerhaften Werten, die uns alle zu einer besseren Welt verhelfen können.

Pilger für Gerechtigkeit und Frieden zu sein bedeutet, dass wir in Gemeinschaft sind. Niemand kann Gerechtigkeit und Frieden alleine herbei-

führen. Das macht uns offen für alle, die dieselbe Berufung und dasselbe Ziel haben. Das macht uns offen für die Frage, was wir wirklich dazu beizutragen haben, lässt uns Rechenschaft ablegen über die grundlegendsten und wertvollsten Dinge, die wir in unserem Glauben und unseren Liturgien mitbringen, in unseren Gebeten und in unserer Lehre; und es macht uns offen für das, was andere beitragen.

Es besteht deshalb eine enge Verbindung zwischen den vielen Überlegungen und Empfehlungen hinsichtlich gegenseitiger Rechenschaftspflicht in der ökumenischen Bewegung und dem Motiv des Pilgerwegs. Einander Rechenschaft ablegen und Rechenschaftpflicht für das uns Verbindende ist keine Sache von Texten oder gar des Unterschreibens von Erklärungen oder Vereinbarungen, die dann eingeordnet und abgelegt werden. Das Ziel der ökumenischen Bewegung ist es nicht, Unterschiede und Schwierigkeiten zu ignorieren, sondern der Begrenzung durch Definitionen und Probleme der Vergangenheit zu widerstehen. Sie muss offen dafür sein, wie Gott uns zum Dienst aneinander befähigen kann und muss verantwortlich sein gegenüber unserer gemeinsamen Berufung. In diesem Sinne zeigt das Leitmotiv des Pilgerwegs eine bedeutsame Perspektive auf, mit einem gemeinsamen Ziel und gemeinsamen Werten.

c. Der Pilgerweg als ein Thema, das all unsere Programmarbeit, Besuche und Beziehungen zusammenfasst

Wir müssen Entscheidungen über unsere Programme vor dem Hintergrund unseres Verständnisses dieser Berufung zur gemeinsamen Fortsetzung des Weges treffen und sie als einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens planen und organisieren. Alle Projekte müssen dazu beitragen. Alle Projekte müssen diesem Zweck dienen. Zum ersten Mal ist uns eine vereinheitlichende Perspektive und ein Name für all unsere Handlungspläne geschenkt worden. Die Idee des Pilgerweges steht nicht neben oder jenseits von dem, was wir tun sollen, sie ist auch nicht einfach ein rhethorisches Mittel, um Programme mit einer Überschrift zu versehen. Sie ist Ausdruck der Sprache des Glaubens und der Hoffnung in der komplexen Wirklichkeit von heute und morgen.

Wenige Tage nach der Rückkehr aus Busan traf sich die Stabsleitungsgruppe (SLG), um die strategischen Ziele zu diskutieren, die wir entwickeln müssen, um dies Wirklichkeit werden zu lassen. Auf einem Treffen des gesamten Stabes wurde diskutiert, was es für alle Programme und Mitarbeiter bedeutet – und wie ihre Arbeit dadurch bestimmt wird – ihren Beitrag zu einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu leisten.

d. Das Pilgern als eine notwendige Form der Bewegung in einer sich rasant bewegenden Welt

Unser Verständnis, dass wir den Weg zusammen gehen müssen, erwächst aus einer zunehmend gemeinsamen Sicht auf die uns umgebende Welt, die sich rasant verändert, mit Menschen in Bewegung und Generationen im Wandel. Auch die Wahrnehmung von Kirche verändert sich. Selbst die Menschen in den Kirchen erleben bedeutsame und rasante Veränderungen – kulturelle und politische Veränderungen, wie im Nahen Osten, oder wirtschaftliche, kulturelle und demographische Veränderungen, wie in Europa und Nordamerika. Andere Kirchen kämpfen in einem von Konflikt und Ungerechtigkeit geprägten Umfeld, wie im Südsudan, in Syrien und in anderen Gebieten, in der Furcht vor sich rasch verschlechternden Bedingungen.

Diese und andere Veränderungen könnten eine defensive Reaktion des Selbstschutzes hervorrufen – eine zunehmende Beschäftigung mit sich selbst als Institution oder als eine Gemeinschaft innerhalb der umgebenden größeren Gesellschaft. Einige Kirchen sind im Wachsen begriffen, sogar in schnellem Wachstum, wie in Korea, China und in einigen afrikanischen Ländern. Auch in diesen Fällen ist es wichtig, den Fokus darauf zu richten, wie wir eine Kirche sein können, die der Welt, zu der wir gehören, dienen kann, und nicht auf unsere eigenen Erfolge oder Misserfolge zu schauen. Wie auch die Realität unserer Kirchen aussieht, wir stehen gemeinsam vor derselben Frage: Wie können wir gemeinsam Kirche sein in der Zeit und in der Welt, in der wir heute und morgen leben?

e. Der Pilgerweg als missionarische Perspektive

Wir müssen den Fokus darauf richten, wie wir hinausgehen können – und uns nicht dauernd mit uns selbst beschäftigen. Wir sind dazu aufgerufen hinauszugehen zu denen, die uns brauchen, die die Stimme und den Glauben der Kirche brauchen, der Kirchen, die gemeinsam handeln im Gebet und der Arbeit für das Reich Gottes, die die Werte des Reiches Gottes in der Welt bekannt und einflussreich machen, regional, national und global. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (Die Freude des Evangeliums, 24. November 2013[6]) hat Papst Franziskus in dieser Hinsicht seiner Kirche und auch den anderen Kirchen einen Weg gewiesen.

[6] Siehe: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa- francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (aufgerufen am

Der Text ist eine Inspiration, die Perspektive der Kirche und ihrer Arbeit auf einen mehr nach außen blickenden, nach außen gehenden Fokus hin zu verschieben: zunächst einmal darauf, wie das Evangelium und seine Werte und seine Freude in einer Welt weitergegeben werden können, die Gerechtigkeit, Frieden, Vergebung, Versöhnung und Fürsorge so sehr braucht. Seine Worte öffnen viele mögliche Türen im Hinblick darauf, was wir als Kirchen gemeinsam tun können. Ich glaube auch, dass seine Worte viele Herzen zu öffnen vermögen.

Seine Botschaft stimmt sowohl mit dem Verständnis von der Mission der Kirche überein, das in der Missionserklärung des ÖRK zum Ausdruck kommt, als auch mit dem gemeinsamen Verständnis, das in dem Text der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die Ekklesiologie zum Ausdruck kommt, der von der gemeinsamen Mission der Kirche, ihrem gemeinsamem Dienst an der Welt, spricht.

Die gemeinsame Reflexion über diesen Text des Papstes im Stab des ÖRK erwies sich als sehr bereichernd und inspirierend im Blick auf unsere Arbeit an der Definition des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens. Die Worte von Papst Franziskus zur Gebetswoche für die Einheit der Christen – die explizit von dem Weg zur Einheit als einem Pilgerweg, als gemeinsamer Suche und gemeinsamem Dienst sprechen – betonen die Möglichkeiten der zukünftigen Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, insbesondere in der Perspektive des Pilgerwegs, von Gerechtigkeit, Frieden und Mission. Dies hat sich auch in Gesprächen bestätigt, die ich mit hochrangigen Vertretern der römisch-katholischen Kirche in den letzten Monaten geführt habe. Die Pläne zur Reorganisation der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von ÖRK und römisch-katholischer Kirche weisen ebenfalls in diese Richtung. Sie bieten eine Gelegenheit, sich zu treffen und diese neue Phase der Zusammenarbeit genauer zu bestimmen.

3. Ein Ausblick: Das Vermächtnis Nelson Mandelas

Ich möchte meinen Ausblick auf die nahe Zukunft mit einem Hinweis auf einen ganz besonderen und bedeutsamen Teil unserer ökumenischen Vergangenheit richten: das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und seine Verbindung mit Südafrika. Im Dezember 2013 hatte ich die Ehre, den ÖRK bei dem Gedenkgottesdienst und den Gedenkfeierlichkeiten für den verstorbenen Präsidenten Nelson Mandela in Johannesburg zu vertreten. Das war für mich eine nachdrückliche Erinnerung daran, was die von uns so oft gebrauchten Worte „Leben“, „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ wirklich bedeuten, wie teuer sie uns sind, wie teuer es jemanden zu stehen kommen kann, wenn er ihre Bedeutung zu verwirklichen versucht.

Ich war zu den privaten Gebeten mit der Familie Mandela eingeladen worden, die von der *Methodist Church of South Africa*, deren Mitglied Nelson Mandela war, organisiert wurden. In meinem Gedenken erinnerte ich daran, wie Mandela eine ganze Nation, eine ganze Welt und auch die Kirchen in dieser Welt zu dem Glauben daran inspiriert hat, dass es möglich ist, sich sowohl für Gerechtigkeit als auch für Frieden einzusetzen. Niemals gab er die Vision einer Freiheit in Gerechtigkeit auf, mit gleichen Rechten für alle, aufgrund der ihnen von Gott gegebenen inneren Werte. Sein Beispiel stellt auch heute eine Herausforderung dar, dafür zu kämpfen und sogar dafür zu sterben. Er hörte niemals auf, daran zu glauben, dass dies erreicht werden kann, indem man seine eigene Würde bewahrt und die Würde anderer achtet, durch Vergebung und Versöhnung. Mehr als viele andere hat er die Bedeutung der christlichen Botschaft von Gerechtigkeit und Frieden aufgezeigt, die durch die Gnade gegeben sind. Darum waren wir stolz, zu denen zu gehören, die er als echte Partner auf dem langen Weg zur Freiheit ansah. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis sagte er auf der 8. VV des ÖRK in Harare, dass er ohne die Kirchen nicht freigekommen wäre. Nach dem Gebet mit der Familie Mandela drückte diese ihre Dankbarkeit gegenüber dem ÖRK und der ökumenischen Bewegung aus für ihre kritische Solidarität mit Mandela und den Freiheitskampf in Südafrika.

Die Kirchen in Südafrika waren dankbar für die Anwesenheit des ÖRK bei diesen Ereignissen und die südafrikanischen Medien brachten die enge Verbindung zwischen Mandela und der ökumenischen Bewegung deutlich zum Ausdruck. Dies ist auch eine Zeit, in der die südafrikanischen Kirchen darüber diskutieren, wie sie heute für Gerechtigkeit und Frieden für die Menschen in Südafrika und in der gesamten Region eintreten können – in einer Zeit zunehmenden wirtschaftlichen Ungleichgewichts und wachsender Gewalt und der drängenden Notwendigkeit einer auf moralische Werte gegründeten Gesellschaft und politischen Führung. Der Weg zu Gerechtigkeit und Frieden wurde gefunden dank der großartigen Führungsqualitäten Mandelas, der von der ganzen Welt nun gebührend geehrt wird, auf eine Weise, die sich keine andere politische Führungspersönlichkeit je erträumen kann. Es war schon seltsam zu beobachten, wie die mächtigsten Führer der Welt die auch von uns vertretenen Werte bejahten – jedenfalls für einen Tag.

Mandela gab seiner Autobiographie den Titel *Der lange Weg zur Freiheit*.[7] Er zeigte auf, dass der Weg zu Gerechtigkeit und Frieden, oder der

01.12.2014).

Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, wirklich ein *Weg* ist – und dass man ihn *gehen* muss. Er zeigte auch auf, dass dazu bestimmte Eigenschaften wie Widerstandsfähigkeit, Würde, gegenseitiger Respekt und gegenseitige Verantwortlichkeit gehören. Sein Vermächtnis ist Inspiration und Herausforderung für jeden, der gerufen ist, einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu gehen.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Behutsam mitgehen mit deinem Gott

Der Ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens ? als Neuausrichtung der Ökumenischen Bewegung

Fernando Enns[1]



„Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Gott bei dir sucht:
Nichts anderes als Gerechtigkeit üben, Freundlichkeit lieben
und aufmerksam mitgehen mit deinem Gott." Micha 6,8[2]

Einleitung

Die 10. Vollversammlung (VV) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) wird in die Geschichte der Ökumenischen Bewegung vor allem als die eingehen, die einen Weg weisenden Beschluss fasste: der ökumenische „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens". Der Anspruch ist, hiermit einen neuen, umfassenden programmatischen Ansatz gewählt zu haben, der die vielen verschiedenen Aktivitäten und Dimensionen der ökumenischen Bewegung – insbesondere des ÖRK – in ein kohärentes Verhältnis zueinander bringt und diesen eine gemeinsame, die Einheit der Kirchen stärkende Richtung verleiht sowie für neue Beziehungen, vor allem zu anderen Religionen, öffnet.[3]

1 Fernando Enns ist Professor für (Friedens-)Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit Amsterdam und Inhaber der Stiftungsdozentur der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen" am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

2 Übersetzung für den Deutschen Evangelischen Kirchentag, Hamburg 1995. *Jürgen Ebach* übersetzt: „...und behutsam mitgehen mit deinem Gott!" Theologische Reden 3, Bochum 1995.

3 Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien (Dokument Nr. PGC01), 10. VV des ÖRK, 30. Oktober – 8. November, Busan, Südkorea.

ÖR 64 (1/2015), S. 16–30

Während der VV wurde diese Metapher des Pilgerweges allerdings in so vielfältiger Weise gebraucht, dass hier bereits warnende Stimmen laut wurden: wenn es tatsächlich nur eine neue Bezeichnung für das wäre, was im Grunde genauso fortgesetzt werden solle, und wenn der Gebrauch der Metapher beliebig bliebe, dann sei damit nichts gewonnen. Die Leistungsfähigkeit dieses neuen ökumenischen Ansatzes wird sich also erst noch erweisen müssen. Sie wird davon abhängig sein, ob es den Kirchen der Ökumene tatsächlich gelingt, (a) zu einer gemeinsamen Interpretation zu gelangen, und (b) auf diesem Wege zu einer veränderten und verändernden ökumenischen Praxis vorzudringen. Beides wird nicht ohne eine ernsthafte, breit angelegte theologische Reflexion möglich werden, die dem nicht notwendig vorangehen muss, die aber mindestens parallel zu dem neu zu beschreitenden Weg verlaufen sollte. Der Wille dazu scheint vorhanden zu sein.[4]

Im vorliegenden Beitrag soll der Prozess hin zu dieser Entscheidung der VV nachgezeichnet werden, um zu verdeutlichen, an welche ökumenischen Prozesse der jüngeren Vergangenheit hier angeschlossen wird und in welcher Hinsicht diese durch den Beschluss eine neue Ausrichtung, Deutung oder zumindest Gewichtung erfahren (können). Zum Zweiten soll dann ein Vorschlag entwickelt werden, der verschiedene Dimensionen eines solchen ökumenischen Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens aufzeigt, mit dem Ziel, erste gemeinsame inhaltliche Deutungen vorzunehmen.

I. Schritte hin zum Ökumenischen Pilgerweg – Anschluss an das Leitbild „Gerechter Friede“

I.1. Fortsetzung des Konziliaren Prozesses

Es war die 6. ÖRK-VV 1983 in Vancouver, Kanada, die einen „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ initiierte und fortan alle ökumenischen Prozesse beeinflusste. Zum Einen war hiermit der Fokus gelegt auf das zentrale Zeugnis der Kirche(n) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, sowie auf die inhaltliche Interdependenz dieser Themenfelder. Zum Zweiten war damit allerdings auch methodologisch vorgegeben, dass die ökumenische Bewegung – dem Verständnis der Mitgliedskirchen und dem Selbstverständnis

4 Vgl. ebd., § 8 (im englischen Original § 10).

des ÖRK selbst entsprechend – einen konziliaren Charakter tragen wolle, der Weisheit durch gemeinsame Beratung und in gegenseitiger Verpflichtung anstrebt. Dies kann nicht anders als in Form von Prozessen geschehen. – Die Idee des neuen ökumenischen Pilgerweges greift dieses Verständnis explizit auf und setzt es fort.

I.2. „Gerechter Friede" als neues ökumenisches Paradigma ökumenischer Theologie und Sozialethik

Eine entscheidende Etappe des fortgesetzten Konziliaren Prozesses unmittelbar vor der VV in Busan war die ökumenische „Dekade zur Überwindung von Gewalt. Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2010", deren Initiierung auf die 8. ÖRK-VV in Harare, Simbabwe, zurückreicht und die in der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation (IEPC) 2011 in Kingston, Jamaika, gipfelte.[5] Methodologisch konnte diese Dekade auf die vorhergehende Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" aufbauen, strebte aber bereits danach, einen umfassenden programmatischen Ansatz zu verfolgen, der dazu beitragen sollte, die Kohärenz aller ÖRK-Programme herbeizuführen, letztlich um ihnen – und somit dem ÖRK – ein deutlicheres Profil zu verschaffen. Dass dies nur ansatzweise gelang, muss hier nicht länger ausgeführt werden.[6] Festzuhalten bleibt, dass der Wille zu einer solchen Kohärenz inzwischen sehr viel ausgeprägter ist, wie der Beschluss zum Pilgerweg zeigt.

Wichtiger noch ist der inhaltliche Anschluss an die Ergebnisse jener Dekade zur Überwindung von Gewalt. An ihrem Ende zeichnete sich ein umfassender Konsens des „Gerechten Friedens" immer deutlicher als hilfreich ab, weil dieser Ansatz in der Lage zu sein scheint, nicht nur die drei Kernanliegen des Konziliaren Prozesses miteinander in Verbindung zu halten, sondern diese auch inhaltlich näher zu bestimmen. Dies zeigt sich exemplarisch in jenem „Ökumenischen Aufruf zum Gerechten Frieden",[7] der

5 Vgl. www.overcomingviolence.org (aufgerufen am 15.11.2014). Siehe auch: *Mathews George Chunakara* (ed.): Building Peace on Earth. Report of the International Ecumenical Peace Convocation. Geneva 2013.

6 Vgl. die ausführliche Analyse in *Fernando Enns:* Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche. Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchen-Vluyn 2012, Kap. B, 138?262.

7 *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden; in: www.gewaltueberwinden.org (aufgerufen am 15.11.2014). Auch in: *Konrad Raiser, Ulrich Schmitthenner* (Hg.): Gerechter Friede. Ökumenische Studien Bd. 39, Münster 2012, 5?19.

als „Antwort auf eine Empfehlung der 9. VV in Porto Alegre, Brasilien (2006) entstand“ und auf die Ergebnisse der Dekade aufbaut.[8] Als zentrales Dokument der IEPC wurde es dort durch ein internationales Expertenteam weiter angereichert zu einem umfangreichen „Begleitdokument“.[9] Dieses diente der weiteren Vorbereitung auf die 10. VV und gab ihr entscheidend Richtung, nicht zuletzt in der Wahl des Mottos für Busan: „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden.“

Der „Gerechte Frieden“ wird definiert als ein „kollektiver und dynamischer, doch zugleich fest verankerter Prozess …, der darauf ausgerichtet ist, dass Menschen frei von Angst und Not leben können, dass sie Feindschaft, Diskriminierung und Unterdrückung überwinden und die Voraussetzungen schaffen können für gerechte Beziehungen, die den Erfahrungen der am stärksten Gefährdeten Vorrang einräumen und die Integrität der Schöpfung achten“.[10] Ausdrücklich wird darauf verwiesen, dass der „Gerechte Frieden“ sich nicht einfach als eine Umkehrung oder als ein Gegenentwurf zum Konzept des „gerechten Krieges“ versteht, sondern weit darüber hinausgeht: „außer Waffen zum Schweigen zu bringen, schließt er soziale Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und Sicherheit für alle Menschen ein.“[11] Die Schriften des Alten wie des Neuen Testaments machten Gerechtigkeit zur „untrennbaren Gefährtin“ des Friedens, beide, Gerechtigkeit und Frieden wiesen auf die Gestaltung von „gerechten und nachhaltigen Beziehungen in der menschlichen Gesellschaft, auf die Lebendigkeit unserer Beziehung zur Erde, das ‚Wohlbefinden‘ der Erde und die Bewahrung der Schöpfung hin“.[12]

Im Begleitdokument wird dies ausführlich konkretisiert, so dass tatsächlich deutlich wird: hier ist der überkommene „Stil“ schlichter moralischer Appelle endgültig verlassen. Der „Gerechte Frieden“ wird als neues „Leitbild“ in der ökumenischen Theologie selbst verankert, biblische und theologische (insbesondere ekklesiologische) Grundlagen werden erarbeitet, um diese dann in verschiedenen Dimensionen der Bewährung auszusetzen: Gerechter Frieden in kleineren Gemeinschaften, Gerechter Frieden zwischen Völkern und innerhalb von Nationen, Gerechter Frieden in ökonomischen Verhältnissen, Gerechter Frieden mit der Natur. (In Diskussio-

8 Ebd., § 5.

9 *ÖRK:* Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden – Begleitdokument, 2. Aufl.; in: www.gewaltueberwinden.org (aufgerufen am 15.11.2014). Auch in: *Raiser, Schmitthenner,* Gerechter Friede, 21?190.

10 *ÖRK,* Ein Aufruf, §11.

11 Ebd., § 10.

12 Ebd., § 3, mit Hinweis auf Jes 32,17 und Jak 3,18.

nen, die der IEPC folgten, wird immer wieder angemahnt, dass die wichtige Dimension des Gerechten Friedens „mit sich selbst", die *intra*personale Dimension, hinzuzufügen ist). – An diese Bewährungsfelder werden alle weiteren inhaltlichen Reflexionen zu einem Ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens sinnvoller Weise anschließen.

Dass es nicht zur Bezeichnung „Pilgerweg des *Gerechten Friedens*" kam, ist den vehementen Anfragen einer kleinen Gruppe von Kritikern geschuldet, die – m. E. zu Recht – auf den Missbrauch des Begriffs in politischen Kreisen aufmerksam machten und zum Einen danach fragten, welches und wessen Recht und Gerechtigkeit hier gemeint sei und zum Anderen die Gefahr sahen, dass die Gerechtigkeit auf ein schwaches „Adjektiv" des Friedens reduziert werde. Während einer der offiziellen „Ökumenischen Gespräche" (*Ecumenical Conversations*) in Busan zum Gerechten Frieden konnten die unterschiedlichen Interpretationen des Sprachgebrauchs wahrgenommen werden. In der Sache selbst herrschte nach meiner Wahrnehmung dann allerdings kaum Differenz.

I.3. Die Weg-Metapher – gegen die Reduktion des „Gerechten Friedens" auf ein gesellschaftspolitisches Ziel

Innerhalb des *Ökumenischen Aufrufs zum Gerechten Frieden* zeichnet sich die Bedeutung der Weg-Metapher bereits in mehrerer Hinsicht ab, ist aber noch nicht explizit ausgearbeitet. In der Präambel heißt es: „Inspiriert durch das Beispiel Jesu von Nazareth lädt dieser Aufruf Christen und Christinnen ein, den Weg des gerechten Friedens mitzugehen."[13] Dieses *Nachfolge*motiv wird dann sogleich erweitert – man könnte auch sagen: interpretiert – durch den angemessenen größeren theologischen Rahmen der Liebes*bewegung* Gottes mit der Schöpfung, der diese Nachfolge erst ermöglicht: „Gerechter Friede ist ein Weg, der ausgerichtet ist auf Gottes Heilsplan für die Menschheit und die ganze Schöpfung, im Vertrauen darauf, dass Gott unsere Füße auf den Weg des Friedens richtet (Lk 1,79)."[14]

Auch der Begriff des „Pilgerwegs" taucht hier bereits auf: „Die christliche Pilgerreise hin zum Frieden bietet viele Möglichkeiten, sichtbare und lebensfähige Gemeinschaften für den Frieden aufzubauen. Eine Kirche, die für den Frieden betet, der Gemeinschaft dient, Geld ethisch verantwortungsvoll einsetzt, die Umwelt bewahrt und gute Beziehungen mit anderen pflegt, kann zu einem Werkzeug des Friedens werden."[15] Allerdings wird

13 Ebd., Präambel.
14 Ebd., § 12.
15 Ebd., § 29.

hier auch eine Ambivalenz deutlich: meint man einen Weg *zum* Gerechten Frieden *hin* zu beschreiten oder doch eher, einen Weg *des* Gerechten Friedens zu gehen? Im ersten Falle wäre der Gerechte Frieden als *Ziel* des Weges benannt, zu oft als gesellschaftspolitisches Ziel reduziert oder – im anderen Extrem – eschatologisch schlicht verklärt; im zweiten Falle wäre der Gerechte Frieden tatsächlich (auch) als eine *Lebenspraxis* verstanden. Zwar tauchen hier bereits beide Dimensionen auf und bleiben wichtig, wenn der Reichtum dieser Metapher tatsächlich auch fruchtbar gemacht werden soll, doch es kommt hier zumindest zu sprachlichen Ungenauigkeiten. Jetzt wird es verstärkt darauf ankommen, diese Verhältnisbestimmungen tatsächlich einer tieferen theologischen Klärung zu unterziehen. Hierin liegt gewiss ein großes ökumenisches Klärungspotential.

I.4. Der Ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens – als Weg der Kirchen

Während der Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses (ZA) 2012 in Kreta, also ein Jahr nach der IEPC und ein Jahr vor der VV in Busan, kam es zu entscheidenden Vorschlägen. Im Programmausschuss (Unterausschuss des ZA) war u. a. ein Brief der Delegierten aus den Kirchen in Deutschland (EKD und Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden) zu diskutieren der folgenden Vorschlag enthielt:

> „Wir möchten gerne mit Euch darüber ins Gespräch kommen, inwiefern unser Zusammenhalt als Kirchen im ÖRK und unser gemeinsames Engagement für einen gerechten Frieden auf Erden durch einen Konziliaren Prozess zum Thema *Umkehr zum Leben. Gerechtigkeit und Frieden im Zeichen des Klimawandels* gestärkt werden könnte, der bis zur elften Vollversammlung andauert."[16]

Der Brief erläutert ausführlich, dass es sich bei der Klimakrise *auch* um eine spirituelle Krise handele, wie es die IEPC bereits festgehalten hatte:

> „Die Umweltkrise ist eine zutiefst ethische und spirituelle Krise der Menschheit. Wir erkennen an, dass die Menschen der Erde mit ihrem Verhalten Schaden zugefügt haben und bekräftigen unser Bekenntnis zur Bewahrung der Schöpfung und zu dem Lebensstil, den uns dies abverlangt."[17]

[16] Brief der Delegierten aus Kirchen in Deutschland an den ÖRK-Zentralausschuss vom 28. Juni 2012 (eigenes Archiv).

[17] *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Botschaft der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation, Kingston, Jamaika 2011 („Ehre sei Gott und Friede auf Erden"); in: www.gewaltueberwinden.org (aufgerufen am 15.11.2014).

Dieser auf „Klimagerechtigkeit“ fokussierte Vorschlag fand allerdings bereits im Programmausschuss keinen Konsens, da die Herausforderung des Klimawandels bei Weitem nicht in allen Teilen der Ökumene als *die* entscheidende Herausforderung der Kirchen erkannt wird. Die Diskussionen wurden hierdurch aber in entscheidende Bahnen gelenkt: (1) ein umfassender programmatischer Ansatz zur Fortsetzung der Anliegen der vorherigen Dekade zur Überwindung von Gewalt (und somit der Anschluss an „Gerechter Frieden“) schien angemessen, (2) die *spirituelle* Herausforderung der gegenwärtigen Krisen sollte in Form eines „Pilgerweges“ zum Ausdruck gebracht werden, (3) entscheidend sei hierbei, dass die Kirchen und der ÖRK *selbst* diesen Weg beschritten, wenn sie denn glaubwürdig werden wollten in ihren Anliegen des Gerechten Friedens. Daher müsste der angestrebte Pilgerweg der Kirchen selbst durch Gerechtigkeit und Frieden charakterisiert sein. (Der entscheidende Impuls hierzu kam von einem Delegierten aus Tansania). – Am Ende empfahl der ZA wegweisend:

> – ?*That the World Council of Churches launch a pilgrimage of justice and peace … at the assembly in Busan (until the 11th assembly) for and of the churches to focus on faith commitments to economic justice (poverty and wealth), ecological justice (climate change, etc.), and peace building.*
> – *That the World Council of Churches initiates a broad theological study process of the issues related to the pilgrimage of justice and peace in order to connect to the theological work on ecclesiology (undertaken by Faith and Order), unity, mission (CWME) and others within the member churches.”*[18]

Die VV in Busan machte sich diesen umfassenden Vorschlag zu eigen und übernahm die Formulierungen wörtlich in ihre Programmrichtlinien.[19] Mindestens drei Gründe mögen für diesen breiten, ökumenischen Konsens ausschlaggebend geworden sein:

(a) Die zentralen Anliegen des „Gerechten Friedens“ bleiben als Herausforderung an die Kirchen – in den verschiedenen Kontexten wie auch als globale ökumenische Gemeinschaft – dringlich. Mögen die Gewichtungen in den einzelnen Kontexten auch unter-

[18] *WCC*, Central Committee, Report of the Programme Committee (Document No. GEN PRO 10), 28 August – 5 September 2012, Kolympari, Crete, Greece, § 10, b and c.

[19] Vgl. *ÖRK:* Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, §§ 8?9 (im englischen Original §§ 10?12).

schiedlich ausfallen (ökonomische Gerechtigkeit, Umweltgerechtigkeit, Klimagerechtigkeit, gewaltfreie Friedensbildung und restaurative Gerechtigkeit), die unmittelbaren Interdependenzen all dieser Dimensionen in einer globalisierten Welt werden von allen als Anfragen an die Einheit, die Theologie und das Zeugnis/die Mission der Kirche(n) erkannt. Daher scheint ein umfassender Ansatz wie dieser der Komplexität der Herausforderungen gerecht zu werden.

(b) Die mannigfache Wiederholung und wenig fruchtbare Polarisierung in vielen ökumenischen Diskussionen der Vergangenheit (die sich bis auf die Anfänge der neuzeitlichen Ökumenischen Bewegung in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einerseits und der Bewegung für Praktisches Christentum andererseits zurückführen lässt) zwischen einer stärker an den Lehrfragen orientierten (Dialog-) Ökumene einerseits und einer stärker handlungsorientierten, sozialethisch ausgerichteten Ökumene andererseits, könnte durch einen integrativen theologischen Studienprozess endlich überwunden werden. Ein solcher Studienprozess könnte die verschiedenen Expertisen der einzelnen Kommissionen und Denkbewegungen (Einheit, Mission, Dialog, Öffentliches Zeugnis, Ökumenische Bildung) so zueinander ins Verhältnis setzen, dass eine gemeinsame Klärung darüber erfolgt, *inwiefern* die derzeitigen gesellschaftlichen Krisen und politischen wie gewaltsamen Konflikte *theologische* Anfragen an die Kirchen der Ökumene und ihr Selbstverständnis darstellen. Zu oft sind diese allein als Aufgabe für eine effiziente, politisch orientierte *advocacy*-Arbeit abgehandelt worden, was nicht nur bei VertreterInnen aus Orthodoxen Kirchen zunehmend die Sorge aufkommen ließ, dass nicht mehr erkennbar sei, inwiefern hier tatsächlich noch als Kirchen/Ökumene (im Unterschied etwa zu Nicht-Regierungs-Organisationen) agiert werde.

(c) Wenn nun verstärkt auch nach einer Vergewisserung der spirituellen Wurzeln gefragt werden soll, die das gesellschaftspolitische Handeln der Kirche(n) nicht nur motiviert, sondern hierzu geradezu auffordert und auch stärkt, dann fühlen sich vor allem jene Traditionen unmittelbar angesprochen, in deren Zentrum kirchlichen Lebens und Handelns die Liturgie steht. Darüber hinaus ist aber auch bei vielen anderen ein Bedürfnis nach tiefer spiritueller Erneuerung gewachsen, die zunehmend erkennen, dass das Han-

deln der Kirche in Fragen des Gerechten Friedens viel zu kurz greift und letztlich kraft- und wirkungslos bleiben muss, wenn es sich allein auf den politischen Kampf beschränkt. Die IEPC hatte den Gerechten Frieden bereits u. a. als einen „Lebensentwurf" bezeichnet, „der die Teilhabe an Gottes Liebe zur Welt widerspiegelt".[20] Der dynamische Charakter des Gerechten Friedens als *Gabe* und als *Berufung* der Kirche(n) wird in dem Beschluss zu einem gemeinsamen Pilgerweg begriffen.

Die zentrale Botschaft der VV in Busan fasst all dies in einem einzigen Aufruf an „alle Menschen guten Willens" zusammen, sich diesem Pilgerweg anzuschließen.[21]

II. Ökumene in via – transformative Spiritualität und trinitätstheologische Gründung des Gerechten Friedens

Im Folgenden soll ein erster Versuch unternommen werden, den ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens näher zu bestimmen, anschließend an die jüngsten Diskussionsstränge innerhalb des ÖRK:

zum Einen an die Auswertung der IEPC, die bedeutenden Eingang in den Vorbereitungsprozess auf die VV in Busan hatte (u. a. in dem VV Dokument *Erklärung über den Weg des Gerechten Friedens*), zum Zweiten an die in Busan verabschiedete neue Missionserklärung (*Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*) und zum Dritten an die jüngsten Debatten innerhalb des neu gewählten ZA (*Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens*, 2014).

Im *Begleitdokument* zum Ökumenischen Aufruf des Gerechten Friedens finden sich hilfreiche Überlegungen, die deutlich machen, inwiefern der beschlossene Pilgerweg von denen, die ihn gehen wollen, selbst von Gerechtigkeit und Frieden geprägt sein will:

Gerechter Friede „heißt nicht einfach, einer Reihe von Ideen über Gottes Heilsplan für die Welt zuzustimmen. Um für und mit Gottes Frieden zu arbeiten, muss man so gesinnt sein, wie Jesus Christus es auch war (vgl. Phil 2,5) … Um diese Gesinnung Christi für die Auferbauung des Friedens zu erlangen, ist es nötig, regelmäßig und tief die Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott zu suchen und den Weg zu beschreiten, den Christus für uns gegangen ist. Diese Gegenwart in Gott ermöglicht es uns, Got-

20 *ÖRK,* Botschaft der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation, a. a. O.

21 Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Botschaft der 10. ÖRK-Vollversammlung, Busan, Südkorea 2013 („Schließt euch unserer Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens an"); in: www.oikoumene.org (aufgerufen am 15.11.2014).

22 *ÖRK*, Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden – Begleitdokument, Kap. 2, § 59.

tes Wirken in unserer Welt wahrzunehmen."[22]

Dies kann – so die Überzeugung – die christliche Hoffnung (im Unterschied zu Optimismus!) wach halten: Eine Kraft, die von Gott, „dem Ursprung des Friedens und der Versöhnung", herkommt und „in das Mysterium" des Gerechten Friedens hineinzieht.[23] Es ist offensichtlich, dass das wachsende Bewusstsein der Teilhabe an „Gottes Mission der Gerechtigkeit und des Friedens (missio Dei)" die Kirchen neue Zuversicht fassen lässt, selbst zu „Gemeinschaften der Gerechtigkeit und des Friedens" werden zu können.[24] – Dies eröffnet entscheidende Gedankengänge für die weitere Diskussion zur Ekklesiologie innerhalb des ÖRK.

Schon das *Begleitdokument* versucht – in Ansätzen – den Gerechten Frieden trinitätstheologisch zu gründen: „Auf ihre eigene, begrenzte Weise spiegelt diese Spiritualität die liebenden Beziehungen zwischen den Personen des Dreieinigen Gottes wider, der seine zerbrochene Welt aufrechterhält, verwandelt und heiligt."[25] – Der ZA hat dies 2014 weiter gedacht: „Die Bewegung der Liebe, die Teil des Wesens des dreieinigen Gottes ist, wird in der Verheißung von Gerechtigkeit und Frieden offenbar."[26] Diese Überlegungen lassen sich nun weiter klären, wenn sie mit den drei unterschiedlichen Dimensionen verbunden werden, die in dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens in einer dynamischen Wechselwirkung zueinander stehen, wie sie der ZA nun aufgenommen hat – in Anlehnung an grundlegende Differenzierungen des „mystischen Weges" von Dorothee Sölle.[27]

II.1. via positiva – als Gesegnete starten

Im Stil von Glaubenssätzen hat die VV formuliert:

> „Gemeinsam glauben wir an Gott, den Schöpfer allen Lebens. Daher bekräftigen wir, dass jeder Mensch nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen ist … Als Gott auf wundersame Weise eine Welt schuf, die über mehr als genügend natürliche Res-

23 Ebd., Kap. 2, §61.

24 *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, ÖRK-Zentralausschuss 2014, Genf; in: www.oikoumene.org (15.11.2014), I. Auch in: Ökumenische Rundschau 64 (1/2015), 89–98.

25 *ÖRK*, Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden – Begleitdokument, Kap. 2, § 62.

26 *ÖRK*, Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, I.

27 Vgl. *Dorothee Sölle:* Mystik und Widerstand, „Du stilles Geschrei". München ^{5}2003, 124 ff.

> sourcen verfügt, um unzählige Generationen von Menschen und anderen Lebewesen zu ernähren, hat er seine Vision eines Lebens in Fülle und Würde für alle Menschen, unabhängig von Klasse, Geschlecht, Religion, Rasse oder ethnischer Zugehörigkeit, offenbart."[28]

Den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens beginnt die ökumenische Gemeinschaft nicht so sehr als „Suchende", sondern zuerst als „Gefundene".[29] Am Anfang steht das Staunen über die gute Schöpfung und das Bewusstwerden, ein Teil ihrer zu sein – was nichts anderes bedeutet als zu erkennen, dass wir *in-Beziehung* sind, mit Gott, mit allen Mitgeschöpfen, und mit einander – lange bevor wir selbst diese Beziehungen gestalten: nach Gottes Bild geschaffen, nach Gottes Gemeinschaft gebildet. Der Weg Gottes mit seiner Schöpfung beginnt nicht mit der Ursünde, sondern mit dem Ursegen. Dieses Staunen führt unmittelbar zum Lob Gottes, dem gemeinsamen Feiern – als natürliche Reaktion auf die „großartige Gabe des Lebens, die Schönheit der Schöpfung und die Einheit in versöhnter Vielfalt."[30] Dies hält die Vision jener Möglichkeit eines Lebens in gerechten und von Gewalt befreiten Beziehungen aufrecht, nicht nur der zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Staunen können über das Wunder des Lebens erzeugt auch die Kraft, diese Bedingungen des Lebens in sorgsamer Haushalterschaft zu bewahren zu suchen. – Wie wäre hier eine entsprechende Schöpfungstheologie zu explizieren?

II.2. via negativa – von Macht und Gewalt befreit werden

> „Gemeinsam glauben wir an Jesus Christus, den Friede-Fürst. Daher bekräftigen wir, dass die Menschheit aus Gnade mit Gott versöhnt ist, und wir sind bestrebt, versöhnt miteinander zu leben. Das Leben und die Lehre, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi verweisen auf das friedliche Reich Gottes. Trotz Verfolgung und Leid bleibt Jesus standhaft in seiner Demut und aktiven Gewaltlosigkeit, sogar bis in den Tod. Sein Leben für Gerechtigkeit endet am Kreuz, einem Instrument der Folter und der Hinrichtung. Mit Jesu Auferstehung bekräftigt Gott, dass eine solch unerschütterliche Liebe, ein solcher Gehorsam, ein solches Vertrauen zum Leben führen. Durch die Gnade Gottes können auch wir den Weg des Kreuzes gehen,

28 *ÖRK*, Erklärung über den Weg des Gerechten Friedens. 10. ÖRK-Vollversammlung, 30. Oktober – 8. November 2013, Busan, Südkorea (Dokument Nr. PIC 02.4), I.; in: www.oikoumene.org (aufgerufen am 15.11.2014).

29 Vgl. *Sölle,* Mystik und Widerstand, 125.

30 *ÖRK,* Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, IV.

31 *ÖRK,* Erklärung über den Weg des Gerechten Friedens, I.

Jüngerinnen und Jünger sein und den Preis dafür bezahlen."[31]

Gerade weil aber der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens mit dem Gefundenwerden beginnt und nicht mit der Verbannung – im ontologischen, nicht im chronologischen Sinne – „ist das Entsetzen über die Zerstörung des Wunders radikal … Eine mystische Spiritualität der Schöpfung wird vermutlich immer tiefer in die dunkle Nacht der Auslieferung an die Mächte und Gewalten, die uns beherrschen, geraten",[32] formuliert Sölle. Dieser Pilgerweg wird die Kirchen an Orte führen (müssen), an denen „Gottes menschgewordene Gegenwart inmitten des Leids, der Exklusion und der Diskriminierung (zu) schauen" sind.[33] Die Inkarnation Gottes gerade in der scheinbaren Gottverlassenheit zu suchen, dort wo Gewalt und Ungerechtigkeit Leben verletzt oder gar zerstört, das ist der schmerzhafte Teil dieses Pilgerweges. Ein Pilgerweg *der* Gerechtigkeit und *des* Friedens kann keine „Traumreise" sein, die an den Schrecklichkeiten und klagenden Hilflosigkeiten vorbei führt, wenn es denn ein Weg der Kirchen in der Nachfolge und Passion Jesu wird. „Jesus nachzufolgen bedeutet, ihn überall da anzutreffen, wo Menschen Opfer von Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg sind."[34]

Dies entspricht ganz dem Duktus der neuen Missionserklärung des ÖRK, Mission „von den Rändern" her zu denken.[35] Ja, womöglich müssen die „an den Rändern" selbst zu den entscheidenden Wegweisern der Kirchen werden, um an dieser alles entscheidenden, weil die Ökumene verändernden Dimension des Pilgerweges, nicht vorbei zu gehen: „nieder knien und den aufrechten Gang lernen" (Sölle).[36] Denn erst hier, in der Begegnung mit dem konkreten Leid, an den Orten eigener Machtlosigkeit „kann sich unser Verhältnis zu den grundlegenden Realitäten von Besitz, Gewalt und Ego" ändern:[37] Sie kann dazu führen, dass die Kirchen selbst Buße tun und sich – „in einem Prozess der Reinigung – von der Besessenheit mit Macht, Besitz, Ego und Gewalt befreien (lassen), so dass wir Chri-

32 *Sölle,* Mystik und Widerstand, 127.

33 *ÖRK,* Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, IV.

34 Ebd., II.

35 *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, 8. Sept 2012; in: www.oikoumene.org (aufgerufen am 15.11.2014). Abgedruckt in: *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Textbuch 10. ÖRK-Vollversammlung Busan 2013. Genf 2013, 53?80.

36 *Dorothee Sölle* bezeichnet dies als das „Lehramt der Armen". Vgl. *Sölle,* Mystik und Widerstand, Kap. 15.2, Niederknien und den aufrechten Gang lernen: Die Theologie der Befreiung, 351?355.

37 *Sölle,* Mystik und Widerstand, 127.

38 *ÖRK,* Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, IV.

stus immer ähnlicher werden“.[38]

Das *Begleitdokument* weist auf „spirituelle Einübungen und eine geistliche Disziplin“ hin, um den Gerechten Frieden im Alltag zu verkörpern, „wenn wir uns die Gesinnung Christi aneignen und ihm gleich gestaltet werden wollen“.[39] Somit ist der Pilgerweg auch als ein Lernweg zu beschreiben, auf die vielen Selbst-Rechtfertigungen für das eigene Fehlverhalten zu verzichten.[40] Erst als Bußweg der Kirchen wird dieser Pilgerweg glaubwürdig. Mag sein, dass dies zur größten Herausforderung für die Ökumene wird. – Wie wäre hier eine Christologie des Gerechten Friedens zu explizieren?

II.3. via transformativa – Einswerden mit Christus und widerstehen

> „Gemeinsam glauben wir an den Heiligen Geist, den Geber und Erhalter allen Lebens. Daher erkennen wir die heiligende Gegenwart Gottes in allem Leben und streben danach, Leben zu schützen und zerbrochene Leben zu heilen … wir bekunden, dass der Heilige Geist uns die Gewissheit gibt, dass der dreieinige Gott am Ende der Zeit die gesamte Schöpfung vollenden und vervollkommnen wird. Darin erkennen wir Gerechtigkeit und Frieden als Verheißung ebenso wie als Gabe …“[41]

Im Einswerden mit Christus – nicht als individuelle Verwirklichung missverstanden – sieht Sölle erst die Kraft wachsen, der Ungerechtigkeit und der Gewalt zu widerstehen. So könnten die Pilger zu „geheilten Heilerinnen“ werden: „Heil heißt, dass Menschen in Compassion und Gerechtigkeit mitschöpferisch leben und, indem sie geheilt sind, das Heilenkön-

39 *ÖRK,* Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden – Begleitdokument, Kap. 2, § 60:
- gemeinsame Gottesdienste zu feiern, um in dem Wort Gottes und der Eucharistie neue Kraft zu gewinnen;
- Fürbittgebete zu halten als ein Teil unserer Gesinnung, die aus dem Geist Christi erwächst;
- Vergebung zu suchen und zu gewähren, um in uns Wahrhaftigkeit zu schaffen und Raum für andere, die nach Reue suchen müssen, zu eröffnen;
- uns gegenseitig die Füße zu waschen, um die Wege des Dienens zu lernen;
- Fastenzeiten einzuhalten, um unser Konsumverhalten und unsere Beziehungen zueinander und zur Erde kritisch zu überprüfen;
- konsequente und nachhaltige Fürsorge für andere zu üben, besonders für diejenigen, die der Heilung, Befreiung und Versöhnung am meisten bedürfen;
- konsequente und nachhaltige Fürsorge für die Erde durchzuhalten.

40 Vgl. *ÖRK,* Ein Ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden, §13.

41 *ÖRK*, Erklärung über den Weg des Gerechten Friedens, I.

42 *Sölle,* Mystik und Widerstand, 127.

nen erfahren."[42] Das ist die dritte Dimension des Pilgerwegs. In der eigenen Verwandlung (der Kirchen) mag der Mut und die Stärke wachsen, „allem Bösen zu widerstehen – aller Ungerechtigkeit und aller Gewalt."[43] Nicht also in neuen Aktionsprogrammen oder neuen *advocacy*-Strategien erschöpft sich der Pilgerweg – das alles ist sinnvoll und nötig – sondern er zielt zuerst auf ein „Leben in Gott", das zu einem „achtsamen Umgang mit der Schöpfung und einer Ethik des Genug"[44] verwandelt, um den enormen ökonomischen und ökologischen Ungerechtigkeiten zu widerstehen. Diese transformative Spiritualität wird als Gabe des Heiligen Geistes begriffen, der in „alle Wahrheit" leitet (Joh 16,13). – Wie wäre hier eine Pneumatologie des Gerechten Friedens zu explizieren?

Eine präsentisch verstandene Eschatologie, die die Heilung dieser Welt und all ihrer Gebrochenheit bereits in der Gegenwart antizipiert und als Teilhabe an der großen *missio Dei* begreift, vermag den theologischen Rahmen bereit zu stellen, um die spirituellen, ethischen und theologischen Dimensionen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens, in seiner trinitarischen Gründung als *via positiva, via negativa* und *via transformativa,* zusammenzudenken. Das Selbstverständnis der Ökumene wie auch der Kirchen selbst, ihrer Mission und ihres Dienstes in der Welt wird davon im Grunde nicht unberührt bleiben. – Wie wäre hier eine Ekklesiologie des Gerechten Friedens zu explizieren?

III. Schlussbemerkungen

An der VV in Busan nahmen auch viele junge Menschen teil, als Delegierte ihrer Kirchen, als Stewards, im Programm des *Global Ecumenical Theological Institute* (GETI) – ein sehr erfolgreiches begleitendes Studienprogramm zur VV. In den Gesprächen mit diesen Teilnehmenden wurde eine Klage besonders deutlich: die erlebte Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Ökumene. Die gewonnenen theoretischen Erkenntnisse zur Geschichte und Theologie der Ökumenischen Bewegung sowie die zahlreichen wertvollen und unvergesslichen Begegnungen „an den Rändern" der VV stünden im krassen Gegensatz zu der während der VV auch sichtbar werdenden institutionalisierten Ökumene. Wie sehr das „Geschäft" der Ökumene und der Kirchen ebenso von Macht, Einfluss-

43 *ÖRK,* Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, IV.
44 Brief der Delegierten aus Kirchen in Deutschland, a. a. O.

nahme, Geld, manchmal Ungerechtigkeiten geprägt ist, wirkte auf diese jungen Teilnehmenden in Teilen wenig attraktiv bis abstoßend. Man kann das abtun mit der unauflöslichen Spannung zwischen einer ökumenischen Bewegung „an den Rändern" und/oder „an der Basis" einerseits und der auf Kontinuität und gegenseitiger Rechenschaftspflicht bedachten ökumenischen Institutionen „in den Zentren". Es ist aber müßig, diese gegeneinander auszuspielen. Wichtiger wäre, die Dynamik dieser beiden Pole so in Relation zu halten, dass die Bewegungen nicht als individuelle Verwirklichungen ins Leere laufen und die kirchlichen Institutionen nicht in Ämtern, Strukturen und Verfahrensweisen erstarren.

Es steht zu hoffen, dass der nun begonnene Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens auch hierzu einen ganz entscheidenden Beitrag leisten kann, wenn er nicht schlicht als neue ökumenische Metapher relativiert wird, sondern in seiner inhaltlichen Bestimmung weiter konkretisiert – und dann tatsächlich auch gelebt wird, nicht als überfordernder Anspruch, sondern viel mehr als Lebensentwurf *im Werden*, für Einzelne wie für ganze Gemeinschaften. Die entscheidenden Impulse hierzu müssen nicht notwendiger Weise von den ökumenischen „Zentren" erwartet werden. Der Pilgerweg wird sich schlicht dort ereignen, wo Menschen ihn in der Vergebung und Nachfolge Jesu Christi gehen. Es ist zu hoffen, dass die ökumenischen/kirchlichen Institutionen von dieser Bewegung mit ergriffen werden und „behutsam mitgehen".

Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens: Ein ökumenisches Paradigma für unsere Zeit

Eine orthodoxe Sicht

Ioan Sauca[1]



Wie schon frühere ÖRK-Vollversammlungen, so bestätigte auch die 10. Vollversammlung in Busan, Südkorea, den ÖRK verfassungsgemäß als eine Gemeinschaft von Kirchen und bekräftigte seine theologische Vision, seine Ziele und die erneuerte Verpflichtung zu einer fortdauernden Suche nach sichtbarer Einheit. Jedoch wurden diese theologischen Dimensionen im Kontext unserer Zeit artikuliert und im Rahmen eines Paradigmas und eines Diskurses thematisiert, der für heutige Menschen aussagekräftiger ist.

1. Vom „Zusammenbleiben" zu „den Weg gemeinsam fortsetzen"

Die erste ÖRK-Vollversammlung in Amsterdam sprach die Einladung aus, „zusammenzubleiben". Dieses Paradigma blieb bis in die jüngste Zeit der grundlegende Zugang zu ökumenischen Dialogen und Begegnungen. Der Schwerpunkt lag darauf, gemeinsame theologische Aussagen zu finden und darüber Einigkeit zu erreichen, in der Hoffnung, dass wenn eine gemeinsame Grundlage einmal gefunden wäre, die Kirchen in Richtung einer volleren oder vollen Gemeinschaft aufeinander zugehen würden. Das war auch eine Zeit, in der sich Kirchen, außer zu Gesprächen über theologische Themen, zu gemeinsamem Handeln zusammenfanden, was oftmals als „christlicher Aktivismus" empfunden wurde. Ältere ÖRK-Dokumente ent-

[1] Fr. Ioan Sauca ist Priester der Rumänisch-Orthodoxen Kirche und neu ernannter stellvertretender Generalsekretär des ÖRK für ökumenische Ausbildung. Er ist außerdem Direktor und Professor für Missiologie und ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey.

halten viele Beispiele häufig konfrontativer Auseinandersetzungen über das notwendige Gleichgewicht zwischen vertikalen und horizontalen, theologischen und gesellschaftspolitischen Anliegen.

Die gegenwärtige schwierige Situation – die nicht nur für das Zeugnis der Kirche sondern für ihre Existenz selbst eine Herausforderung darstellt – wie auch die neue Wahrnehmung der Frage von Ökumene und Einheit von seiten einer jungen Generation von Christen, bewegte die Vollversammlung (VV) in Busan zu einer Neufassung von Profil, Richtung, Paradigma und Diskurs für und über ein ökumenisches Zusammensein – zu einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens. Die Kirchen und alle Menschen guten Willens sind aufgerufen, sich diesem Pilgerweg anzuschließen. Und die Hauptaussage dieser Einladung lautet – im Unterschied zu dem, was seit Amsterdam vorherrschend war: „Wir haben die Absicht, gemeinsam zu gehen."

Das ist ein Wechsel vom Statischen hin zum Dynamischen, von einer auf soliden theologischen Vereinbarungen gegründeten Status-quo-Stabilität hin zu einer gemeinsamen, nach vorne gerichteten Bewegung. Die Neuheit und die Ausrichtung dieses Paradigmas provozierte Diskussionen, Anfragen und Debatten. Manche begrüßten es enthusiastisch und verpflichteten sich, sich auf diesen Pilgerweg zu begeben. Andere wiederum sind der Ansicht, das Konzept sei noch zu vage, undeutlich und verwirrend und bedürfe noch weiterer Reflexion. Wieder andere wandten ein, dem neuen Konzept fehle es an theologischer Tiefe und äußerten die Befürchtung, dass mit der Annahme des neuen Paradigmas und dem damit einhergehenden Wandel der ÖRK seine klare verfassungsgemäße Ausrichtung auf Theologie und die Suche nach der Einheit der Kirche aufgeben könnte.

Im Folgenden möchte ich nun, im Rahmen des hier Möglichen, auf die Diskussion über das neue Paradigma mit einer kurzen und prägnanten Reflexion aus orthodoxer Sicht eingehen. Als ein theologisches und ökumenisches Konzept für die junge Generation finde ich es sinnvoll, attraktiv und klar, seine Botschaft ist verständlich und nachvollziehbar. Ich sehe darin auch einen tiefen theologischen Bedeutungsgehalt, der wirklich aus den Wurzeln unseres Glaubens und unserer liturgischen und spirituellen Tradition erwächst. Es eröffnet neue Wege der Reflexion und bildet eine Grundlage für erneuerte Möglichkeiten von Offenheit, Dialog und Zusammenarbeit mit der Welt.

2. Bedeutung und Gehalt des Konzepts

Die erste Schwierigkeit rührt meiner Ansicht nach daher, dass der Begriff „Pilgerweg" von verschiedenen Personen unterschiedlich aufgefasst

wird, je nach den Kontexten, in denen sie leben, und den damit verbundenen geschichtlichen Begleitumständen. Für Katholiken und Orthodoxe mag der Begriff ganz einfach eine Reise zu einem heiligen Ort bezeichnen. Für Protestanten, die den Begriff vielleicht im selben Sinne verstehen, bleibt er problematisch. Das Konzept einer Reise zu einem heiligen Ort mit der Erwartung, geistlichen und sogar heilsmäßigen „Nutzen" daraus zu ziehen, kann theologisch kontrovers sein. Gerade weil viele Kirchen bereit sind, die Einladung anzunehmen und sich auf den Pilgerweg zu begeben, ist es nötig, sich klar zu machen und besser zu verstehen, um was es hier geht. *Wohin sollen wir gehen? Welches Ziel verfolgen wir? Und welche Begleitung erwarten wir auf unserer Reise?*

Das Konzept bestimmt sich selbst näher, indem es sich definiert als Pilgerweg „*der* Gerechtigkeit und *des* Friedens". Es gab Einwände wie: Warum heißt es nicht „*zur* Gerechtigkeit und *zum* Frieden" oder „*für* Gerechtigkeit und Frieden"? Solche Fragen wurden auch in römisch-katholischen und orthodoxen Kreisen gestellt. Es ist aber bemerkenswert, dass das Paradigma des „gemeinsamen Weges" in der Gemeinsamen Erklärung wie auch in den persönlichen Bekräftigungen anlässlich des unlängst stattgefundenen historischen Zusammentreffens von Papst Franziskus und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus in Jerusalem sehr stark betont wurde.[2]

Wenn man das in Busan auf den Weg gebrachte Konzept eingehender analysiert, wird deutlich, dass das Wort „Pilgerweg" gewählt wurde, um zu vermitteln, dass es um eine gemeinsame Reise geht, und vor allem um eine Reise mit einer geistlichen Bedeutung und tiefgreifenden theologischen Konnotationen und Implikationen. Es handelt sich nicht um eine Reise zu einem heiligen geschichtlichen Ort. Es handelt sich auch nicht um eine ethische Reise, durch die sich eine Art „Aktivismus" verwirklicht. Es ist eine Reise, zu der uns Gott aufgerufen hat, um seinen Willen zu erfüllen hinsichtlich des letzten Zieles, das er für diese Welt hat. Der Hauptzweck und das Ziel unserer gemeinsamen Reise bleibt damit die Suche nach der Einheit der Christen – damit die Welt glaube angesichts der Einheit des ganzen Kosmos als des Grundes und letzten Zieles eschatologischer Erwartung.

[2] Gemeinsame Erklärung von Papst Franziskus und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus; siehe: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html (aufgerufen am 30.10.2014)

Die grundlegende verfassungsmäßige Basis des ÖRK, die auch in der Grundsatzerklärung *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK*[3] erneut bestätigt wurde, ist somit nicht geändert worden. Allerdings markiert Busan einen wesentlichen Unterschied: Wir werden nicht mehr so lange warten, bis wir in allen Details bezüglich unserer Einheit in theologischen Erklärungen und Aussagen übereinstimmen, um unsere gemeinsame Reise zu beginnen. Vielmehr werden wir unsere Einheit entdecken, indem wir gemeinsam Seite an Seite gehen und Zeugnis ablegen vom kommenden Gottesreich und seinen Zeichen, die sein Vorgeschmack bereits hier und jetzt sind.

Die zwei Zeichen, die wir „Gerechtigkeit und Frieden" nennen, sind das Zentrum der Seligpreisungen und der Evangelien. Gerechtigkeit und Frieden sind von Gott gegebene Gaben für die Welt. Sie sind konkrete Zeichen des kommenden Reiches, aber sie sind auch ein Vorgeschmack des Reiches, das auf konkrete Weise in der Geschichte verkörpert und lebendig werden soll – hier und jetzt. Wir sind Teilhaber an diesen Gaben und kämpfen darum, sie umzusetzen. Aber es ist Gott, der am Ende seinen Frieden und seine Gerechtigkeit bringt, und nicht wir alleine, ohne ihn. Unser Aktivismus ohne Gottes Gegenwart bleibt vergeblich. Indem wir uns zu der Reise der Gerechtigkeit und des Friedens aufmachen, werden wir Pilger auf dem Weg zum Reich Gottes und leben und vollbringen seinen Willen für die Welt. Und wir gehen miteinander auf diesem Weg, zusammen mit allen Menschen guten Willens und zusammen mit Gott, hin zu dem letzten eschatologischen Ziel, das er für diese Welt bereitet hat. Aus diesem Grund ist der Pilgerweg, den wir eingeladen sind zu beschreiten, ein Weg „*der* Gerechtigkeit und des Friedens" und nicht einer *für* oder *zu* Gerechtigkeit und Frieden.

3. *Theologische, geistliche und liturgische Grundlagen des neuen Paradigmas*

Von einem orthodoxen Blickwinkel her betrachtet, zeigen sich an dem vorgeschlagenen Paradigma theologische, geistliche und liturgische Aspekte, die tief in den Glaubensaussagen der Alten Kirche und ihrer lebendigen Umsetzung durch die Jahrhunderte verwurzelt sind.

[3] *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214, Genf 2013.

In ihren Versuchen, das Mysterium des Glaubens an einen trinitarischen Gott, der in seiner Existenz als Liebe definiert wird, darzulegen und zu erklären, betonten die Kirchenväter, insbesondere St. Gregor von Nazianz[4] und St. Johannes von Damaskus[5], mit Nachdruck, dass Gott nicht statisch, sondern dynamisch ist. Er hat eine *perichoretische* Existenz. Dies drückt sich aus durch ein ewiges inneres Beisammenwohnen, eine ewige Interrelationalität und gegenseitige Durchdringung innerhalb der einen Essenz, eine immerwährende aber stets gemeinsame Bewegung, die metaphorisch sogar als göttlicher Tanz bezeichnet wird. Diese Existenz ist ein Reisen und ein gemeinsames Handeln in allen Kundgebungen von Gottes *oikonomia* für diese Welt, aber stets mit kenotischer Demut, auf den anderen weisend und ihn bestätigend. Ihre christologsch-messianische Hermeneutik ermöglichte es den Kirchenvätern der Alten Kirche, in zahlreichen Passagen und Ereignissen des Alten Testaments das Wirken der Trinität zu erkennen – die stets gemeinsam handelt, in Bewegung ist und vorwärts geht. Gewöhnlich gilt der Vater als der Schöpfer, aber im Schöpfungsakt ist das Wort, der ewige Logos, ebenso gegenwärtig, da durch ihn alles geschaffen ist. Und der ewige Geist, der über den Wassern „schwebte" (Gen 1,2) war ebenso gegenwärtig. Die Erschaffung der ersten Menschen wird mit den Worten eingeleitet „Lasst uns Menschen machen" (Gen 1,26). Auf ihrem Weg nach Sodom und Gomorra werden die drei „Besucher" von Abraham und seiner Frau Sara bewirtet; dieses Ereignis wurde in der christlichen Tradition als ein weiteres geheimnisvolles Bild des trinitarischen Gottes angesehen, der sich geheimnisvoll im Alten Testament offenbart. In seiner nachdrücklichen Fürsprache für die Gerechten, die ebenfalls leiden müssten, wenn die beiden Städte zerstört würden, spricht Abraham die drei Männer wie eine Person an – „Herr, mein Herr" – und die Antwort lautet „Da sprach der Herr" (Gen 18).

Der Sohn wird Erlöser genannt, aber im Akt der Erlösung sind der Vater und der Geist, zusammen mit dem Sohn, gleichermaßen gegenwärtig und aktiv. Das Ereignis der Inkarnation des Sohnes wird sowohl in den biblischen Texten als auch in der liturgischen Hymnologie als ein Besuch, eine Bewegung, eine Herabkunft, eine Reise zu der Welt dargestellt. Gott

4 Vgl. *Gregor von Nazianz:* Brief 51, Oration 30.6; Oration 31.14. (An Caledonius den Priester gegen Apollinarius; in: *Ders.:* Briefe. Eingeleitet, Bibliothek der griechischen Literatur 13, Stuttgart 1981),

5 Vgl. des *Johannes von Damaskus* genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, 1.14, 3.3, 4.18 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 44, München 1923).

war nie abwesend von der Welt, aber im Akt der Inkarnation, ohne sich vom Vater und dem Geist zu trennen, ist das Wort zu seiner Schöpfung gekommen, wurde Fleisch und nahm durch das Fleisch die ganze Welt auf, um sie zu erretten. Der Akt der Erlösung in und durch Christus geschah nicht auf eine automatische, deklarative oder statische Weise, einmalig und von außen. Im Gegenteil, er kam zustande durch den Prozess einer „gemeinsamen Reise" einer gefallenen Menschheit und Schöpfung mit Gott in der einen Person Christi. In Christus und durch Christus erlangte die gefallene Menschheit und die Schöpfung Heilung und Versöhnung am Kreuz von Golgatha und durch die Auferstehung am dritten Tage als dem Höhepunkt der ganzen Reise die Erlösung. Die gemeinsame Reise wurde fortgesetzt mit der Himmelfahrt, als die geheilte, versöhnte und verwandelte Menschheit und Schöpfung, aufgenommen im Leib Christi, zur Rechten des Vater zu sitzen kamen und so zum Bilde dessen wurden, was die Menschheit und Schöpfung zu werden berufen sind. Von dieser Perspektive aus kann man besser verstehen, wie und warum Christus der Mittler ist, der auch weiterhin auf den Weg zur Erlösung der Welt weist, zur *theosis* der Menschheit und zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde.

Die Manifestation des Heiligen Geistes wird ebenso als Bewegung dargestellt, als ein Herabkommen, eine Fortsetzung der Reise der Erlösung. Aber der Geist kommt niemals alleine. Der fleischgewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn und der Vater sind ebenfalls zusammen mit dem Geist gegenwärtig. Durch den Heiligen Geist wird der trinitarische Gott in der Welt kundgegeben und gegenwärtig. Durch den Heiligen Geist ist die Kirche „voll der Trinität"[6]. Durch den Heiligen Geist wird der Mensch ein Hort der Trinität (Joh 14,23), um zusammen voranzuschreiten auf dem Weg zur Heiligung und zur Fülle des eschatologischen Reiches. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass wir auf dem Weg der Heiligung nicht einfach nur Christus, der den Weg weist, folgen und ihn nachahmen; durch den Heiligen Geist unternehmen wir die Reise vielmehr in und mit Christus und ebenso in Gemeinschaft mit dem Vater. Wir sind nicht alleine. Unsere Reise ist keine zu oder für das Reich, das sich durch die Zeichen der Gerechtigkeit und des Friedens kundgibt. Vielmehr ist es eine Reise *der* Gerechtigkeit und *des* Friedens, weil Gott uns auf dem Weg führt. Es ist Gottes Handeln und Mission in der Welt und für die Welt. Wir sind nur Gottes Mitarbeiter und Mitreisende.

[6] *Origines:* Selecta in Psalmos 23, Patrologia Graeca 12, 1265B.

Diese hier kurz erläuterte Theologie wird sichtbar und lebendig in der Liturgie der Orthodoxen Kirche. Sowohl die Gesänge als auch die liturgischen Gesten sind reicher Ausdruck der hier dargelegten theologischen Einsichten. Nehmen wir als Beispiel die eucharistische Liturgie des St. Johannes Chrysostomos. Ganz am Anfang wird die Gemeinde an den letztendlichen Grund und das Ziel der geistlichen Reise erinnert, auf die sie sich begibt. Die Liturgie beginnt mit dem Lobpreis des „Reiches des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes". Traditionsgemäß bleiben die orthodoxen Gläubigen während der eucharistischen Liturgie stehen; Sitzplätze sind nur für die Kranken und Alten vorgesehen. Aber selbst die Sitzenden werden oft an bestimmten Momenten gebeten zu „stehen". So zeigt sich, dass es sich um eine Gemeinde handelt, die sich auf dem Pilgerweg zum Reich befindet. Das Bild von der Pilgerreise wird an vielen Momenten deutlich.[7] Das Evangelium wird in einer Prozession vom Altar zur Gemeinde und dann wieder zurück gebracht, so wird Gottes Kommen in diese Welt durch die Inkarnation Christi kundgetan.

Die Schöpfungsgaben, repräsentiert durch die zu konsekrierenden Gaben von Brot und Wein, werden ebenfalls in einer Prozession zum Altar gebracht – von, innerhalb, im Namen und zusammen mit der versammelten Gemeinde. Die Prozession mit den Elementen der Schöpfung und die Darbringung werden von den zelebrierenden Geistlichen unter Teilnahme der Gemeinde vollbracht. In den liturgischen Gebeten dazu heißt es: „Denn den König des Alls wollen wir empfangen, der von Engelscharen unsichtbar begleitet wird." Auf unserem liturgischen Pilgerweg zu Gottes Reich sind wir nicht allein. Gott ist mit uns, in allem was wir tun.

Die Teilhabe an der Eucharistie ist der Höhepunkt der liturgischen Reise. Es ist eine innige Kommunion mit der Wirklichkeit des Gottesreiches. Obwohl die orthodoxe Kirche immer bekannt hat, dass die Eucharistie der wahre Leib und das wahre Blut Christi ist, beziehen sich die Gebete, die die Eucharistie begleiten, auf sie als einen Vorgeschmack, und lassen so Raum für eine noch größere Fülle der Kommunion mit Christus in Gottes eschatologischem Reich: „Oh Christus! Großes und heiligstes Pa-

[7] Für weitere Einzelheiten siehe *Alexander Schmemann:* The Eucharist, Sacrament of the Kingdom, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1988, 47. Sein Buch über die geistliche Bedeutung des Fastens "Greta Lent. A School of Repentance. Its Meaning for Orthodox Christians", New York 1970 (freier Download unter www.gutenberg.org/ebooks/36415), schildert dieses als eine Pilgerfahrt, eine Reise, ein spirituelles Voranschreiten in Richtung auf das große Ereignis der Auferstehung.

scha! Oh Weisheit, Wort und Kraft Gottes! Gib, dass wir vollkommener an Dir teilhaben am niemals endenden Tag Deines Königreiches."

Dies weist auf einen anderen wichtigen und besonderen Aspekt der patristischen Theologie hin: der Weg zu Heiligkeit und zur Kommunion mit Gott hat kein Ende, sondern ist eine fortwährende Reise. Erlösung und *theosis* sind ein Prozess; es handelt sich nicht um eine statische Errungenschaft, die, einmal erreicht, immer dieselbe bliebe. Es ist eine Reise, eine Pilgerfahrt, ein Wachsen in Gott und mit Gott. Die Bibel spricht davon, von einer Herrlichkeit zur anderen verwandelt zu werden: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn" (2. Kor 3,18). In den patristischen Schriften wird diese fortgesetzte und niemals endende Reise hin zu einer größeren Fülle der Kommunion mit Gott als *epektasis* bezeichnet, ein Begriff, der vor allem in den Schriften von St. Gregor von Nyssa[8] und St. Johannes Klimakos[9] entwickelt worden ist.

Die eucharistische Liturgie endet mit einem weiteren Bewegungsimpuls, einer Einladung zur Fortsetzung der Reise von der Kirche in die Welt hinein, um der Welt das Licht und die Erfahrung des Vorgeschmacks des Gottesreiches zu bringen. „Lasst uns in Frieden gehen. Im Namen des Herren." Die liturgische Reise in der Kirche soll ihre Fortsetzung finden in der liturgischen Reise in der Welt und für die Welt. Das ist der Pilgerweg, den wir eingeladen sind, zu gehen. Gerechtigkeit und Frieden sind die Zeichen des Reiches, von dem wir erwarten, dass es in der Welt Gestalt annimmt, mit und durch unsere Teilhabe.

c. Ökumenische Grundlagen

Es bleibt aber noch die Frage, mit wem wir uns auf diese Reise der Gerechtigkeit und des Friedens begeben sollen und in welchem Verhältnis das zu den letzten Zielen des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen steht. Aus der Perspektive der orthodoxen Theologie gibt es da eine Reihe von Abstufungen und Graden einer solchen Teilnahme.

8 *Gregor von Nazianz:* Leben des Moses 2 (De vita Moysis, hg. von *Herbert Musurillo.* Gregorii Nysseni Opera, Bd. 7.1, Leiden 1964).

9 *Johannes Klimakos:* Die Leiter zum Paradies, Regensburg 1874. Das ganze Buch ist als Leiter konzipiert, die es zur Heiligkeit aufzusteigen gilt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit; siehe insbesondere die Stufen 28 und 30.

Für eine christliche Gemeinschaft können streng genommen nur diejenigen, die getauft sind, gebeichtet haben und den apostolischen Glauben leben, im vollen Sinne Mitglieder der eucharistischen Gemeinschaft sein.[10] Jedoch sind die Katechumenen und die Büßenden, die nicht an der liturgischen Darbringung der Gaben von Brot und Wein teilnehmen können oder an der Eucharistie, in der Gemeinschaft willkommen, und es wird für sie am Anfang der Liturgie gebetet. Auch sie werden als Mitreisende auf dem liturgischen Pilgerweg angesehen.

Obwohl als Bedingung für die volle Gemeinschaft wiederholt die „Einheit im Glauben" und das „Bekenntnis mit einem Mund und einem Herzen" genannt werden, hat die Darbringung der Liturgie auch eine universale Dimension – „für die Einheit aller, für die Reisenden und die Kranken, um gedeihliche Witterung und um reichlichen Ertrag der Früchte der Erde". Darüber hinaus und noch deutlicher, spricht der Priester nach der Darbringung und Konsekration der Gaben von Brot und Wein die Worte: „Wir bringen Dir diesen geistlichen Dienst auch dar für die ganze Welt" (ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης). Durch die Feier der Liturgie ist man aufgerufen, die ganze Welt mit Gottes Augen zu sehen. Das schließt jegliche Versuchung zu Sektierertum und Exklusivismus aus.

Die Liturgie, die sich in der Welt fortsetzen soll, hat ebenfalls eine universale Dimension. Sie ist da zum Dienst an der ganzen Welt, ohne Unterschiede. Doch sind in diesem Geschehen die Christen stets aufgerufen, ihre sichtbare Einheit zu entdecken, damit die Welt glaube und auf diese Weise der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, von dem sie sprechen und für dessen Verwirklichung sie sich einsetzen, eine noch stärkere Wirkung entfalten kann.

Zweitens schließt der von Christen eingeschlagene Pilgerweg auch die Schöpfung ein. Dieser Aspekt wird sehr stark in der orthodoxen Theologie und Liturgie betont.[11] In allen Geschehnissen der Heilsgeschichte war die Schöpfung immer aktiv beteiligt. Die Erlösung der Menschheit in Christus hat auch Folgen für die Befreiung und Verwandlung der Schöpfung. Im Eschaton wird auch die Schöpfung die *metamorphosis* eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfahren, zusammen mit der vollständig geheilten, versöhnten und verwandelten Menschheit (Offb 21,1; Röm 8,21–22).

10 Siehe insbesondere die Instruktionen des *Testamentum Domini,* Ulan Press 2012, Kap. 23, und *Hyppolitus:* Die Apostolische Überlieferung, Liturgische Lesebücher Bd. 5, Wien 1932, 20,10.

11 Die Gesänge der Matutine an den Festen zur Geburt und der Verklärung des Herrn, die Klagelieder an Karfreitag und die Lieder zur Auferstehung sind in dieser Hinsicht sehr bedeutsam, denn sie zeigen, wie die ganze Schöpfung am Heilsgeschehen teilhat.

Der von Christen eingeschlagene Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens muss auch die Schöpfung einschließen.

Drittens führen die orthodoxe Theologie und ihre liturgischen Texte sogar zu einer noch breiteren Teilhabe und Zusammenarbeit, die alle Menschen guten Willens einschließt auf dem Weg zur Erfüllung von Gottes Plänen für diese Welt. Die drei Könige/Magi und Astrologen aus dem Osten folgten dem Stern hin zu Jesus, dem König (*kontakion der Geburt Christi*); eine samaritische und eine kanaanäische Frau erkennen Jesus als den Messias, während andere, die das Gesetz befolgen, es nicht können. Um seine Ziele für diese Welt zu erreichen, hat Gott mit und durch Menschen gewirkt, die sich nicht zu ihm bekannten oder an ihn glaubten, die aber trotzdem nach den Zeichen seines Plans handelten. Er konnte Nebukadnezar, den König von Babylon, „meinen Knecht" (Jer 27,6) und Kyrus, den König von Persien, „mein Hirte, Gesalbter" (Jes 45,1–6) nennen.

Die frühen Apologeten und Kirchenväter mussten sich zur Frage der christlichen Identität als Angehörige einer Minderheit in einem multireligösen Kontext äußern; sie artikulierten eine Theologie der Gegenwart Gottes in der ganzen Welt und unter allen Menschen mit Hilfe der Konzepte des *logos spermatikos* (Justin der Märtyrer,[12] Clemens von Alexandria,[13] St. Irenäus,[14] St. Maximus Confessor[15]) und der *logoi* der Schöpfung. Sie erkundeten die Gegenwart des Geistes und der Zeichen von Gottes Reich in den Schriften und Handlungen der Menschen und sprachen mit ihnen als „Pädagogen für Christus". Aus diesem Grund hielten die frühen orthodoxen Missionare, wenn sie das Evangelium in bestimmte Kontexte brachten, zuerst nach Zeichen des Reiches an diesen Orten und in diesen Kulturen Ausschau. Auf diese Weise verkündeten sie die Gute Nachricht des Evangeliums und erbauten die Kirche auf den bereits vorhandenen Fundamenten. Die Botschaft des Evangeliums kam als Erfüllung und nicht als etwas radikal Verdrängendes oder als etwas, das ein spirituelles Vakuum gefüllt hätte. Aus diesem Grund insistiert die orthodoxe Theologie darauf, dass alle Menschen – Gläubige und Ungläubige, Christen und Andersgläu-

12 *Justin der Märtyrer:* Erste Apologie, I,5,3?4; I,46,2?4; I,44,9–10 (Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. I., Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 12, München 1913).

13 *Clemens von Alexandria:* Paedagogus und Stromata (Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften, Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 7, Kempten, München 1934).

14 *Irenäus:* Contra Haereses IV, 6?7; III, 12?13 (Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 3, München 1912).

15 Insbesondere die Werke von *Maximus dem Confessor:* Ambigua und Fragen an Thalassius. On the Cosmic Mystery of Jesus Christ, Yonkers, NY 2003.

bige – nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und in unterschiedlichem Maße an den Werten des Reiches teilhaben. Man muss in jedem Menschen das Antlitz Christi sehen und ist auf dieser Grundlage zu einem gemeinsamen Weg und zur Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens aufgerufen, die ihren Wunsch und ihr Streben nach Gerechtigkeit und Frieden als Zeichen des Gottesreiches äußern. Die Geschichte der frühen orthodoxen Mission bietet dafür viele Beispiele.

Gott hat einen Plan für die Welt, und mit oder ohne uns wird er diesen Plan eines Tages vollenden. Gerechtigkeit und Frieden sind Wirklichkeiten, die in der Welt herrschen werden, wie er es geplant hat; die Menschen und die Schöpfung werden eines Tages vereint werden, wenn Gott in Christus alles in allem sein wird. Wir sind eingeladen an der Erreichung und Erfüllung seiner Pläne mitzuwirken und an der heilbringenden und verwandelnden Reise zum eschatologischen Königreich teilzunehmen. Es ist dies eine zutiefst spirituelle Reise. Auf diesem Weg werden wir zusammen vielleicht in größerer Fülle sowohl Gottes Wunsch und unser inneres Sehnen nach der christlichen Einheit verspüren. Auf diesen Ruf zu antworten ist kein Luxus oder eine beliebige Möglichkeit. Es ist vielmehr eine entscheidende Bedingung unserer christlichen Identität.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

„Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein“

Zu Bedeutung und Hintergrund der Friedensvision Jesaja 2,1–5



Christiane Karrer-Grube[1]

Das Bibelzitat „Schwerter zu Pflugscharen“ (Jes 2,4) hat Karriere gemacht.[2] Es wurde in den verschiedensten Kontexten benutzt, um zu Abrüs-tung und Pazifismus aufzurufen. Selbst in nicht-christliche Texte hat es Eingang gefunden. So wurde es zum Beispiel zum Symbol der Friedensbewegung der DDR, und Michael Jackson hat es in seinem Song „Heal the World“ verwendet. Dieser Vers steht jedoch in der Bibel nicht für sich selbst, er ist Teil einer Vision, die zweimal beschrieben wird: Jes 2,1?5 und Mi 4,1?5.[3] Erst im Kontext bekommt er seine spezifische Bedeutung. Die Vision und ihr biblisch-theologischer Hintergrund gehören zu den wichtigs-ten Zeugnissen für eine biblische Perspektive auf das Thema „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“.

Im Folgenden werde ich den Aufbau und Inhalt der Vision beschreiben (1), ihren biblisch-theologischen Hintergrund skizzieren (2) und die Bedeutung der Vision herausarbeiten (3).

1 Dr. Christiane Karrer-Grube ist Pastorin der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde in Utrecht und Dozentin für Biblische Theologie an der Freien Universität Amsterdam (verbunden an das Doopsgezind Seminarium).

2 Zur Wirkungsgeschichte, siehe *Rainer Kessler:* Micha (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 1999, 188–190; *Gerhard Lohfink:* „Schwerter zu Pflugscharen“. Die Rezeption von Jes 2,1?5 par Mi 4,1?5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, in: Theologische Quartalschrift 166 (1986), 184–209.

3 Das textgeschichtliche Verhältnis dieser Varianten ist umstritten. Wesentliche Unterschiede bestehen am Beginn (Jes 2,1 fehlt in Mi 4) und am Ende (Mi 4,4 hat keine Parallele in Jes 2; die Reaktion auf die Vision wird in Mi 4,5 und Jes 2,5 verschieden formuliert). Ich beschränke mich hier auf eine Auslegung von Jes 2,1?5 im Kontext, ohne damit ein Urteil über literarische Priorität zu fällen. Gegebenenfalls verweise ich auf die Michavariante. Zur Forschungsdiskussion, siehe *Hans Wildberger:* Jesaja (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 78 f und *Kessler,* Micha 2, 178 f.

ÖR 64 (1/2015), S. 42–53

Die Vision Jesajas wird in den Versen Jes 2,2?4 geschildert. Sie wird gerahmt durch einen einleitenden Vers, der sie nachdrücklich identifiziert als ein „Wort", „das Jesaja, der Sohn Amoz geschaut hat über Juda und Jerusalem"(v 1),[4] und durch Vers 5, der in Form einer Selbstaufforderung auf die Vision reagiert: „Haus Jakob, kommt und lasst uns gehen im Licht JHWHs!"[5] Ich werde zunächst den Textaufbau der Vision selbst beschreiben.[6]

Zuerst wird ein Bild beschrieben: Der „Berg des Hauses JHWHs" wird fest stehen an der Spitze der Berge und wird erhöht werden über alle Hügel. Damit wird eine eingreifende Veränderung ausgedrückt, denn der Tempelberg in Jerusalem ist realiter niedriger als die umringenden Hügel und Berge. Daraufhin kommen die Völker ins Bild: „Alle Nationen werden zu ihm strömen und viele Völker werden hingehen ..." (v 3 f). Es folgt ein Zitat der Völker, Mittel- und Herzstück der Vision: „Kommt und lasst uns hinaufziehen zum Berg JHWHs, zum Haus des Gottes Jakobs, damit er uns in seinen Wegen unterweise und wir auf seinen Pfaden gehen" (v 3).

Das Zitat betont die Perspektive der Völker. Sie spielen mit ihrem Sprechen und Handeln die Hauptrolle in der Vision. Die Völker kommen in Bewegung, sie gehen auf Pilgerschaft[7] zum „Berg JHWHs" und suchen dort Unterweisung. Das Gelernte wollen sie umsetzen, indem sie ihre Lebensführung danach ausrichten. Verben der Bewegung spielen in diesem Abschnitt eine zentrale Rolle. Sie bezeichnen nicht nur mehrfach den großen Zug zum Berg JHWHs (strömen, hingehen, hinaufziehen), sondern auch das Handeln der Völker (gehen auf seinen Pfaden[8]) und die Selbstaufforderung („kommt", hebräisch ebenfalls mit „gehen" gebildet).

4 In der Forschung wird die Bedeutung dieses Verses kontrovers diskutiert. Ist mit dem ‚Wort' nur die folgende Vision gemeint, oder wird mit diesem Vers ein größerer Teilabschnitt des Jesajabuches eingeleitet? Dies beeinflusst die Bedeutung der Vision nicht weiter. Wichtig ist, dass man in jedem Falle den Zusammenhang der Vision mit dem vorausgehenden Kapitel Jes 1 nicht aus den Augen verliert. Siehe dazu *Willem A. M. Beuken:* Jesaja 1–12 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2003, 88 f.

5 Die Übersetzung folgt – soweit nichts anderes angegeben – der Zürcher Bibel. Ich verwende für den Gottesnamen jedoch das Tetragramm JHWH.

6 Zum Folgenden, siehe zur Stelle neben den genannten Kommentaren von Wildberger (s. Anm. 3) und Beuken (s. Anm. 4) auch die Kommentare *Joseph Blenkinsopp:* Isaiah 1–39 (The Anchor Bible 19), New York u. a. 2000 und *Hugh G. M. Williamson:* A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1–27 (ICC), London u. a. 2006.

7 „Hinaufziehen" *('lh,* v 3) ist im Hebräischen der *terminus technicus* für Wallfahrt.

8 Entsprechend sollen sie „in seinen Wegen" unterwiesen werden.

Nach dem Zitat folgt ein betonter Neueinsatz mit „denn, fürwahr“ (v 3b, *kî*). Es wird nun aus der Außenperspektive noch einmal geschildert, was geschehen wird, wobei die einzelnen Elemente zugleich konkretisiert werden:

Die Völker strömen zum Berg JHWHs – „Vom Zion wird Weisung (*tôr*ʔ*h*) ausgehen und das Wort JHWHs von Jerusalem.“

Die Völker suchen JHWHs Unterweisung (*jrh,* hi.) – „er wird für Recht sorgen zwischen den Nationen und vielen Völkern Recht sprechen“.

Die Völker wollen gehen auf seinen Pfaden – „sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Speere zu Winzermessern“, „keine Nation wird gegen eine andere das Schwert erheben, und das Kriegshandwerk werden sie nicht mehr lernen“.

Der Bewegung zum Berg JHWHs entspricht eine Gegenbewegung, Weisung und Wort „ziehen hinaus“ (*j*ʔ*'*). Dabei wird der Berg zum ersten Mal mit Namen genannt: Zion in Jerusalem. Nun wird auch deutlich, was mit der Unterweisung[9] am Zion konkret gemeint ist: den Völkern werden Wege gewiesen, wie sie Frieden verwirklichen können. JHWH wird für gerechte Rechtsentscheide und die Schlichtung von Konflikten sorgen. Dies ist das Fundament für eine dauerhafte Entwaffnung und eine Art ‚Rüstungskonversion'. Die Ressourcen – Eisen war ein begehrtes und seltenes Metall – werden nicht mehr für Waffen, sondern für Werkzeuge verwendet, die Anbau und Ernte von Lebensmitteln ermöglichen. Die Völker werden ihre Konflikte nicht mehr mit Gewalt austragen, mehr noch, das Kriegshandwerk wird nicht mehr erlernt werden. Auch die „geistigen Ressourcen“ sind frei für andere Dinge.

Die Schilderung von Jes 2,3–4a erinnert auffallend an Dtn 17,8–11. Im Gesetz wird geboten, dass man in schwierigen Streitfällen „hinaufgehen soll“ (v 8) nach Jerusalem und dort Priester und einen Richter um einen Rechtsentscheid[10] (vv 9,11) fragen soll. An ihr „Wort“ (v 10) und ihre „Weisung“ (Tora, v 11), die „gelehrt“ wird (*jrh,* hi., vv 10 f), sollen sie sich halten und demgemäß handeln. Die Völker handeln in der Vision also so, wie die Israeliten gemäß dem Gesetz in Dtn handeln müssten.

Die inhaltliche Bestimmung von Tora als Belehrung, die Rechtsprechung und Schlichtung in Konfliktfällen möglich macht, ist wesentlich für das Verständnis der Vision. Wäre Tora im umfassenden Sinn gemeint, dann würden die Völker am Zion alle zum Religionsgesetz Israels „bekehrt“ werden. Dass dies nicht gemeint ist, wird bestätigt durch den Schlussvers, den

9 Das Verb (*jrh,* hi., v 3) geht auf den gleichen Wortstamm zurück wie „Tora“ in v 4. Tora meint hier nicht den Pentateuch oder die Gesamtheit der mosaischen Gebote, sondern die konkrete (Rechts-)Belehrung. (Siehe auch *Wildberger,* Jesaja (Anm. 3), 84 f.

10 ʔ*f*ʔ wie in Jes 2,4.

die Vision im Michabuch erhält: „Denn alle Völker gehen, ein jedes, im Namen des eigenen Gottes, wir aber, wir gehen im Namen des JHWHs, unseres Gottes, für immer und alle Zeit!“ (Mi 4,5).

Wann wird die Vision Wirklichkeit werden? Vers 2 beginnt mit einer Zeitangabe: „in fernen Tagen“. Dies verweist auf die Zukunft, jedoch nicht in einem eschatologischen oder gar apokalyptischen Sinn.[11] Es wird eine Heilszeit beschrieben, die nicht gegenwärtige Wirklichkeit ist, die jedoch auch kein jenseits der irdischen Wirklichkeit liegender Zustand ist. Dafür spricht am deutlichsten der Realismus der Vision. Die Völker leben nicht in einem Zustand vollkommener Harmonie „in einer anderen Welt“, sondern es gibt offensichtlich weiterhin Konflikte. Entscheidend ist, dass eine gewaltfreie Konfliktlösung gesucht und gefunden wird. Zudem macht die Reaktion auf die Vision in v 5 deutlich, dass bereits in der Gegenwart Konsequenzen aus dem Geschauten gezogen werden können: „Haus Jakob, kommt und lasst uns gehen im Licht JHWHs!“ Die Aufforderung ist eng mit der Vision verbunden und richtet sich direkt an die Hörenden. Die Anrede „Haus Jakob“ korrespondiert mit der Bezeichnung des Tempels „Haus des Gottes Jakobs“ (v 3). Das Stichwort „gehen“ (zwei Mal *hlkh*) fasst wie in der Vision das geforderte Verhalten zusammen. Für die Angeredeten ist es schon jetzt möglich der Weisung Gottes entsprechend zu leben.

Sowohl in der Vision wie auch in der abschließenden Aufforderung wird menschliches Handeln beschrieben und gefordert. Diese menschliche Aktivität ist in der Vision jedoch gekoppelt an die Bereitschaft, Gottes Weisung aufzusuchen und anzuerkennen. Belehrung, Rechtsprechung und Weisung gehen von Gott aus. Die Anwesenheit von JHWHs Tora und seinem Wort auf seinem Berg, in seiner Stadt und in seinem Haus ist die Voraussetzung für das gesamte Geschehen. Dies verweist über die Vision hinaus auf die Verheißung von Jes 1,26–27.[12] Dort wird das Eingreifen Gottes verheißen, der Zion loskaufen wird durch Recht und Jerusalem wiederherstellen wird als „Stadt der Gerechtigkeit“. Während Jes 1 dabei die Einsetzung menschlicher Richter und Räte nennt (ähnlich wie in Dtn 17), vermeidet die Vision es, menschliche „Mittler“ zu nennen, die Gottes Weisung und Rechtsprechung zu den Völkern bringen.

[11] In der Tradition wurde dies häufig eschatologisch verstanden, so schon die Septuagina. Auch die Lutherbibel von 1984 übersetzt „zur letzten Zeit“, ähnlich die Einheitsübersetzung: „am Ende der Tage“. Der hebräische Ausdruck *’a??rît hajj?mim* findet sich sowohl in deutlich eschatologisch-apokalyptischem Kontext, wie zum Beispiel in Dan 2,28 und 10,14, als auch in Texten, die schlicht auf zukünftige Zeit verweisen, zum Beispiel Gen 49,1 und Num 24,14, Hos 3,5, Jer 23,20 und 49,39 und öfter.

[12] Den Zusammenhang von Jes 1,1 – 2,5 betont *Beuken,* Jesaja 1–12 (Anm. 4), 88–90.

Wesentliche Elemente der Vision – der Berg Zion, Jerusalem, Recht und Gerechtigkeit, die dort anwesend sind, die Völker, die zum Zion kommen – verweisen auf einen Vorstellungskomplex, der von größter Bedeutung ist innerhalb biblischer Theologie. Er wird häufig als „Zionstheologie“ bezeichnet und spielt in vielen biblischen Texten, besonders in den Psalmen und im Buch Jesaja, eine große Rolle. Die Vision Jes 2,1–5 setzt diesen theologischen Vorstellungskomplex voraus, interpretiert ihn jedoch in ganz spezifischer Weise. Um ihre Bedeutung besser und schärfer erfassen zu können, werde ich im Folgenden einige Hauptlinien der „Zionstheologie“ skizzieren.[13]

Grundlegend ist die Vorstellung, dass auf dem Zion Gott in besonderer Weise präsent ist.[15] Von dort wirkt Gott in die Welt hinein. Dies wird oft mit dem Bild vom „Thron Gottes“ ausgedrückt. Als „König“ der Welt „thront“ Gott am Zion, die Stützen seines „Thrones“ sind Gerechtigkeit und Recht.[15] Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass Gott als auf den Zion oder Tempel begrenzt gedacht wird. In der Berufungsvision des Jesaja wird vom „Thron Gottes“ gesprochen, wobei „der Saum seines Gewandes“ den Tempel füllt (Jes 6,1). Der Zion wird vorgestellt als eine Art Zentrum, von dem aus die lebenserhaltende Kraft Gottes in die Welt „strömt“. Diese Vorstellung trägt zum Teil mythologische Züge, Gott ist dort vom Anbeginn an, er ordnet und erhält seine Schöpfung durch seine „Gerechtigkeit“.[16]

Dabei ist es wichtig sich vor Augen zu halten, dass der hebräische Begriff für „Gerechtigkeit“ (*ṣædæq/ṣᵊdāqāh*) eine wesentlich umfassendere Bedeutung hat als das moderne deutsche Äquivalent.[17] *Ṣædæq* meint eine universelle Kraft, die von Gott ausgeht. Sie schafft die Struktur und Ordnung, die allen Geschöpfen Lebensraum gibt und ein gutes Leben in Gemeinschaft ermöglicht. Gerechtigkeit in diesem Sinn umfasst Bereiche, die im modernen Denken oft getrennt sind: die Ordnung innerhalb der Natur genauso wie die sozialen, politischen, rechtlichen und ökonomischen Bereiche im menschlichen Zusammenleben.

13 Dies kann hier in der Tat nur eine Skizze sein. Für weitere Information, siehe z. B. *Odil H. Steck:* Jerusalemer Vorstellungen vom Frieden und ihre Abwandlungen in der Prophetie des Alten Israel, in: *Gerhard Liedke* (Hg.): Frieden – Bibel – Kirche (Studien zur Friedensforschung 9), Stuttgart 1972, 75–95. Siehe auch die Auslegung bei *Beuken,* Jesaja 1–12, (Anm. 4), 90–92.

14 Siehe z. B. Ps 46,5f und Ps 48,1–3.

15 Siehe z. B. Ps 45,6 und Ps 89,14.

16 Besonders eindrücklich Ps 89.

17 Die Bedeutung von ʔ*ædæq/*ʔʔ*dʔqʔh* ist komplex, siehe die Übersicht von *B. Johnson,* Art. ʔʔ*daq,* in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 898–924.

Das Recht steht biblisch häufig in Parallele zu Gerechtigkeit. Innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft wird die Gerechtigkeit gefördert durch weise Rechtsentscheide und Gebote, die ein gutes Zusammenleben regeln. Sie dienen unter anderem dazu, gewaltsame Konflikte zu vermeiden und Gewalt so weit wie möglich zu begrenzen. Dabei sind Recht und Gesetz der Gerechtigkeit jedoch untergeordnet, beide stehen im Dienst eines gerechten Zusammenlebens.[18] Der Bezug zur Gemeinschaft ist essentiell: „gerecht" ist, wer so lebt, dass gutes Zusammenleben in der Gemeinschaft gefördert wird.[19] Die Lebensgrundlage für alle – auch und gerade die schwächeren und nicht privilegierten – Mitglieder der Gemeinschaft muss gewährleistet sein. Daher ist ökonomische Gerechtigkeit von wesentlicher Bedeutung.

Neben Gerechtigkeit gehört Friede zu den universellen Kräften Gottes, die am Zion präsent gedacht werden und die von dort in die Welt wirken.[20] Friede – hebräisch *śālôm* – bezeichnet biblisch nicht einen Zustand der bloßen Abwesenheit von Gewalt, sondern einen Zustand umfassenden Wohlseins. Wie bei „Gerechtigkeit" werden natürliche und soziale Faktoren zusammen gesehen. *Śālôm* umfasst die Fruchtbarkeit von Boden und Vieh als Lebensgrundlage, genauso wie die Sicherheit in einer stabilen Welt. Letzteres setzt voraus, dass es keine militärische Bedrohung von außen gibt, aber auch, dass im Inneren die sozialen Verhältnisse auf Gerechtigkeit basieren. Nur so kommt jeder individuelle Mensch in den Genuss von *śālôm*, umfassendem Wohlsein. Friede und Gerechtigkeit sind biblisch eng aufeinander bezogen. Ein Leben in *śālôm* ist möglich als Folge der gerechten Ordnung, die durch Gott aufgerichtet und erhalten wird.

Das biblische Denken über Gerechtigkeit und Friede ist nicht nur umfassender, als wir in modernem Denken gewohnt sind, sondern geht auch aus von einer für uns ungewohnten Perspektive. Friede und Gerechtigkeit sind nicht durch den Menschen „machbar", sondern das Werk Gottes. Es sind die Kräfte, die von Anbeginn der Schöpfung an Leben in Fülle ermöglichen und erhalten. Ausgangspunkt dieser Perspektive ist also eine Welt, die voll Frieden und Gerechtigkeit ist, weil Gott sie so geschaffen hat. Diese Perspektive steht in Spannung zu einem Denken, das ausgeht von

18 Biblische Texte reflektieren auch die Problematik, dass ein Gebot in einer konkreten Situation im Widerspruch stehen kann zur Gerechtigkeit. Dann darf und muss das Gebot übertreten werden.

19 Dies gilt nicht nur für die menschliche Gemeinschaft, sondern auch für die Gemeinschaft mit Gott. Darum wird in biblischen Texten der „Gerechte" oft mit dem „Frommen" in Parallele gesetzt.

20 Siehe z. B. Ps 85,11: „Gnade und Treue finden zusammen, es küssen sich Gerechtigkeit und Friede."

einer Welt, die in Unfriede ist und in der Menschen für die Herstellung von Frieden und Gerechtigkeit sorgen müssen.

Auf menschlicher Seite hat also die Erfahrung des Empfangens Priorität: Gott schenkt Friede und Gerechtigkeit. Mehr als an jedem anderen Platz erfahren Menschen das am Zion. Sie kommen zum Zion, um dort in Opfer und Gebet Gemeinschaft mit Gott zu erleben. Beschuldigte suchen Schutz und Hilfe vor drohendem Unrecht und Unheil. Priester geben Belehrung und Weisung, wie man sich in konkreten Fällen zu verhalten hat. Es finden sich sowohl in der Tora als auch in den Psalmen Zeugnisse einer regelmäßigen Wallfahrt zum Tempel auf dem Zion.

Selbstverständlich werden in biblischen Texten auch die Erfahrungen von Diskrepanz zwischen der Schöpfung voll Friede und Gerechtigkeit und einer Realität voll Chaos, Unheil, Unrecht und Gewalt zum Ausdruck gebracht. Gott wird um seine Hilfe und sein Eingreifen angerufen. Die Vorstellung ist, dass Gott dann seine Gerechtigkeit und Frieden, die in einzelnen Bereichen gestört waren, im „ursprünglichen" Zustand wiederherstellt.

Die grundsätzlich empfangende Haltung des Menschen ist jedoch nicht gleich zu setzen mit Passivität. Ein Gegensatz „aktives Handeln" versus „passives Nichtstun" greift zu kurz, um biblischem Denken gerecht zu werden. Die Verwirklichung von Gottes Gerechtigkeit ist ein dynamischer, niemals abgeschlossener Prozess innerhalb der Schöpfung. Von Menschen wird erwartet, dass sie an diesem Prozess partizipieren. Sie sind weder Ermöglichungsgrund noch „Macher" von Gerechtigkeit und Frieden, sie können und sollen jedoch positiv teilhaben an deren Bewahrung durch eine Lebensführung, die sich in allen Aspekten ausrichtet an der von Gott gegebenen Friedensordnung.[21] Diese gewinnt ja nicht zuletzt Gestalt im konkreten Zusammenleben der Gemeinschaft.[22]

Menschen, die an dem Prozess von Gerechtigkeit nicht partizipieren, können ihn empfindlich stören durch ein Verhalten, das die Gemeinschaft

21 Einen besonderen Platz nimmt innerhalb dieses Prozesses der davidische König ein (siehe z. B. Ps 72). Sein Thron in Jerusalem repräsentiert in gewisser Weise den Thron Gottes. Innerhalb des traditionellen Zionskonzeptes werden durch ihn Segen, Fruchtbarkeit und göttliche Gerechtigkeit allererst in Jerusalem und Juda, aber letztendlich in der Welt vermittelt. Doch auch die Stadt Jerusalem, ihre Bevölkerung und Führungspersönlichkeiten sind von besonderer Bedeutung. Jerusalem ist die Stadt, in der Gott präsent ist. Mehr als irgend ein anderer Ort sollte sie erfüllt sein von Gerechtigkeit und Friede. Die Menschen, die dort leben, genießen den Vorzug einer besonderen Nähe und des Schutzes Gottes. Zugleich sind sie es, in deren Verhalten seine Gerechtigkeit Gestalt gewinnt.

22 Die Propheten sprechen Judäer und Israeliten stets wieder darauf an. Doch auch in den Psalmen wird gerechtes Verhalten als Kennzeichen derjenigen genannt, die Zugang haben zum Haus Gottes, siehe z. B. Ps 15.

zerstört. Gewaltsames, unterdrückendes oder ausbeutendes Verhalten, das nicht dem Recht folgt und Mitmenschen hindert in *śālôm* zu leben, wird zu den Kräften des Chaos gerechnet, das die Schöpfung Gottes bedroht.[23] Es gehört zu den biblischen Grundbekenntnissen, dass Gott dem Chaos wehrt, um die Welt als Lebensraum für seine Geschöpfe zu bewahren. In den Psalmen wird Gott häufig gebeten einzugreifen gegen Not, gegen Unrecht und Gewalt. Das Bekenntnis „Gott ist gerecht" bezeugt, dass Gott der Gemeinschaft treu bleibt und nicht nachlässt, seine Gerechtigkeit und *śālôm* aufrecht zu erhalten. Er setzt sich ein für das Lebensfundament seines Volkes, schenkt neues Heil,[24] und verhilft unschuldig Angeklagten oder den Übervorteilten zu ihrem Recht.

In der Konsequenz dieser theologischen Vorstellungen liegt auch die Erwartung, dass Gott eingreift gegen ein die Gemeinschaft zerstörendes Verhalten von Menschen. Gott wird dann zum Beispiel aufgerufen, die „Übeltäter" zu bestrafen oder Jerusalem als Sitz seiner Gerechtigkeit zu verteidigen gegen „anstürmende" feindliche Völker.[25]

Wenn die Sprache auf die „Völker als Feinde" kommt, wird deutlich, dass der Zionstheologie eine Spannung inhärent ist. Auf der einen Seite eröffnet sie eine universale Perspektive, die die ganze Schöpfung umfasst und die innerhalb der biblischen Theologie von großer Bedeutung ist. Sie bahnt den Weg in Richtung des Glaubens an einen Gott, der für alle Lebewesen sorgt. Auf der anderen Seite zeigen viele Texte eine auf Jerusalem und das Volk von Juda zentrierte Perspektive. Gerechtigkeit und Friede werden zuerst bezogen auf die eigene Gemeinschaft in ihren Grenzen. Die Erfahrung von anderen, die das eigene Wohlsein bedrohen, wird interpretiert als „Feinde", die vernichtet oder zumindest zurückgeschlagen werden sollen. Sobald „andere" der „Chaosseite" zugerechnet werden, wird die Gefahr deutlich, die sich im Denken der Zionstheologie verbirgt. Die anderen sollen bekämpft werden, statt dass nach ihrem Lebensraum innerhalb Gottes allumfassender Gerechtigkeit gefragt wird. Die Friedensvision in Jes 2,2–5 denkt an dieser Stelle weiter und nimmt eine wesentliche Neuinterpretation der Zionstheologie vor.

23 Auch die Chaoskräfte umfassen biblisch mehr als menschliches Handeln: mythologische Mächte, wie Rahab (Ps 89,10), Wasser, das droht festes Land zu fluten (das Meer, aber auch die Wasser, die Himmelsgewölbe und Erdscheibe umgeben), die Dunkelheit und die Wildnis mit ihren wilden Tieren, bis zu Krieg, Gewalt und sozialer Ungerechtigkeit.

24 Seine *ṣ*ᵊ*dāqôt* – eigentlich „(Taten der) Gerechtigkeit" – können teilweise übersetzt werden als „Heilstaten".

25 Daraus erklärt sich die Spannung, die wir in vielen Psalmen wahrnehmen: Gottes Anwesenheit und Gerechtigkeit wird als Ort der Zuflucht und des Schutzes mit wunderschönen Bildern beschrieben. Direkt daneben jedoch kann die Bitte um Vernichtung der Feinde und Übeltäter in grausamer Bildsprache geäußert werden.

3. Zur Bedeutung der Friedensvision Jes 2,1–5

Das Fundament der Vision sind Elemente der Zionstheologie. Gott ist anwesend am Zion, durch sein Eingreifen (Jes 1,26 f) ist Gerechtigkeit und Recht anwesend in Jerusalem. Darum wird der Berg des Hauses JHWHs, ein kleiner Hügel, „höher" sein als alle Berge und Hügel. Und darum kann von dort Weisung (*tôrāh*) und sein Wort hinausgehen in die Welt. Das Verhalten der Völker entspricht dem von Menschen zu erwartenden Handeln: sie kommen zum Zion, suchen Unterweisung, empfangen Rechtsprechung und handeln dementsprechend. Auf diese Weise partizipieren sie an der Gerechtigkeit Gottes und haben teil daran, dass sie in der Welt Gestalt gewinnt im Zusammenleben der Völker.

Es wird konkret benannt, welche Schritte für die Völker von Bedeutung sind:[26] die Zerstörung von Waffen, keine gewaltsame Konfliktaustragung mehr und das Ende der intellektuellen Kriegsvorbereitung. Alle Ressourcen werden eingesetzt, um an einer guten Lebensgrundlage für Menschen zu arbeiten. „Pflugscharen" und „Winzermesser" stehen als Symbole für Anbau und Ernte, Brot und Wein. Ökonomische Gerechtigkeit ist essentieller Aspekt dieses Prozesses. Damit wird die Voraussetzung für umfassenden Frieden im biblischen Sinn geschaffen. In der Michaversion dieser Vision wird der Friede beschrieben durch eine Verheißung, die an dieser Stelle im Text eingefügt ist: „ein jeder wird unter seinem Weinstock sitzen und unter seinem Feigenbaum, und da wird keiner sein, der sie aufschreckt" (Mi 4,4). Dies war damals – und ist heute – nur möglich, wenn Steuern tragbar sind, hohe Verschuldung vermieden wird, jeder Land, bzw. eine äquivalente Lebensgrundlage besitzt und die Bedrohung durch Gewalt ausgebannt ist.

Dennoch fällt ein grundsätzlicher Unterschied auf mit der oben beschriebenen Zionstheologie. Die Vision beschreibt eine Verheißung für die Zukunft „in fernen Tagen", während in der Zionstheologie ausgegangen wird von dem, „was immer schon war", und stets weiter verwirklicht wird. Der Grund liegt in einer tiefgehenden Diskrepanzerfahrung, wie sie in Jes 1 zur Sprache gebracht wird. In Jerusalem als dem Ort, an dem Gott in besonderer Weise präsent erfahren wird, sollten auch Gerechtigkeit und Friede anwesend sein, beides ist jedoch nicht der Fall. Die Vorwürfe sind sehr schwer, sie richten sich in erster Linie an Führungspersönlichkeiten,

[26] Das berühmte Zitat „Schwerter zu Pflugscharen" beschreibt also einen Schritt innerhalb des umfassenden Prozesses der Realisierung von Gerechtigkeit, an dem Menschen partizipieren können.

Fürsten (1,21) und Herren (1,10), jedoch auch an das Volk (1,10). Recht und Gerechtigkeit werden dermaßen mit Füßen getreten, dass sie aus der Stadt verschwinden, „Mörder" wohnen stattdessen darin. Es herrscht Korruption, die Belange derjenigen, die ihr Recht nicht selbst vertreten können, arm oder unterdrückt sind, werden nicht berücksichtigt (1,15. 17.21.23). Gewalt statt Gerechtigkeit macht sich breit.

Jes 1 stellt innerhalb der Zionstheologie den Aspekt von Gerechtigkeit und menschlicher Partizipation zentral und radikalisiert die Kritik an den Menschen, die ihr Handeln nicht in den Dienst der Gerechtigkeit stellen. Es geht nicht mehr um einzelne Misstaten und ihre Folgen, sondern die Zerstörung der Gerechtigkeit wird so grundsätzlich erfahren, dass die wichtigste Kraft Gottes am Zion nicht mehr erfahrbar ist. Daher ist Gott selbst in seinem Heiligtum nicht mehr zugänglich, auch nicht durch Opfer und Gebete (1,11–15). Die Bewohner wiegen sich in einer Scheinsicherheit. Es gibt keinen „Heilsautomatismus", keinen automatischen Schutz Jerusalems, der unabhängig von gelebter Gerechtigkeit wäre.

Die Zionstheologie wird neu interpretiert: was „Urbild" war, die „Stadt Gottes voll Gerechtigkeit" „im Anfang" (1,21.26), durch Gott selbst aufgerichtet und geschützt, kann durch menschliches Handeln ernsthaft gefährdet werden, so dass die Erfahrung nicht mehr zugänglich ist. Gottes Gerechtigkeit selbst kann jedoch nicht zunichte gemacht werden, eben weil es *Gottes* Gerechtigkeit ist. Aus dem „Urbild" wird nun zugleich eine Verheißung für die Zukunft. Er wird seine Gerechtigkeit in Jerusalem wiederherstellen.

Die Friedensvision Jes 2,2–4 ist Teil dieser Verheißung. Wie oben beschrieben, partizipieren die Völker in idealer Weise an dem Prozess der Gestaltwerdung von Gerechtigkeit, eigentlich ganz im Sinne der Zionstheologie. Das auffallende ist jedoch, dass es eben *die Völker* sind, deren Handeln beschrieben wird, und nicht die Bewohner Jerusalems und Judas. Der Universalismus, der der Zionstheologie inhärent ist, wird hier aufgenommen und entscheidend uminterpretiert. Die Perspektive ist radikal verändert: die Völker kommen nicht als „Feinde" in den Blick, sondern als Par-

[27] Die Besonderheit des theologischen Konzeptes in Jesaja 2,2–4 (und Micha 4) zeigt sich im Vergleich zu den letzten Kapiteln des Jesajabuches. Auch dort werden die Völker in positiver Weise mit Zion-Jerusalem in Verbindung gebracht, jedoch in einer ganz anderen Funktion. Sie sollen ihre Reichtümer nach Jerusalem bringen und deren Bevölkerung dienen: „Fremde werden deine Mauern bauen und Könige werden dir zu Diensten sein. (...) Und allzeit werden deine Tore offenstehen (...) damit man die Reichtümer der Nationen hineinbringt zu dir ..." (Jes 60,10.11). Wie anders die Vision in Jes 2! Dort ist von Reichtümern keinerlei Rede, die Völker empfangen Recht und Unterweisung, ihre Pilgerschaft dient *ihrem* Wohlergehen.

tizipanten an dem Prozess von Gottes Gerechtigkeit.[27] Sie sind auf Pilgerschaft zum Zion. Da Gottes Gerechtigkeit der ganzen Welt gilt, kann und muss sie auch Gestalt gewinnen im Zusammenleben der Völker. Gerade so – durch Recht und Leben in Gerechtigkeit, nicht durch Kampfhandlungen – wird das „Chaos" in der Welt gewehrt.

Die Hörenden (oder Lesenden) und der Sprecher der Vision stehen in ihrer jeweiligen Gegenwart in der Spannung zwischen Gottes Gerechtigkeit als „Urbild" und Grund der Schöpfung einerseits und andererseits der Verheißung ihrer weltweiten Verwirklichung. Innerhalb dieser Spannung partizipieren sie an dem Prozess, in dem seine Gerechtigkeit Gestalt gewinnt. Sie sollen in Bewegung kommen und schon jetzt in der Anwesenheit JHWHs gemäß seiner Weisung leben (Jes 2,5). Sie werden als „Haus Jakob" angesprochen. Die Bezeichnung verweist zum einen auf die Verbindung zu Gesamtisrael, Jakob wird ja als Stammvater der 12 Stämme gesehen. Zum anderen verweist der Name auch auf die Genesiserzählungen über Jakob. Er ist der Gesegnete, der jedoch selbst „krumme" Wege mit Betrug und Konflikten geht. Auch dies ist im Kontext von Jes 1 zu lesen. Das Volk und besonders seine Führungskräfte waren gründlich in die Irre gegangen und hatten die Gerechtigkeit in Jerusalem zerstört. Dennoch wird ihnen zugetraut, wieder teilzuhaben am Prozess der Gerechtigkeit und als Gemeinschaft „zu gehen im Lichte JHWHs". Jedoch bleibt auffallend, dass weder Führungskräfte noch Bewohner Jerusalems eine aktive Rolle innerhalb der Vision spielen. Nur einmal wird der Bezug Gottes zu seinem Volk erwähnt, wenn vom „Haus des Gottes Jakobs" die Rede ist (2,3). Es wird betont, dass Recht und Weisung von Gott selbst ausgehen. Kein Mensch wird in eine privilegierte (Mittler-)Position gegenüber den Völkern gesetzt. Die oben beschriebene Partizipation aller Völker am Prozess der Gerechtigkeit JHWhs wird so unterstrichen.

Schluss

Die Friedensvision Jes 2,1–5 ist ein Beispiel dafür, wie biblisch-theologische Traditionen lebendig bleiben, wenn sie in der jeweiligen Gegenwart weitergedacht werden. Der Vorstellungskomplex der Zionstheologie lässt sich nicht ohne weiteres in heutiges theologisches Denken übernehmen. Dennoch können Aspekte der Vision und ihres Hintergrundes uns inspirieren auf unserem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens".

Die Vision einer umfassend gelebten Gerechtigkeit, die zu Frieden für die Völker führt, beschreibt auch in unserer Gegenwart eine Verheißung für die Zukunft. Wenn wir der biblischen Perspektive folgen, dann beruht

diese Verheißung auf einem Fundament: Gott erhält durch seine Gerechtigkeit seit Anbeginn die Schöpfung als Lebensraum. Die Vision beschreibt daher keine irreale Hoffnung. Ihre Erfüllung wird die letztendliche Verwirklichung von Gottes Gabe sein. Auch unsere Schritte der Gerechtigkeit und des Friedens in der Gegenwart sind nicht nur die Vorwegnahme eines „noch nicht" erreichten Ziels, mit all der Anspannung und Enttäuschung, die damit einhergehen. Es sind Schritte, die getragen werden und ihre Ausrichtung bekommen durch Gottes seit Anbeginn geschenkte Gerechtigkeit.

Die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden ist kein Zustand, den wir „herstellen", sondern ein Prozess, an dem wir partizipieren können und sollen. Das Visionsbild kann uns inspirieren, über unsere Rolle in diesem Prozess nachzudenken. Versuchen wir an der Seite des Hauses Jakob selbst so gut wie möglich entsprechend der Gerechtigkeit Gottes zu leben? Oder sind wir an der Seite der Völker auf einem Pilgerweg, um in einem Konflikt die alten Muster hinter uns zu lassen und aufzubrechen? Um zusammen mit anderen den Ort zu suchen, an dem Lösungen sichtbar werden? Sind wir bereit, das eigene Verhalten zu ändern, Waffen abzulegen und allen Beteiligten Lebensraum zu gönnen? Oder befinden wir uns auf dem Zion, hören zu, vertiefen uns in die Suche nach Gerechtigkeit in einem Konflikt, vermitteln, unterweisen, helfen Wege zur Versöhnung zu finden?

Unserem modernen Denken erscheint es fremd, dass Gott selbst als derjenige gezeichnet wird, der Recht spricht und Konflikte schlichtet. Auf irgendeine Weise sind doch stets Menschen an einer Konfliktlösung beteiligt. Trotzdem kann die Vision uns erinnern, dass niemand an dem Prozess der Gerechtigkeit partizipieren kann, der denkt „die" Gerechtigkeit „in Besitz" zu haben und diese anderen aufzwingen will. Alle sind aufgefordert, zuerst zu hören und zu suchen nach der Gerechtigkeit Gottes, die Lebensraum und Wohlsein für alle Beteiligten zum Ziel hat. Wo ist für uns ein Ort, ein Moment, an dem wir die Präsenz von Gottes Leben stiftender Gerechtigkeit und Frieden erfahren können? Wir können nicht einfach die alte Vorstellung vom „Berg Gottes" übernehmen. Die Frage nach der Erfahrung wird in verschiedenen Kontexten und Konfessionen verschieden beantwortet werden. Die Vision in Jesaja erinnert uns daran, wie wichtig es ist, sich dieser Frage bewusst zu sein, wenn wir den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens antreten.

Ökumenische Spiritualität des Friedens in Kontexten der Gewalt



Alix Lozano[1]

Wir stellten uns vor.
Ich sagte, dass ich eine Professur an der Anden-Universität in Bogotá hätte.
Zur Erläuterung setzte ich hinzu, dass ich Kolumbianer sei.
Sie fragte nachdenklich: „Was ist das, Kolumbianer sein?"
„Ich weiß nicht", sagte ich.
„Es ist ein Glaubensakt."
(Jorge Luis Borges)[2]

Einleitung

Kolumbien ist ein Land mit einer großen religiösen Vielfalt. Das ist auf unterschiedliche gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische und religiöse Faktoren zurückzuführen. In den Medien ist von ca. fünf Millionen Menschen die Rede, die nun neu in verschiedenen Kirchen und mit Hilfe verschiedener religiöser Ausdrucksformen eine Beziehung zu Gott suchen. Die Armut, die unterschiedlichen Formen der Gewalt, der bewaffnete Konflikt, die Vertreibungen, die Krise der Familie, die Arbeitslosigkeit und die allgemeine Gefährdung des Lebens sind Ursachen für eine erneute Hinwendung zur Erfahrung des Heiligen und zu verschiedenen Formen, die eigene Spiritualität inmitten der Krise zu leben.[3]

1 Alix Lozano ist mennonitische Pastorin und Theologin in Kolumbien.
2 *Jorge Luis Borges,* „Ulrike", in: *ders.*, Gesammelte Werke, Erzählungen 3, 1982, 19.
3 *Ana Mercedes Pereira S.:* Fronteras, Mujeres desplazadas y Espiritualidades para la paz. En, Religión y Fronteras, Revista Javeriana N0. 754, Bogotá, mayo 2009, 28.

ÖR 64 (1/2015), S. 54–65

Kolumbien erlebt, was man in der wissenschaftlichen Literatur einen „Langzeitkonflikt“ nennt.[4] Seit den 1940er Jahren bis in die Gegenwart war und ist das Leben von vier Generationen unterschiedlichen Formen der Gewalt ausgesetzt: Zusammenstöße von bewaffneten Gruppen, gewaltsame Vertreibung, eine allgemeine Verletzung der Menschenrechte, des Rechtes auf Leben, Verlust von Grund und Boden, Auflösung der Familien, Zerstörung der sozialen Strukturen als Folgen des nicht enden wollenden Konflikts zwischen bewaffneten Gruppen und der kolumbianischen Staatsmacht.

Aber es gibt auch eine strukturelle Konfliktlage, tief verwurzelte Konflikte, die zurückzuführen sind auf (1.) die soziale Ungleichheit, d. h. auf die Art und Weise, wie in Kolumbien der Reichtum verteilt ist. Grundbesitz und der Zugang zu staatlichen Mitteln zur Schaffung von Arbeitsplätzen oder für öffentliche Dienstleistungen in den Bereichen Wohnung, Gesundheit, Bildung und Erholung sind seit jeher gesellschaftlich ungleich verteilt. Aufgrund dieser ausschließenden Praktiken ist in dieser Gesellschaft eine große Kluft zwischen Reichen und Armen entstanden. (2.) Die Abwesenheit des Staates in manchen Regionen steht in engem Zusammenhang mit der Geschichte der Konflikte in eben diesen Regionen. So ist beispielsweise Chocó eine der reichsten Regionen in biologischer Vielfalt und des Vorkommens von Gold, Uran und Wasser, aber im Blick auf die Einkommen der Menschen zugleich auch die ärmste Region Kolumbiens, weil sich dort die bewaffneten Gruppen die Herrschaft gegenseitig streitig machen.

Im Zusammenhang mit dieser komplexen und schwer zu überschauenden Lage stellen sich Fragen wie: Welche Rolle spielen Spiritualitäten bei der Schaffung einer Dynamik des Friedens und der Lösung dieser Konflikte? Wie tragen die Kirchen und andere Organisationen zur Entwicklung von Friedensprozessen bei oder, im Gegenteil, zu noch mehr Gewalt? Welche Spiritualität oder Spiritualitäten sind dem Frieden in gewalttätigen Gesellschaften wie der kolumbianischen förderlich?

Als Versuch einer zumindest teilweisen Antwort auf diese Fragen wollen wir zunächst das Verständnis der Spiritualität im Allgemeinen erörtern und uns anschließend den kolumbianischen Erfahrungen beim Einsatz und dem Aufbau von Spiritualitäten für den Frieden zuwenden.

[4] Vgl. *Juan Pablo Lederach:* La imaginación moral: El arte y el alma de construir la paz, Ediciones Norma, Bogotá 2009.

1. Das Verständnis von Spiritualität(en)

Spiritualitäten sind, zunächst einmal einfach gesagt, Lebensweisen, Lebensstile, die angenommen werden in Entsprechung zu der Geisteshaltung eines Menschen. Spiritualität besteht nach Tony Brun nicht darin, „in einer bestimmten Schulrichtung von Spiritualität *äußerlich* Fortschritte zu machen, sondern eher darin, *innerlich* dem eigenen, wesentlichen Selbst zu begegnen, in jenem heiligen Land unseres eigenen Herzens. ... Spirituelles Leben besteht also nicht darin voranzukommen, um etwas zu tun oder zu erreichen, sondern in der Liebe zu wachsen in der Begegnung mit dem anderen“.[5] – Spiritualität ist relational.

Leonardo Boff charakterisiert Spiritualität auf andere Weise: „Spiritualität bedeutet, in Übereinstimmung mit dem Geist zu leben, mit einem Sinn für die Dynamik des Lebens. Es handelt sich um eine Existenz, die das Leben bejaht, die es verteidigt und fördert. Ein Leben in seiner Ganzheitlichkeit, in Beziehung zu den anderen, zur Gesellschaft und zur Natur, und in seiner Innerlichkeit, mit diesem tiefen Selbst, das durch Kontemplation, Reflexion und Verinnerlichung erreicht wird.“[6]

Maritze Trigos erläutert: „Spiritualitität heißt, den Glauben in der Vielfalt der Kirchen zu leben, an Jesus Christus zu glauben, mit einer klaren Option für die Opfer und die Armen im Aufbau eines wahren, umfassenden und gerechten Friedens; zu versuchen in einer Gemeinschaft der Liebe zu leben, erfüllt mit dem Licht und der Kraft des Geistes, der uns aussendet; die Gute Nachricht zu verkünden und zu verkörpern unter den Ausgegrenzten, den Armen und den Opfern. ‚Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben‘ (Joh 10,10).“[7]

2. Der Einfluss des Neoliberalismus auf Spiritualitäten

Die 1990er Jahre waren eine Zeit neuer Entwicklungen in der Geschichte Kolumbiens. Die neoliberale Politik und die Globalisierung setzten sich durch und die Zahl der Armen wuchs überall in der Welt. Zugleich bereicherten sich die Mittelklassen und die Reichen noch mehr aufgrund des ungehinderten Kapitalflusses. Im Kontext dieser Krise, die nicht nur

5 *Tony Brun Bessonart:* Ir más allá, Guatemala City 2003, 4.
6 *Leonardo Boff:* Ecología, mundialización, espiritualidad, San Pablo, Brasil, 1993, 165.
7 *Maritze Trigos:* Espiritualidad Ecuménica. Unveröffentlichter Aufsatz für ein Seminar der *Mujeres Ecuménicas Constructoras de Paz,* Bogotá 2014, 2.

Auswirkungen auf die Wirtschaft, sondern auch auf den familiären und zwischenmenschlichen Bereich hatte (Trennungen, alleinstehende Mütter, Mütter als Versorgerinnen der Familie, familiäre Gewalt, Gewalt gegen Frauen), die Arbeitswelt (Arbeitslosigkeit), die Politik (Korruption, Paramilitarismus, Drogenhandel, bewaffnete Konflikte), erlebten weite Teile der Gesellschaft eine Sinnkrise, eine Krise der Lebensperspektiven. Dies führte zu einer neuen Suche nach Beziehungen mit dem Heiligen, mit Kirchen, nach Glaubenserfahrungen, der New Age-Bewegung und anderen dem Transzendenten zugewandten Weltanschauungen.

So erweiterte sich die Bandbreite des Religiösen im Lande. Die pentekostalen und die neopentekostalen Kirchen wuchsen, und auf der katholischen Seite stürzte die Befreiungstheologie in eine Krise, während sich die charismatische Erneuerung einen festen Platz in der Gesellschaft eroberte.[8] Das alles lässt darauf schließen, dass Religionen keine statischen Gebilde sind, dass sie sich verändern, in dem Maße wie Menschen bzw. soziale Gruppen von politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ökologischen Veränderungen betroffen sind.

3. Spiritualitäten als Brücken zum Frieden

Vor diesem Hintergrund entstehen in der kolumbianischen Gesellschaft auch einige Perspektiven, die mit dazu beitragen, das Handeln und das Engagement der Kirchen sichtbar werden zu lassen: in ihrem Bemühen um eine Konvivenz, die Frieden in gegenseitigem Respekt und „Spiritualitäten des Friedens" ermöglichen könnten.

Diese Perspektiven haben erkannt, wie Gott sich in den Opfern zeigt, wie Gott in der Sprache der Ausgeschlossenen spricht, wie er sich in ihren Kämpfen für ein würdevolles Leben verkörpert. Sie haben erkannt, dass dies die Art und Weise ist, wie Gott handelt, uns anredet und uns zum Engagement ruft und verpflichtet. Dieser perspektivische „Ausgangspunkt" ist der ethische und theologische Ort, von wo aus sich erkennen lässt, was der Glaube in seiner Tiefe bedeutet und erfordert, wie er in einer engagierten Spiritualität zum Ausdruck kommt.

Im Folgenden soll anhand dreier Beispiele gezeigt werden, wie organisatorische Zusammenschlüsse und bäuerliche Gemeinschaften diese befreienden Spiritualitäten verstehen und in ihre Arbeit integriert haben, wie

[8] Vgl. *Ana Mercedes Pereira S.:* Espiritualidades, Desarrollo y Paz. Ed. REMPAZ-CMC, Chinauta 2006.

dies ihrem Handeln und ihrem Engagement für den Frieden eine neue Bedeutung gegeben hat: die *Grupo Ecuménico de Mujeres Constructoras de Paz* (die ökumenische Gruppe der Friedensstifterinnen), die Katholischen *Comunidades de Paz campesinas* (bäuerliche Friedensgemeinschaften) und die evangelikal-pfingstlerische *Comunidad El Garzal y Nueva Esperanza* (Gemeinschaft der Dörfer El Garzal und La Nueva Esperanza).

3.1. Ökumenische Spiritualität: Die Ökumenische Gruppe der Friedensstifterinnen

Im Jahr 2008 kamen christliche Frauen verschiedener Konfessionen in der Erkenntnis zusammen, dass es in Kolumbien, wie in anderen Teilen der Welt, in der Mehrzahl Christen sind, die in Kriegen und internen Konflikten gekämpft haben. Auch im Falle des bewaffneten Konfliktes in Kolumbien kann man nicht ignorieren, dass Religion ein zusätzlicher Faktor in dem vielfältigen Ursachengeflecht des immer wieder aufflackernden Krieges ist.

Als christliche Frauen wollen sie nach Dialogräumen suchen, in denen Versöhnung möglich ist und auf diese Weise einen Beitrag zum Friedensprozess in diesem Land leisten. In der Mehrzahl sind diese Frauen evangelikal und mennonitisch mit ursprünglich katholischen Wurzeln. Sie haben sich auf einen Weg begeben, einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens in der Wiederbegegnung mit dem Katholizismus, ohne dass dies einen Bruch mit ihrer gegenwärtigen evangelikalen, protestantischen oder mennonitischen Identität bedeuten würde. Es ist klar, dass sich zunächst Vertrauen und gegenseitige Offenheit entwickeln musste, um Diskussionen, gegenseitiges Verständnis, gemeinsames politisches Handeln und Teamarbeit zu erleichtern.

Mit Hilfe der Methode des „Begleiteten Dialogs“[9] (Diálogo Facilitado) erarbeiteten sie einen Entwicklungsplan zur Friedensstiftung: Transformation von Konflikten, politische Einflussnahme (Anwaltschaft) und Versöhnung. Aber dazu bedurfte es eines gemeinsamen Vorgehens mit einer gemeinsamen ökumenischen Spiritualität, die durch folgende Merkmale charakterisiert ist:

[9] Ein Verfahren, um mit Hilfe von Gesprächstechniken einer Gruppe von Personen zu ermöglichen, gegenseitiges Vertrauen und Verständnis zu schaffen, über alle Unterschiede hinweg, und dadurch positive Ergebnisse zu erzielen. Dialogo Democrático, un Manual para practicantes, www.oas.org/es/sap/dsdme/pubs/DIAL_%20DEMO_s.pdf, 9. (aufgerufen am 01.12.2014).

a. Die Schaffung neuer Beziehungen in Vielfalt: Die Einheit in der Vielfalt impliziert ein Streben und eine bewusste Anstrengung zur Einbeziehung der Vielfalt auf allen Ebenen, sowohl im Blick auf die Menschen wie auf die Natur.
b. Die Erneuerung von Einstellungen und Denkgewohnheiten: eine permanente Neuausrichtung, die es ermöglicht, das Bewusstsein für ein neues Verständnis, neue ethische Vorstellungen und neue umfassende Schritte zu öffnen.
c. Die Förderung der Solidarität mit anderen: ohne Trennung durch Rasse, Sprache, Geschlecht, Religion.
d. Durch die Entwicklung einer den konkreten Situationen angepassten Pädagogik: die sich inspirieren lässt von der Pädagogik Jesu gegenüber den Ausgeschlossenen, den gesellschaftlich Unsichtbaren, den Marginalisierten, den am Rande der Gesellschaft Lebenden.
e. Ein Zeichen der Versöhnung sein: Versöhnung steht im Zentrum des christlichen Glaubens und bedeutet ein Sich-Einlassen auf die Entwicklungen in Kolumbien, die bereits zu Verhandlungen über den internen bewaffneten Konflikt mit aufständischen Gruppen geführt haben. Die Absicht, Versöhnung „während der Gewalt" voranzutreiben und nicht „nach ihr", zeugt von einer veränderten Herangehensweise. Es gilt, die Gewalt als einen weiteren, zusätzlich existierenden Umstand bei der Entschärfung der Faktoren zu akzeptieren, die ursächlich für die Entstehung eben dieser Gewalt verantwortlich sind. Es geht also um eine Versöhnung, die es erlaubt Bedingungen zu schaffen, in denen die Subjekte (Opfer, Aggressoren, der Staat und die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit) Fortschritte machen können in der Überwindung der Gewalt wie auch beim Wiederaufbau des Zerstörten.

Diese Spiritualität lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Sie ist ein Raum der Artikulation und Koordination zur Beobachtung und Analyse, der Wachsamkeit und der Anzeige von Situationen und Taten, die die Würde des Lebens negieren, mit dem Ziel der Wahrung aller Menschenrechte. Sie ist Engagement angesichts diskriminierender Armut und Ungerechtigkeit, um eine positive öffentliche Meinung für die Bekämpfung der Ursachen zu erzeugen."[10] Mit anderen Worten: öffentlich Einfluss zu nehmen für einen sozialen Wandel.

Die *Grupo Ecuménico Mujeres Constructoras de Paz* hat das Ziel, eine ökumenische Spiritualität aufzubauen, und setzt sich deshalb intensiv

10 *Trigos:* Espiritualidad Ecuménica, 2.

für neue Beziehungen in der Vielfalt ein, für die Erneuerung von Haltungen und Denkweisen, für die Solidarität mit anderen Menschen, für eine umfassende inklusive Pädagogik bis in die Randbereiche hinein, um zu einer Versöhnung zwischen allen Menschen beizutragen. Es gab viele Hindernisse, aber der Kampf geht weiter, denn es bleibt noch viel zu tun; man darf niemals vergessen, dass Gott ein Gott aller ist und seine Verheißungen des Friedens allen Menschen dieser Erde gelten.

3.2. Eine Spiritualität der Opfer: Bäuerliche Friedensgemeinschaften

Es handelt sich hier um bäuerliche Gemeinschaften in den Regionen Urabá Antioqueño und Chocoano in Kolumbien, wo ein hohes Maß an Gewalt herrscht. Sie entstanden 1997 als Initiativen des zivilen Widerstandes angesichts der Verschärfung und Vertiefung des bewaffneten Konfliktes in diesen Regionen. Diese Gemeinschaften wurden von der vertriebenen Bevölkerung geschaffen, einer Bevölkerung, die beschloss, friedlichen Widerstand zu leisten, indem sie von den Konfliktparteien Respekt einforderte: im Hinblick auf ihren zivilen Status, auf ihr Recht auf Neutralität und Frieden.

Die Friedensgemeinschaften sind authentische Friedensinitiativen inmitten der Realität des Krieges: eine Erfahrung beispielhaften zivilen Widerstandes; eine im Entstehen begriffene Bewegung; ein Lebensprojekt getragen von Friedenswerten; eine Möglichkeit zur Wiederherstellung des sozialen Gefüges mit Hilfe einer gemeinschaftlichen Organisation, die sich auf Solidarität, das Allgemeinwohl und das Recht auf Teilhabe und Vielfalt stützt; eine Alternative zum Schutz der Zivilbevölkerung; eine Antwort auf die gewaltsame Vertreibung und ein Mittel zur Verteidigung der Menschenrechte und der Verwirklichung des humanitären Völkerrechts.

Mit ihrer Option für die Menschenrechte und das Recht der Völker, die die Option Gottes für die Opfer der politischen und ökonomischen Gewalt ist, verkörpern die Mitglieder dieser bäuerlichen Friedensgemeinschaften die Kraft des Glaubens und vertreten mit Überzeugung ihr Lebensprojekt. Die Merkmale ihrer Spiritualität sind:

a. Die Erfahrung eines Gottes mit dem Antlitz eines Mannes und einer Frau, der sich in Situationen des Schmerzes und des Leidens, des Kampfes und der Befreiung zeigt.
b. Die Kontemplation, die vom Erleben der Realität ausgeht und sie mit einer tiefen persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrung Gottes verbindet und so zu konkreten Handlungen treibt, wodurch das Beten sich verändert, das Feiern seine Symbolik und Lebendigkeit wiedererlangt, seine Kultur, sein schöpferisches Potential und seinen

Traum. In einer dieser Gemeinschaften zeigt sich die Erfahrung des menschgewordenen Gottes im Gedenken an ihre Märtyrer und in der Symbolik ihrer Feiern.

c. Eine Liebe mit politischer Dimension, ohne Grenzen, die von der Freiheit des Geistes bewegt wird, die keine Barrieren kennt, die sich vom Geist führen lässt, der „weht, wo er will", eine Liebe, die erfinderisch ist und eine solidarische Begleiterin (Lk 10, 33–35). Sie ist das Zeugnis der Begleiter dieser Erfahrungen von Vertriebenen, wodurch diese als solidarische Wächter zu Brüdern und Schwestern werden.

d. Eine radikale Nachfolge Jesu, die die Gläubigen zu Propheten werden lässt, die Hoffnung und Leben verkündet und die Ungerechtigkeiten und Lügen anklagt. In weltlicher Sicht konkretisiert sich diese Nachfolge in der Weiterführung der Träume und Optionen, der Organisationen und Projekte ihrer zu Märtyrer gewordenen Führer, an denen man sich orientiert und derer man gedenkt (Jer 1, 17?19). Jede Verletzung der Menschenrechte wird von der Gemeinschaft zur Sprache gebracht und öffentlich angeklagt, auch wenn sie nicht gehört werden sollte.

e. Eine Spiritualität, die die Opfer zu Subjekten der Geschichte macht, die sich in Organisationen zusammenschließen. Sie befassen sich mit ihrer eigenen Geschichte, um der Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen, und sie fordern Entschädigung zur Wiederherstellung und Gestaltung eines Lebens in Würde. Das „Erlassjahr" (Schabbatjahr) ist eine dieser Möglichkeiten, um Gerechtigkeit einzufordern (Lev 25, vgl. Lk 4, 18?19).

f. Eine Spiritualität, die durch Hoffnung und Freude gekennzeichnet ist (Lk 1, 46?52).

g. Eine Spiritualität der Anklage, weil sie aufmerksam und solidarisch auf die Opfer hört. Und zugleich auch eine Spiritualität der Wahrheit, auf der die Anklage beruht und die die ethisch-politischen Maßstäbe liefert, die Taten der Täter aufzudecken, auch die Mechanismen, die zu ihrer Straffreiheit führen, wie auch eine Wahrheit über das Leiden im Leben der Opfer (Joh 14,6).

3.3. Eine Spiritualität des Friedens und der Gewaltfreiheit: Die Gemeinschaft von El Garzal und Nueva Esperanza

Eine bäuerliche Gemeinschaft in der Region Magdalena Medio im Süden des Departements Bolivár, Kolumbien. Sie wird von *Christian Peacemaker Teams* (CPT) betreut.[11] In der bäuerlichen Gemeinschaft gibt es

eine evangelikale Pfingstkirche. Der Pastor dieser Kirche ist zugleich der Vorsitzende der *Junta de Acción Comunal campesina* (kommunale bäuerliche Aktionsgemeinschaft).

Die Gemeinschaft besteht aus 234 Familien. Sie leben in einem Gebiet, das gegenwärtig von paramilitärischen Gruppen kontrolliert wird.[12] In der Vergangenheit gehörte es zum Territorium der Guerrillabewegung-FARC-EP.[13] Diese Familien kämpfen darum, die Besitzrechte an ihrem Land zu behalten, das sie in den 1970er Jahren besetzt haben, auf dem sie leben und das sie bestellen. Bisher werden ihnen die Rechte nur für fünf Jahre ab dem Zeitpunkt der Besitznahme zugesprochen. Der frühere Inhaber der Landrechte, ein Drogenhändler, verschwand, als sein Kokainlabor Ende der 1980er Jahre zerstört wurde, kehrte aber 2003 mit paramilitärischer Begleitung zurück. Die Regierung hat der Gemeinschaft die Besitztitel abgesprochen und die Eigentumsrechte des Drogenhändlers bestätigt.

Seitdem die Familien mit den *Christian Peacemaker Teams* und der Mennonitischen Kirche in Beziehung stehen und von diesen begleitet werden, haben sie begonnen, ihren Glauben und ihre Glaubenpraxis neu auszurichten, im Sinne eines Evangeliums des Friedens, das seinen Ausdruck in einer Spiritualität des Friedens und der Gewaltfreiheit findet. Der Pastor

11 *Christian Peacemaker Teams* (CPT) ist eine von den historischen *Friedenskirchen* (Mennoniten, *Church of the Brethren* und Quäker) ausgehende Initiative, die ausgebildete Friedensfachkräfte in Konfliktregionen entsendet. Die *Christian Peacemaker Teams* wurden aus der Erkenntnis heraus gegründet, dass christliche Pazifisten auch bereit sein sollten, in Krisengebieten Verantwortung zu übernehmen. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen die Dokumentation und Veröffentlichung von Menschenrechtsverletzungen, die Schutzbegleitung von gefährdeten Personen, die Vermittlung von Kontakten zwischen lokalen sowie internationalen Menschenrechtsorganisationen und die Entwicklung gewaltfreier Alternativen zur Lösung von Konflikten. Neben dem Irak gibt es derzeit CPT-Teams in Kolumbien, Palästina, Kanada und an der Grenze zwischen Mexiko und den USA. Vgl. www.cpt.org (aufgerufen am 01.12.2014).

12 Der Begriff Paramilitarismus bezieht sich insbesondere auf bestimmte bewaffnete Gruppen in Kolumbien, die am Rande des Gesetzes agieren und die sich seit den 1970er Jahren gebildet haben, um vor allem die bewaffneten Gruppen der extremen Linken (die kolumbianische Guerrilla) zu bekämpfen. Die paramilitärischen Verbände agieren im Regenwaldgebiet und sichern dort den Drogenanbau. Sie gehören zu den illegalen Drogenkartellen, die große Mengen an Schwarzgeld erwirtschaften. Deshalb ist die Selbstverteidigung, auf die sie sich berufen, eine Verteidigung der Drogenkartelle gegen die Guerilla, und hat nichts mit dem Schutz der Bevölkerung zu tun.

13 Die *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* ? *Ejército del Pueblo* oder FARC-EP (Revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens ? Volksarmee) ist eine Guerrillagruppe, die sich selbst als marxistisch-leninistisch bezeichnet. Die FARC agiert in Kolumbien und im Grenzgebiet zu Venezuela. Sie ist seit ihrer offiziellen Gründung 1964 Teil des bewaffneten Kampfes in Kolumbien und steht unter der Leitung eines siebenköpfigen Sekretariats. Sie ist die älteste Guerillabewegung des Kontinents. Zur Zeit gibt es zwischen ihr und der kolumbianischen Regierung Friedensgespräche in Havanna, Kuba.

hat ein neues Verständnis seiner seelsorgerlichen Arbeit entwickelt, die nun nicht nur auf den Bereich des rein Kirchlichen beschränkt ist, sondern auch den gemeindepolitischen und sozialen Bereich mit einschließt. Das hat dazu geführt, dass er sich am Kampf seiner Gemeinschaft beteiligt, die angesichts einer permanent drohenden gewaltsamen Vertreibung dafür eintritt, auf ihrem Land bleiben zu können. Der Pastor hat mehrfach die Gemeinde vorübergehend verlassen müssen, weil sein Leben bedroht war, ist aber immer wiedergekehrt, um weiterhin den Glauben zu stärken durch eine Spiritualität des Friedens und der Gewaltfreiheit. Diese beinhaltet:

a. Eine Spiritualität, in der das Land und das Recht auf Land eine der Grundlagen des Lebens ist.
b. Eine Spiritualität der Nächstenliebe, und sei dieser Nächste auch ein Feind. Diese Menschen haben gelernt, dass eine Spiritualität des Friedens und der Gewaltfreiheit sie zu bewusstem Handeln führt, dass es gilt, in der Nächsten- und Feindesliebe konsequent zu sein, dass sie Töchter und Söhne des Friedens und der Gewaltfreiheit sind; auch, dass dies eine Sache der gegenseitigen Beziehung und des Anderseins ist.
c. Eine Spiritualität, die die Mächte entlarvt, deren Repräsentanten die Politiker und Regierenden sind, und diese öffentlich anklagt. Denn sie sind es, die die Verfolgung und die Recht verletzende Unterdrückung legitimieren, zum Nachteil der Landbevölkerung und zum Vorteil der Mächtigen.
d. Eine Spiritualität, die das Evangelium in einer Perspektive des Friedens und der Befreiung liest, die ihre Hoffnung in die tätige Liebe umsetzt, in Vergebung und Versöhnung, auch mit den Unterdrückern. Diese Gemeinschaften haben verstanden, dass „selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich“ (Mt 5,10), dass der Geist Gottes sich im Alltag kund gibt und sie inspiriert, bis Frieden und Gerechtigkeit erlangt sind.
e. Diese Gemeinschaften haben verstanden, dass die Praxis einer Spiritualität des Friedens in einem Kontext von Gewalt nicht einen gewaltsamen Kämpfer, sondern den Friedensfürsten erfordert, und dass die Gewaltfreiheit der Weg zur Lösung der Konflikte in einem Umfeld ist, das aufgrund der starken Präsenz verschiedener bewaffneter Akteure ständig gefährdet ist.

„An der Basis der Gesellschaft finden wir die genannten *natürlichen Gemeinschaften* und die *freiwilligen Gruppen*. Die freiwilligen Gruppen kommen durch gemeinsam erkannte oder gemeinsam erfahrene Not zusammen. Die gemeinsam erkannte Not führt zur gemeinsamen Aktion.

Menschen setzen sich persönlich ein und tragen die Schmerzen der Konflikte. Sie entwickeln eine eigene Form christlicher Spiritualität, die Mystik und Politik verbindet. ‚Widerstand und Ergebung' nannte *Dietrich Bonhoeffer* sie. ‚Kontemplation und Kampf' heißt sie in *Taizé*"[14] oder „Mystik und Widerstand" bei Dorothee Sölle.[15]

4. Schlussbemerkungen

Welche Gemeinsamkeiten haben diese Gemeinschaften in ihrem Verständnis und in ihrer Praxis der Spiritualität?

- Eine Spiritualität des Widerstands gegen die Faszination des Todes jener Mächte, die sie entlarvt und bloß stellt, für das Leben.
- Eine inklusive, beziehungsorientierte Spiritualität.
- Eine Spiritualität, die nicht nur das Opfer, sondern auch den Täter verwandelt und versöhnt, mit sich selbst und den anderen, dem ganzen Umfeld.
- Eine Spiritualität, die sich dessen bewusst ist, dass wir in dieser Welt als voneinander abhängige, in Beziehung stehende Wesen leben.
- Eine Spiritualität des gerechten Friedens, die Gewaltfreiheit als Mitte der Botschaft der Guten Nachricht versteht.
- Eine Spiritualität, in der Verkündigung und Anklage zwei Seiten derselben Medaille sind: prophetisches Reden, das nötig ist zur Befreiung.
- Eine Spiritualität, die glaubt, dass das Reich Gottes im Hier und Jetzt möglich ist,
- und dass die Liebe die Grundlage aller Friedenstätigkeit ist.
- Eine Spiritualität des Friedens, die in Kontexten der Gewalt Schnelligkeit und Wachsamkeit fördert.
- Eine Spiritualität der Opfer, die sich aus den Kontexten von Tod, Leben, Leiden, Auferstehung, Ostern heraus bildet zur Hoffnung.
- Eine Spiritualität der Beziehung, die weiß, dass wir uns, als voneinander abhängige Wesen, nach dem Bilde Gottes geschaffen, gegenseitig brauchen – auch als globale Gemeinschaft.

[14] *Jürgen Moltmann:* Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 258.

[15] „Mit mein wichtigstes Interesse ist gerade, die Mystik zu demokratisieren. Damit meine ich, die mystische Empfindlichkeit, die in uns allen steckt, wieder zuzulassen, sie auszugraben aus dem Schutt der Trivialität." *Dorothee Sölle:* Mystik und Widerstand, Hamburg 1997, 13.

Die zwei Wölfe

Ein alter Indio erzählte seinem Enkel über den Kampf, der sich in seinem Inneren abspielte. Ein Kampf zwischen zwei Wölfen ...

„Einer ist teuflisch: jähzornig, lüstern, überheblich, lügenhaft, ein falscher Prediger, dünkelhaft, nachtragend, ein Dieb, Schänder und Mörder.

Der andere ist gut: friedfertig, liebevoll, heiter, bescheiden, großzügig, mitfühlend, treu, gütig, wohlwollend und ehrlich."

Denselben Streit gibt es auch ständig in deinem Innern und im Innern aller Wesen auf dieser Erde.

Nachdem er einige Minuten nachgedacht hatte, fragte der Enkel seinen Großvater: „Und welcher Wolf wird gewinnen?"

Der alte Indio antwortete schlicht: „Der, dem du Nahrung gibst."

(Verfasser unbekannt)

Übersetzung aus dem Spanischen: Dr. Wolfgang Neumann

Pilgern – eine (nicht nur) katholische Tradition



Annemarie C. Mayer[1]

„Heute mal wird nur gebetet, // Morgen wird das Fleisch getötet, // Übermorgen beichtet man, // Und dann geht das Pilgern an.“[2] – So stellt sich zumindest der in der protestantischen Pfarrersfamilie seines Onkels aufgewachsene Wilhelm Busch die katholische Tradition des Pilgerns vor. Doch was tun Katholiken eigentlich, wenn sie pilgern? Warum machen sie sich auf ins sogenannte „Heilige Land“, nach Rom, nach Lourdes oder auch nur zur nächsten Wallfahrtskirche in ihrer Diözese? Gewiss, Pilgern ist wieder in Mode gekommen und nicht jeder, der „dann mal weg“ ist, um den Jakobsweg zu erwandern, tut dies aus religiösen Gründen. Außerdem können zu den religiösen Motiven noch ganz andere, viel profanere hinzutreten, wie der Film von Jan Ruzicka „Pilgerfahrt nach Padua“[3] vor Augen führt.

Dieser Beitrag fragt demgegenüber nach der ursprünglichen Intention des Pilgerns in katholischer Tradition. Sich betend zu einem Wallfahrtsziel auf den Weg zu machen, ist schließlich eine uralte christliche Frömmigkeitsform – nicht nur für Katholiken. Seit den Zeiten der Alten Kirche wird sie auch von orthodoxen Christen gepflegt. Was hat Katholiken und andere Christen über Jahrhunderte dazu motiviert (1)? Welche Theologie trägt, oder besser bewegt die Wallfahrt (2)? Welches sind die Besonderheiten katholischen Pilgerns damals und heute (3)? Was ist zum Phänomen Pilgern

1 Annemarie C. Mayer ist Professorin für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Katholischen Universität Löwen/Katholieke Universiteit Leuven, Belgien.

2 *Wilhelm Busch:* Abenteuer eines Junggesellen, in: Was beliebt ist auch erlaubt. *Ders.:* Sämtliche Werke Bd. II, hg. von *Rolf Hochhuth,* München [12]2008, 183.

3 Pilgerfahrt nach Padua, Deutschland 2010. Vgl. Filmlexikon, siehe: www.zweitausendeins.de/filmlexikon/?wert=538262&sucheNach=titel (aufgerufen am 27.11.2014).

kritisch anzumerken (4)? Alle diese Überlegungen dienen letztlich dazu, die katholische Tradition in Bezug zu setzen zu neuen Traditionen ökumenischen Pilgerns, ganz konkret zum ökumenischen „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" (5). Es handelt sich dabei um eine Initiative der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, „sich zusammen auf die Suche zu begeben, um die wahre Berufung der Kirche durch ein gemeinschaftliches Engagement für die äußerst wichtigen Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens zu erneuern und eine Welt voller Konflikte, Ungerechtigkeit und Schmerz zu heilen".[4]

1. Orte der Gottsuche

„Denn Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir", so betet Augustinus in seinen Bekenntnissen (I, 1).[5] Zu allen Zeiten sind Menschen unterwegs, um Gott zu suchen. Zwar gilt für Christen der Grundsatz *ubi caritas et amor, Deus ibi est* – wo die Güte und die Liebe wohnen, dort wohnt Gott. Dieser Antwortgesang aus der Gründonnerstagsliturgie besagt, „daß das den Menschen in Christus geschenkte Heil nicht an Orte gebunden ist, daß es vielmehr ortsungebunden im Geist und in der Liebe wirksam ist".[6] Orte sind für *Menschen* wichtig, nicht für Gott.

Pilgern ist das Unterwegssein zu einem heiligen Ort, genauer einem Ort der Begegnung mit dem Heiligen. Wallfahrtsorte stehen für die Erfahrung des Göttlichen, den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz. Pilgern ist Ausdruck der Gottsuche des Menschen. So verstanden, gehört Pilgern zu einem allgemein menschlichen Phänomen, das zusammenhängt mit unserer Raum-Zeitlichkeit. Unterwegs zu sein an einen Ort, um etwas Erhofftes zu finden, ist eine anthropologische Grundkonstante.

Katholiken wissen sich beim Pilgern in guter Gesellschaft; sie teilen diese Tradition mit den verschiedensten Religionen der Welt, denn das Aufsuchen heiliger Stätten ist weltweit in vielen Religionen verbreitet. Pilgern darf geradezu als ein universalreligiöses Phänomen gelten.[7] Zentral

4 *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, siehe: www.oikoumene.org/de/was-wir-tun/pilgerweg-der-gerechtigkeit-und-des-friedens?set_language=de (aufgerufen am 27.11.2014).

5 *Augustinus:* Confessiones/Bekenntnisse, hg. von *Joseph Bernhart,* Frankfurt a. M. 1987, 12.

6 *Herbert Donner:* Pilgerfahrt ins Heilige Land, Stuttgart 1979, 27.

7 Vgl. *Manfred Hutter:* Pilgern – ein universalreligiöses Phänomen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155 (2007), 265–272.

sind Orte, die mit der Geschichte der eigenen Religion in Verbindung stehen und z. B. die Erinnerung an das Wirken des Religionsstifters erlauben. Der Ägyptologe und Religionswissenschaftler Jan Assmann geht davon aus, dass alle Religionen bestrebt sind, „sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung".[8] Manche Religionen, wie der Islam, kennen sogar die Pflichtwallfahrt. Sofern es seine physischen und materiellen Umstände erlauben, ist es für jeden Muslim Pflicht, einmal im Leben nach Mekka zu pilgern, so die fünfte „Säule des Islam".

Solche Pflichtwallfahrten kennt der Katholizismus nicht. Dennoch ist der Blick über den Tellerrand der Religionen angebracht, da das christlich-katholische Wallfahrtsverständnis in enger Beziehung steht zum Pilgern im alten Israel. Abraham, von Gott gerufen, verlässt seine Heimat im Zweistromland (Gen 12,1–9). Kaum am neuen Ort angekommen, muss er sich wieder aufmachen (Gen 12,10–20). Er folgt Gottes Ruf. Das Volk der Israeliten wandert nach dem Auszug aus Ägypten unter der Führung des Moses, und letztlich Gottes, durch die Wüste (Ex 3,7 ff und Dtn 26,5 ff). Das Laubhüttenfest, eines der drei jüdischen Wallfahrtsfeste, erinnert an die Wüstenwanderung. Eine Wallfahrt im alten Israel führte gemeinhin zum Tempel in Jerusalem. „Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern", heißt es in Psalm 122. Doch auch die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,25) ist eines der Leitmotive der prophetischen Heilszusage im Jesajabuch. Für das alte Israel gilt demnach: „Das Wallfahrtsmotiv wird deutbar als ein sich zum Herrn begeben und ihm außerhalb des gewöhnlichen Umfeldes begegnen. Als privilegierter Ort der Begegnung mit dem Heiligen dient dabei der Tempel."[9]

Das Christentum übernimmt die alttestamentlichen Motive und deutet sie christlich um. Die Völkerwallfahrt zum Zion wird Zeichen der universalen Gottesherrschaft (Apg 2,1–13). Jesus selbst nimmt an den jüdischen Wallfahrtsfesten teil, er pilgert. Doch gibt er der Wallfahrt ein neues Ziel: Aus christlicher Sicht wird seine Person zum Ort der Begegnung mit Gott (Joh 2,19 ff; 4,19 ff). Der Auferstandene sendet seine Jünger in alle Welt

[8] *Jan Assmann:* Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{5}2005, 39. So machen sich Buddhisten auf zu den Wirkungsstätten ihres Religionsstifters Gautama Buddha. Hindus finden es besonders erstrebenswert im heiligen Fluss Ganges zu baden.

[9] *Andreas Fuchs:* Peregrinatio religiosa. Fundamentalia und Propria des Wallfahrtswesens aus theologischer Sicht, in: *Nicolaus U. Buhlmann* u. a. (Hg.): Signum in bonum. Festschrift für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag, Regensburg 2011, 919–925, hier 924.

(Mt 28,16–20). Im Hebräerbrief führt er selbst als Hohepriester das im Glauben geeinte pilgernde Gottesvolk zur himmlischen Heimat (Hebr 10,19–25; 13,14). *Sacrosanctum Concilium*, die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, greift diesen neutestamentlichen Gedanken auf: „In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem, zu der wir als Pilger streben, gefeiert wird, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes“ (SC 8).[10]

Dieses neutestamentliche Motiv zieht sich durch die Jahrhunderte und wird transformiert. Bereits für Augustinus (+ 430) stellt der Leitgedanke der irdischen Pilgerschaft (*peregrinatio*) ein Sinnbild für das Leben eines Christen dar. Er rät: „gebraucht die irdischen und zeitlichen Dinge wie ein Fremdling“ (*tamquam peregrina*).[11] Wir sind nur Gast auf Erden;[12] diese eschatologische Seite der menschlichen Existenz betont auch Thomas von Aquin (+ 1274). Dem Pilgerdasein (*status viae*) des pilgernden Menschen (*homo viator et peregrinus*) steht das Zuhause-Angekommensein (*status patriae*) gegenüber. Doch ist der Pilger auf seinem Nachhauseweg nicht auf sich allein gestellt. Ihm steht der pilgernde Christus (*Christus viator*) zur Seite:

> „Wenn Du aber wissen willst, wohin Du gehen sollst, halte Dich an Christus, denn er ist selbst die Wahrheit, zu der wir gelangen wollen […] Wenn Du wissen willst, wo Du bleiben sollst, halte Dich an Christus, denn er ist selbst das Leben. […] Halte Dich also an Christus, wenn Du sicher sein willst: Du wirst nicht fehlgehen können, denn er ist selbst der Weg. Daher gehen diejenigen, die sich an ihn halten, nicht im Unwegsamen, sondern auf dem rechten Weg.“[13]

10 Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils sind zitiert nach: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, hg. von *Peter Hünermann* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004.

11 *Augustinus:* De civitate Dei / Vom Gottesstaat. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, übers. von *Alfred Schröder,* in: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1–3 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 1, 16, 28), Kempten/München 1911–16, Buch XIX, 17, siehe auch: www.unifr.ch/bkv/kapitel1937-16.htm (aufgerufen am 28.11.2014).

12 So auch ein gerne bei Beerdigungen gesungenes Kirchenlied von *Georg Thurmair* aus dem Jahr 1935.

13 *Thomas von Aquin:* Super Ioannem XIV, lectio 2, in: Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertexibus in CD-ROM, hg. von *Robert Busa,* Mailand ^{2}1996: „Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo, quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire […] Si quaeris quo permaneas, adhaere Christo, quia ipse est vita. […] Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via. Unde qui ei adhaerent, non ambulant in invio, sed per viam rectam“ [meine Übersetzung].

2. Weg der Christusnachfolge

Christus als Ort der Begegnung mit Gott ist Gottes Weg zu uns Menschen und als „Weg, Wahrheit und Leben“ (Joh 14,6) unser Weg zu Gott. Diese Wegtheologie der Christusnachfolge bestimmt die ersten Pilgerfahrten. Sie waren Erinnerungswallfahrten, denn Christen wollten den Wegen des Herrn nachgehen und die in der Bibel genannten Wirkungsstätten Jesu selbst sehen. Eine Pilgerfahrt ins Heilige Land diente dem Zweck, das am heiligen Ort Geschehene zu vergegenwärtigen. Egeria, eine Ordensfrau aus Gallien, die zwischen Ostern 381 und 384 an den heiligen Stätten der Bibel weilte, berichtet, wie dieses Wallfahrtskonzept umgesetzt wurde:

> „Folgendes ist hier vor allem sehr schön und bewundernswert, dass die Hymnen, Antiphonen und sogar die Lesungen und die Gebete, die der Bischof spricht, immer einen solchen Inhalt haben, dass sie für den Tag, der gefeiert wird, und für den Ort, an dem sie begangen werden, immer passend und angemessen sind.“[14]

Durch den Besuch der Orte selbst und das Lesen der korrespondierenden Bibelstellen erlebt man die Geschichte Jesu gleichsam nach.

Dieses theologische Konzept der Christusnachfolge wurde bereits in der Antike auf die Nachfolger Christi, also die Apostel und Märtyrer, ausgedehnt und man besuchte deren Gräber. Nach alter Überlieferung hatten Petrus und Paulus in Rom den Tod gefunden. Deshalb entwickelte sich die ewige Stadt, wo seit Neros Christenverfolgung immer wieder zahlreiche Christen den Märtyrertod erlitten hatten, schon früh zu einem beliebten Pilgerziel vor allem für Pilger aus dem Abendland. Nachdem man in Santiago de Compostela das Grab von Jakobus dem Älteren lokalisiert hatte, blühte ab dem 9. Jahrhundert die Wallfahrt dorthin. Und auch „Christussucher“ wie die Heiligen Drei Könige in Köln wirkten aufgrund ihrer Chris-tusnachfolge anziehend.

Auf ihrem Weg der Gottsuche brauchen Menschen Leitbilder, sie brauchen Halt und Orientierung. Seit der Zeit der frühen Märtyrer gehören für Katholiken deshalb Heiligen- und Reliquienverehrung untrennbar zusammen. Diese Verbindung trug schon früh zu einer Art „Demokratisierung“ des Wallfahrens bei. Über den Gräbern der Märtyrer erbaute man Kirchen, später setzte man Heiligenreliquien in Altären bei. Man pilgerte zu diesen

14 *Egeria:* Itinerarium/Reisebericht, übers. von *Georg Röwekamp* (Fontes Christiani 20), Freiburg i. Br. ²2000, Kap. 47, 5.

Stätten, um in der Anbetung Gottes und in der Verehrung der Heiligen Kraft und Orientierung zu finden. Doch diese Stätten mussten nun nicht mehr im Heiligen Land liegen oder der Ort sein, an dem die jeweiligen Apostel oder Märtyrer wirklich gestorben waren. Es genügte, dass sie oder etwas von ihnen dort begraben lag. Durch die Verteilung von Reliquien entstand eine kaum überschaubare Anzahl von Wallfahrtsorten vor der Haustür der Gläubigen. Wie im Heiligen Land, an einer heiligen Stätte, am Grab eines Märtyrers fühlten sich diese angesichts einer heiligen Reliquie in ihrem Beten Gott näher, unmittelbarer von seiner Heil schaffenden Gegenwart ergriffen. Der Konnex von Wallfahrt und Reliquienverehrung hat also zu tun mit der Sehnsucht des Menschen nach zeitlicher und räumlicher Vergegenwärtigung des göttlichen Heils. Vom konkreten Christusereignis wurde immer mehr abstrahiert. Mit der Zeit genügten sogar Bilder statt Reliquien. Daraus entstand die Gnadenbildverehrung, die vor allem für die Marienwallfahrt von immenser Bedeutung war.[15] Neben Gnadenbildern machen auch andere, ganz alltägliche Dinge die Gottesbeziehung des Menschen habhaft und konkret. Ignatius von Loyola († 1556) ruft dazu auf,

> „die Gegenwart Gottes unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, etwa im Sprechen mit jemandem, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Verstehen und in allem, was wir etwa tun. […] Diese Weise zu betrachten, indem man Gott unseren Herrn in allen Dingen findet, ist leichter, als uns zu abstrakten Dingen zu erheben."[16]

Gegen Ende seines Lebens blickt Ignatius zurück und berichtet von den Erfahrungen seines Lebens- und Glaubenswegs als Pilger zu Gott.[17] So schließt sich der Kreis zum neutestamentlich-augustinischen Leitgedanken der irdischen Pilgerschaft des Christen.

Doch schon im Neuen Testament hat dieser Gedanke auch eine ekklesiale Seite; Augustinus siedelt die Kirche als wanderndes Gottesvolk (*civitas peregrina*) zwischen dem Reich Gottes (*civitas Dei*) und dem Staat (*civitas terrena*) an.[18] Der Kirche in dieser Welt in *statu viatoris* steht ihr

15 Das Kloster Einsiedeln in der Schweiz ist dafür ein gutes Beispiel. Es war im Mittelalter neben Aachen einer der meist frequentierten Sammelpunkte für die Santiago-Wallfahrt. Zugleich konnten (und können) Wallfahrer auch ‚nur' zum Gnadenbild der Schwarzen Madonna pilgern.

16 *Ignatius von Loyola:* Brief an P. Antonio Brandão vom 1. Juni 1551, in: Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instructiones, Bd. 3, Madrid 1905, 506–513, hier 510.

17 Vgl. *Ignatius von Loyola:* Bericht des Pilgers, übers. und komm. von *Peter Knauer,* Würzbug 2005.

18 Vgl. *Augustinus:* De civitate Dei/Vom Gottesstaat (s. Anm. 11).

gnadenhaftes Zur-Vollendung-Kommen in *statu comprehensoris* gegenüber. „Als Volk Gottes unterwegs zu sein, ist konstitutiv für die Kirche. Hier auf Erden weiß sich die Kirche auf Pilgerschaft, fern vom Herrn und in der Fremde (vgl. LG 6).“[19] Das Bildwort von der Kirche als pilgerndem Gottesvolk ist in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums aufgegriffen. Das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* trägt den Titel „Volk Gottes“. Das Konzil macht das pilgernde Gottesvolk zur Grundmetapher seiner Ekklesiologie, indem es diese Überschrift den folgenden Kapiteln der Kirchenkonstitution voranstellt. In die nachkonziliare Liturgie fließt der Gedanke von der Kirche als gemeinsam pilgerndem Gottesvolk ein im dritten Hochgebet: „Beschütze deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit und stärke sie im Glauben und in der Liebe.“[20] Die Kirche betet hier nicht um Selbsterhaltung, sondern um die Befähigung zu ihrer Aufgabe.

Dass in der Metapher des pilgernden Gottesvolkes die Aufgabenverteilung nicht so ist, dass die Hirten schon am Wallfahrtsziel sind und die Gläubigen noch pilgern, bringt ein Phänomen zum Ausdruck, das relativ jung ist in der Geschichte der katholischen Kirche, aber seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer häufiger vorkommt: das Phänomen des pilgernden Papstes. Der Papst ist ein Pilger der besonderen Art. Nicht die Gläubigen machen sich zu Petrus und seinem Nachfolger auf den Weg, sondern der Nachfolger Petri zu den Gläubigen. Vor allem Papst Johannes Paul II. († 2005) nutzte dieses Instrument zur Verkündigung, zum Kennenlernen der Ortskirchen und somit zur Leitung der Weltkirche. Als Pilgerreisen werden Papstbesuche zu einem geistlichen Ereignis für das besuchte Land. Zudem gilt:

> „Eine Pilgerfahrt des Papstes bringt nicht nur die jeweiligen Besucher der Begegnungen in Bewegung. Im Vorfeld, in der Vorbereitung des Besuches, müssen die Abläufe und Reden abgestimmt werden. Das führt zu einem Kooperationsschub unter den beteiligten Bistümern. Es muss überlegt und abgestimmt werden, was man dem Papst sagen will, wenn dieser eine Situationsbeschreibung der Kirche […] erbittet.

19 *Johann Pock:* Das pilgernde Gottesvolk – eine Metapher in der Krise?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155 (2007), 256–264, hier 261.

20 Vgl. Die Feier der heiligen Messe, Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. durch die ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet, Freiburg i. Br. u. a. 2001.

21 *Joseph Freitag:* „Migration“ des Papstes. Die Pilgerreisen Papst Johannes Paul II. und ihre Bedeutung für die Religionen, die Gesellschaften und die Kirchen, in: *Claudia Kraft/Eberhard Tiefensee* (Hg.): Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt Bd. 7), Münster 2011, 97–114, hier 102.

> Welche Bestandsaufnahme ergibt sich, wie sehen die Perspektiven für die Zukunft aus?“[21]

Anhand verschiedener Papstbesuche analysiert Joseph Freitag den Ertrag päpstlicher Pilgerreisen für die Ortskirchen und kommt zu dem Fazit:

> Der Papst „bekommt das Land und seine Leute in einer Intensität zu sehen, die er allein in Rom oder nur auf schriftlichem Weg gar nicht erreichen könnte. Dazu kommt, dass das, was er sieht, erlebt und lernt, in neuer Weise seine Aufmerksamkeit prägt, ihn mit nach Rom begleitet und damit künftig zum Dialogfeld zwischen Ortskirche und Zentrale gehört. Über Pilgerreisen können Ortskirchen Anstöße in die Universalkirche einbringen!“[22]

3. Wegmarken der Hoffnung

Pilgern in katholischer Tradition ist ein komplexes Phänomen. Unterschiedliche Charakteristika und Wegmarken haben sich entwickelt. Oft wurden sie als Volksfrömmigkeit belächelt. Doch für Katholiken waren Wallfahrten immer ein wichtiger Teil ihrer Frömmigkeit und Ausdruck ihrer christlichen Hoffnung. Dies zeigt nicht zuletzt das reiche Brauchtum, das damit verbunden war: Pilgerzeichen, und -andenken, Medaillen, Gebetszettel, Andachtsbilder, Kerzen, Votivgaben und -tafeln wurden entworfen. Um die Fern- und Nahwallfahrten entwickelte sich eine eigene Infrastruktur mit Herbergen und Klöstern. Der Handel mit Devotionalien blühte und neben einer Menge an Kitsch und Kuriosem[23] entstanden auch grandiose Wallfahrtskirchen oder einzigartige Kunstwerke wie Caravaggios *Madonna dei Pellegrini* in der Kirche Sant’Agostino in Rom (1606). Als ernstzunehmender Wirtschaftsfaktor trug Pilgern wesentlich zur Verbreitung von Musik, Kunst und Kultur in Europa bei, auch zu einer Kultur der Gastfreundschaft.

Die Motive zu pilgern sind vielfältig: die Erfüllung eines Gelübdes, das Erhören von Anliegen, das Überbringen von Votivgaben oder Erfüllen einer auferlegten Buße u. v. m. Durch Wallfahrten erhofft man sich Gesundung an Seele und Leib. Doch ist oft die Rettung oder Heilung bereits zu Hause geschehen, so dass die Wallfahrt dazu dient, Dank für die Rettung aus einer

22 Ebd.

23 Wie vor kurzem *Albert J. Urban* (Hg.): Lexikon der Wallfahrtsorte. Ihre Geschichte und heutige Bedeutung, Öpfingen 2012.

24 Vgl. *Arnold Angenendt:* Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 135.

Notsituation abzustatten.[24] In der Not selbst stellt man sich der Hilfe Gottes anheim, manchmal ausdrücklich durch das Gelübde einer Wallfahrt. Die grundsätzliche Unterstellung unter die göttliche Gnade, die ihren Ausdruck in einem solchen Gelöbnis findet, lässt sich durch menschliches Tun nicht erzwingen. Die Votivtafeln der Pilger sind also nicht als Ausdruck einer *do ut des*-Mentalität zu verstehen, sondern im Sinn der Anheimstellung, als Zeichen menschlicher Hilfsbedürftigkeit und als Wegmarken der Hoffnung.

Andacht und Abenteuer treffen beim Pilgern aufeinander. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vermerkt: „Die frommen Übungen des christlichen Volkes werden, sofern sie den Vorschriften und Regeln der Kirche entsprechen, sehr empfohlen" (SC 13). Die Einschränkung „sofern" heißt aber indirekt, sie entsprechen nicht immer, und die Kirche muss sich um kirchenrechtliches Eindämmen des Wildwuchses bemühen. Das Gesetzbuch der katholischen Kirche, der *Codex Iuris Canonici*, trifft in Kanon 1234 aus seelsorgerlichen Gründen folgende Regelungen:

> § 1 In Heiligtümern sind den Gläubigen reichlicher die Heilsmittel anzubieten durch eifrige Verkündigung des Gotteswortes, durch geeignete Pflege des liturgischen Lebens, besonders der Feier der Eucharistie und des Bußsakramentes, wie auch der gutgeheißenen Formen der Volksfrömmigkeit.
> § 2 Volkskünstlerische Votivgaben und Frömmigkeitsdokumente sind in den Heiligtümern oder in deren Nähe sichtbar aufzustellen und sicher aufzubewahren.[25]

Zwar sind einerseits liturgische Prozessionen und andererseits Bußfahrten vom Wallfahrtswesen zu unterscheiden. Doch gerade letzteres war über Jahrhunderte für praktizierende Katholiken im Alltag nicht scharf getrennt. In der Alten Kirche war die Bußwallfahrt als Form des Pilgerns unbekannt. Sie entstammt dem iroschottischen Bußverständnis. Bereits im ältesten irischen Bußbuch aus dem 6. Jahrhundert ist vom Pilgern zur Buße als Sanktion bei besonders schweren Verfehlungen die Rede. Der Sünder muss in die Fremde, um Gottes Nähe zu suchen. Er muss ein Zeichen setzen, dass er sich Gott ganz anheim gibt. Bei Tötungsdelikten oder Ehebruch liegt schon aus pragmatischen Gründen nahe, als kanonische Kirchenbuße eine Fernwallfahrt zu verhängen. Im heutigen kirchlichen Bußwesen ist dieses kirchliche Strafmittel allerdings abgeschafft.[26] Im Zu-

25 Codex Iuris Canonici/Kodex des kanonischen Rechts (1983), promulgiert durch Johannes Paul II., 7. Aufl., Kevelaer 2012. Kanon 1230 erklärt vorab: „Unter Heiligtum versteht man eine Kirche oder einen anderen heiligen Ort, zu dem aus besonderem Frömmigkeitsgrund zahlreiche Gläubige mit Gutheißung des Ortsordinarius pilgern."

26 Allerdings kennt der Codex Iuris Canonici von 1917 in Kanon 2313 die Bußwallfahrt noch: „peragendi piam aliquam peregrinationem".

sammenhang mit dem von ihr eigentlich zu unterscheidenden Ablasswesen hatte diese Sonderform des Pilgerns jedoch enorme geschichtliche Auswirkungen.

4. Der Gnade hinterherlaufen?

Von Anfang an war das Pilgern auch gekennzeichnet durch Ambivalenz. „Mein Zusammentreffen mit den guten und mir lieben Menschen sowie die Kennzeichen der großen Liebe des Herrn zu uns, die an den Orten gezeigt werden, wurden für mich Gegenstand größter Freude und Glücks“,[27] schreibt Gregor von Nyssa († nach 394) nach seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land. Im Brief davor sieht er sich jedoch gezwungen, angesichts der Versuchungen, die eine Pilgerreise mit sich bringt, seine Mitchristen aufzufordern, nur innerlich zu Christus zu pilgern, nicht real nach Jerusalem.[28] Die Anwesenheit Gottes gelte dem „inneren Menschen“. Die Veräußerlichung des Glaubens war auch einer der wichtigsten Kritikpunkte, den die *devotio moderna* (neue Frömmigkeit), eine Bewegung, die sich um die Verinnerlichung des Glaubenslebens bemühte, im Spätmittelalter nicht ohne Grund äußerte.

Überdies wird immer wieder vor einer zu engen Verbindung von Gottesbegegnung und Ortsheiligkeit gewarnt. Johannes Chrysostomus († 407) empfiehlt: „Es ist nicht notwendig, dass man übers Meer fährt, dass man eine lange Wallfahrt macht. In der Kirche und zu Hause lasst uns eifrig zu Gott beten, und er wird die Bitte erhören.“[29] Ähnlich lautet eine der Begründungen, die Martin Luther († 1546) für seine Ablehnung des Pilgerns gibt: „Hore, du wirst keinen bessern schatz finden doselbst, dan du albereit daheim in deiner pfarkirchen hast. Jha es ist dort bej den walfarten alles verfelsschet und ist des Teuffels religion.“[30] Der Christ hat zu Hause alles, was zum Heil nötig ist.

Reformatorische Wallfahrtskritik, vor allem in Martin Luthers deftigen Formulierungen, wendet sich zugleich gegen Wallfahrt und Kreuzzug als „bewaffnete Wallfahrt“: „Denn nach dem grab, do der herr ynn gelegen hat, welchs die Sarracen ynne haben, fragt got gleych ßo viel, als nach allen kwen [Kühen] von schweytz.“[31] Neben der Schweiz nimmt Luther Spanien

27 *Gregor von Nyssa:* Brief 3,1, übers. von *Dörte Teske*, Bibliothek der Griechischen Literatur 43, Stuttgart 1997, 43–49, hier 43.

28 *Gregor von Nyssa:* Brief 2,18, ebd., 39–43.

29 Zitiert nach *Bernhard Kötting:* Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster [2]1980, 424.

30 *Martin Luther:* Matthäus 18–24 in Predigten ausgelegt [1537–1540], in: Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff [= WA] 47, 393.

31 *Martin Luther:* Vom Missbrauch der Messe [1522], WA 8, 562.

in Augenschein und fragt kritisch weiter: „Wie er [Jakobus] in Hispaniam kommen ist gen Compostel, da die groß walfart hin ist, da haben wir nu nicht gewiß von dem […] Darumb laß man sy ligen und lauff nit dahin, dann man waißt nit ob sant Jacob oder ain todter Hund oder ain todts roß da ligt.“[32] Ferner weist Luther auf die durch Abwesenheit von zu Hause verursachten sozialen Missstände hin. Auch Zwingli († 1531) und Calvin († 1564) wenden sich gegen das Wallfahrtswesen, indem sie das Problem pragmatisch lösen und alle Reliquien und Bilder aus den Kirchen ihres Einflussbereichs entfernen.

Der Hauptpunkt der reformatorischen Kritik stellt jedoch die Wallfahrt theologisch grundsätzlich in Frage als Versuch der Selbsterlösung, basierend auf einer im Grunde heidnischen *do ut des*-Mentalität. Als Form der Werkgerechtigkeit ist sie „des Teuffels religion“. Der Mensch wird gerecht ohne Werke, allein durch den Glauben an Christus, und neben Christus existieren keine Mittler des Heils. In Norwegen waren daher ab 1537 Wallfahrten unter Androhung der Todesstrafe verboten.[33]

Zur Zeit der Reformation zu einer katholischen Besonderheit geworden, wurde Pilgern nach dem Trienter Konzil (1545–1563) zur Festigung der Gegenreformation eingesetzt. Der Josephinismus in Österreich und Kirchenführer wie Erzbischof Karl Theodor von Dalberg († 1817) in Mainz oder Ignaz Heinrich von Wessenberg († 1860) in Konstanz versuchten im Zuge der Aufklärung eine „Entrümpelung“ der Volksfrömmigkeit von Widervernünftigem und Abergläubischem. Das hat dazu beigetragen, dass Pilgern in der katholischen Kirche bis heute überlebt hat. Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger sieht heute im Pilger sogar einen neuen Typus kirchlicher Existenz: „Wo das Territorialprinzip nicht mehr im Vordergrund steht, nicht zuletzt weil es aufgrund des Personalmangels nicht mehr durchhaltbar ist, werden die einschlägigen Orte zu gefragten Kristallisationspunkten christlicher Praxis.“[34]

5. Pilgern als geistlicher Ökumenismus – Die Haltung des Anheimstellens

32 *Martin Luther:* Predigt am Jakobstag, [25. Juli 1522] WA 10 III, 235.

33 Vgl. *Georg Müller:* „Der Ökumenismus der Heiligkeit“. Erfahrungen aus Trondheim, in: People on the Move 97 (2005), Nr. 1.2, siehe: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2005_97-suppl/rc_pc_migrants_pom97_muller.html (aufgerufen am 30.11.2014).

34 *Danièle Hervieu-Léger:* Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris 2003; auf Deutsch zitiert bei *Stefan Orth:* Pilgernde Kirche, in: Herder-Korrespondenz 58 (2004), 325–327, hier 327.

Wie steht es um die Wiederbelebung des Pilgerns im Geist der Ökumene? Umkehr und Streben nach Heiligkeit sind wesentliche Bestandteile jedes Pilgerdaseins und sie sind wesentliche Elemente der ökumenischen Suche nach Einheit.

Kirchenoffizielle Äußerungen von katholischer Seite beschränken sich bislang auf Pilgern als Form des geistlichen Ökumenismus. Das *Ökumenische Direktorium* von 1993 erwähnt Pilgern zwar nicht, ermutigt aber dazu, „geistliches Miteinander zu pflegen in der Form von Rekollektionen, Exerzitien, in Gruppen, in denen gemeinsam studiert wird und in denen man sich gemeinsam auf spirituelle Traditionen besinnt" (Nr. 114).[35] Kardinal Kasper nennt bei seinem Überblick über geistlichen Ökumenismus im Kirchenjahr „ökumenische Pilgerreisen" (Nr. 44) als mögliche Aktivität während der Sommerferien.[36] Die an der römischen Kurie für Pilgern zuständige Institution ist der Päpstliche Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs. Bereits 1999 publizierte er das Dokument *Heilige Stätten – Erinnerung, Gegenwart und Prophezeiung des lebendigen Gottes,* wo es explizit heißt: „Das ökumenische Engagement kann an den heiligen Stätten ganz ausgezeichnet gefördert werden, denn sie sind äußerst geeignete Orte für jene Bekehrung des Herzens und jene Heiligkeit des Lebens, die die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung sind" (Nr. 12).[37] 2004 widmet derselbe Päpstliche Rat seinen europäischen Kongress über Wallfahrtsorte und Wallfahrten dem Thema *„Ökumenismus der Heiligkeit" – Die Wallfahrt zu Beginn des 3. Jahrtausends.* Ökumene stelle selbst eine Pilgerfahrt dar, sei Ausdruck der pilgernden Kirche, des ganzen Volkes Gottes unter der Führung des Heiligen Geistes, der in die ganze Wahrheit einführe (Joh 16,13). Als konkrete und fundamentale Aspekte des ökumenischen Weges gelten die Bereitschaft zu Bekehrung und Versöhnung, die Anerkennung der Heiligkeit anderer, das gemeinsame Gebet, das Zeugnis des Glaubens, der Dienst der Liebe sowie die gemeinsame Hoffnung. Gedacht ist bei all diesen Äußerungen von katholischer Seite an konkrete Pilgerwege, wie den Elisabethpfad, der auch bei Nichtkatholiken hoch im Kurs steht, oder den Lutherpilgerweg, der eine ökumenische In-

35 *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen:* Ökumenisches Direktorium, Vatikan 1993, siehe www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_ge.html (aufgerufen am 30.11.2014).

36 *Walter Kasper:* Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, 63.

37 *Päpstlicher Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs:* Heilige Stätten – Erinnerung, Gegenwart und Prophezeiung des lebendigen Gottes, Vatikan 1999: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_en.html (aufgerufen am 30.11.2014).

itiative von evangelischer Seite ist.

Wie ist im Verhältnis dazu der ökumenische „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" des Ökumenischen Rates der Kirchen einzuschätzen? Die Einladung, die der Zentralausschuss des ÖRK am 8. Juli 2014 dazu ausgesprochen hat, enthält wichtige Selbstpositionierungen, die eine solche Einschätzung erlauben:

> „Das Wort ‚Pilgerweg' wurde gewählt, um auszudrücken, dass es sich um einen Weg mit einer tiefen spirituellen Bedeutung und mit hochtheologischen Konnotationen und Auswirkungen handelt. Als ‚Pilgerweg *der* Gerechtigkeit und des Friedens' ist es weder ein Weg hin zu einem konkreten Ort auf der Landkarte, noch eine einfache Form des Aktivismus. Es ist vielmehr ein verwandelnder Weg, zu dem Gott aufgerufen hat, in Erwartung des letztlichen Ziels für die Welt, das der dreieinige Gott bewirkt."[38]

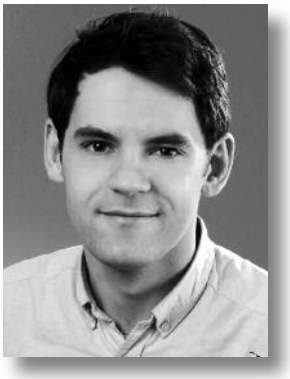
Der ökumenische Pilgerweg führt weder an einen konkreten Wallfahrtsort – man ist nur im übertragenen Sinn unterwegs – noch ist er reiner Aktionismus. Er ist eine Allegorie, ein deutlich greifbares Zeichen der Solidarisierung mit allen Unterdrückten, Armen, Geknechteten, ja mit der gesamten notleidenden Schöpfung Gottes. Es soll zum Ausdruck kommen, dass Christen es ernst meinen mit der Geschwisterlichkeit in Christus. Doch bleibt es der jeweiligen konkreten Umsetzung überlassen, ob der Bittcharakter, der doxologische Charakter oder der Nachfolgecharakter mehr akzentuiert werden. Trotz dieses entscheidenden Unterschiedes kommt Pilgern als Gedenken (der Herkunft von Gott), als Gegenwart (Gottes) und als Prophezeiung (der himmlischen Heimat)[39] zum Ausdruck. Und noch eine wichtige Parallele zeichnet sich ab, fragt man nach dem Verhältnis dieses Pilgerweges zur Erlösung. Es scheint nämlich eine Gefahr auf, die der katholischen Seite seit Jahrhunderten vertraut ist, die Versuchung zu meinen, aus eigenen Stücken etwas für die Erlösung anderer tun zu können. Katholische Pilgertheologie begegnet dieser Versuchung durch die Haltung des Anheimstellens. In eschatologischer Verwiesenheit wird der weitere Verlauf Gott anheim gestellt. In dieser Haltung kann sich auch auf dem

38 *ÖRK-Zentralausschuss:* Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, Genf 2014, siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace (aufgerufen am 29.11.2014).

39 Vgl. das Tagungsthema in Anm. 37.

40 Gebet des „Souvenir Normand" (1912), vgl. *Frieder Schulz:* Neue Forschungen über das so genannte Franziskusgebet, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 41 (2002), 46–53.

Eine versöhnungstheologische Reflexion des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens – mit Karl Barth und Reinhold Niebuhr



Dominik Gautier[1]

„Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ eine echte ökumenische Verbundenheit zeigen, die gemeinsam betet: „Herr, mache uns zu einem Werkzeug deines Friedens.“[40]

Im Interesse „ökumenischen Erinnerns“ nimmt dieser Beitrag die Amsterdamer Gründungsversammlung des Weltkirchenrates 1948 zum Ausgangspunkt für die Frage nach der theologischen Reflexion des *Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens*, wie er im Anschluss an die Ökumenische Vollversammlung in Busan/Südkorea im Jahr 2013 ausgerufen wurde.[2] Im Jahr 1948 kamen Menschen unter dem Thema *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* in Amsterdam zusammen, um danach zu fragen, welchen Weg das Evangelium (Gottes Heilsplan) aus der durch das Kriegsende entstandenen Orientierungslosigkeit (Unordnung der Welt) herausweisen konnte. Den Teilnehmenden war es bewusst, dass gerade die Kirchen in die krisenhafte Gewalt des 20. Jahrhunderts verstrickt waren, indem sie Unrecht unterstützten oder geschehen ließen – und, dass diese Einsicht der theologischen und kirchlichen Auseinandersetzung bedurfte, die an den Kern der christlichen Lehre zu gehen hatte. Der Weltkirchenrat widmete sich daher dem zentralen theologisch-ethischen Verständ-

1 Dominik Gautier forscht zum Christlichen Realismus Reinhod Niebuhrs und unterrichtet Systematische Theologie als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

2 Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.): Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace (aufgerufen am 5. November 2014).

nis der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und ihren Konsequenzen für das kirchliche Handeln in der kriegsverwüsteten Welt. Die Amsterdamer Fragen können folgendermaßen angerissen werden: Was kann es in einer solchen Situation bedeuten, dass Gott die Menschen durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus in ihrer Sünde ergreift, richtet und heilsam verwandelt? Wie ist es zu verstehen, dass Gott die Menschen mit sich selbst sowie mit ihren Mitmenschen versöhnt – und, dass die Kirche dadurch in Gerechtigkeit und Frieden leben und sich für Versöhnung einsetzen kann?[3] Dieser ökumenischen Suchbewegung im Feld der Theologie und Ethik der Versöhnung soll anhand der zueinander in Spannung stehenden Amsterdamer Positionen Karl Barths und Reinhold Niebuhrs nachgegangen werden. Zum Schluss soll bedacht werden, inwieweit die Versöhnungsverständnisse Barths und Niebuhrs dazu verhelfen können, eine theologische Reflexion des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens für die ökumenische Bewegung zu gewinnen.

1. *Karl Barths Amsterdamer Vortrag über das Versöhnungswerk Gottes und das Zeugnis der ökumenischen Bewegung*

Karl Barth (1886–1968) wurde als Hauptreferent nach Amsterdam eingeladen und erklärte gleich zu Beginn der Versammlung, dass das Thema *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* falsch gewählt ist. Im Hintergrund dieser Aussage steht die bekannte theologische Wende vom deutschnationalen „Kulturprotestantismus“ zur „Theologie des Wortes Gottes“, mit der Barth die theologische Landschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts revolutionierte und darauf verwies, dass Gott sich nicht in einer kriegstreibenden „Kultur“ offenbart, sondern ausschließlich im versöhnenden Geschehen in Jesus Christus.[4] Nach Barth muss also auch die ökumenische Bewegung mit ihrer Theologie „oben“ beginnen, mit *Gottes Heilsplan,* mit dem Reden von der durch Jesus Christus geschehenen Versöhnung zwischen Gott und Mensch. In den Vorbereitungsmaterialien zur Konferenz ist nach Barth zu viel von der Illusion der menschlichen

3 *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Erster Band: Die Kirche in Gottes Heilsplan, Zürich 1948, 8–10.

4 Vgl. *Eberhard Busch:* Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, 25–31.

Machbarkeit der Versöhnung zu spüren. „Unten" zu beginnen, bei den menschlichen Kalkulationen zur Überwindung der *Unordnung der Welt,* bei der Unversöhntheit der Menschen, kann, so Barth, nur noch einmal in das Nichts führen.[5] Vor Augen führt dies vor allem das Verhalten der Deutschen Christen und ihrer Mitlaufenden in der deutschen Kirche, die offen oder stillschweigend davon ausgegangen waren, dass die nationalsozialistische totale „Durchherrschung" des Lebens die Erlösung Deutschlands bringen würde.[6] Die Menschen bedürfen nach Barth aber einer ganz anderen Versöhnung als der Versöhnungsillusion, die ihren eigenen gut gemeinten, aber korrupten Gedanken entspringt. Das Thema der Gründungsversammlung musste der Vorrangigkeit des Versöhnungswirkens Gottes gerecht werden und deshalb anders lauten, nämlich *Gottes Heilsplan und die Unordnung der Welt*.[7]

Was ist mit *Gottes Heilsplan* bei Barth gemeint und wie verhält sich dieser zur kriegszerrütteten Welt? Seine Versöhnungslehre legte Barth erst Ende der 1950er Jahre mit dem vierten Band der *Kirchlichen Dogmatik* vor, aber auch aus dem Amsterdamer Vortrag kann ein Eindruck von *Gottes Heilsplan* als Gottes Versöhnungswerk gewonnen werden: Gott kehrt die Menschen in Jesus Christus ein für alle mal zu sich um. Gott und die Menschen sind durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi unwiderruflich miteinander versöhnt.[8] Barth wehrt sich gegen die falsche Vorstellung, als wäre die Herausforderung der Versöhnung auf die ökumenische Bewegung übergegangen, die nun, als wäre Gott tot, die Versöhnung zu leisten, die Unordnung der Welt zu beseitigen hätte – gleichsam als politische Manager der Versöhnung. Die Menschen hätten zu akzeptieren, dass Gott die Menschen durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi „ganz anders" richtet und aufrichtet als es die Menschen zu leisten in der Lage sind. Die Ökumene ist – so möchte ich Barth interpretieren – der Pilgerweg der Menschen, auf dem die Hoffnung auf Versöhnung, das Anliegen der versöhnten Weltgemeinschaft, ganz und gar Gott übereignet wird. Füllen die Menschen die Ökumene mit ihren eigenen Vorstellungen von Versöhnung, muss der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens schei-

5 Vgl. *Karl Barth:* Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, in: *Karl Barth/Jean Daniélou/Reinhold Niebuhr:* Amsterdamer Fragen und Antworten, Theologische Existenz Heute 15/1949, 3.

6 Vgl. *Busch,* Leidenschaft, 38–41.

7 Vgl. *Barth,* Unordnung, 3.

8 Vgl. *Karl Barth:* Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil, KD IV/I, Zürich 1956, 85.

tern, weil die Bewegung sich dem Geist Gottes verschließt und stattdessen selbst die Kontrolle übernehmen will – als wäre die Kirche eine „Nichtregierungsorganisation" mit „christlichem Marshallplan". Ökumene bedeutet dagegen nach Barths Amsterdamer Vortrag gemeinsames Zeugnis der Versöhnung: Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wenn die Menschen der Ökumene diese Freiheit von der Sorge um die Versöhnung leben und sich auf den Weg der Zeugenschaft der von Gott bereits heraufgeführten Versöhnung begeben, wird sich die Überwindung der *Unordnung der Welt,* der Unversöhntheit der Weltgemeinschaft, auch im Feld der konfessionellen Verschiedenheit, der Verkündigung und Mission sowie des Sozialen und Politischen einstellen.[9]

Wie kann nun das Zeugnis der Versöhnung nach Barth aussehen? Barths Antworten auf diese Frage lassen sich anhand seiner Diskussion der Themenfelder der Amsterdamer Konferenz nachvollziehen. In der ersten thematischen Sektion *Die Kirche in Gottes Heilsplan* erörtert Barth die Herausforderung der konfessionellen Getrenntheiten. Angesichts des Anspruchs der durch Gott bewirkten Versöhnung, ist es für ihn geboten, dass die Christinnen die Behauptung ihrer konfessionellen Identitäten aufgeben müssen. Für Barth ist es Gott, der die Menschen auf den Weg der Ökumene zusammenruft und miteinander versöhnt – es sind nicht die Menschen, welche die Wahrheit des Evangeliums besitzen und durch konfessionelle Profile beweisen können. Die Versöhnung zu bezeugen, bedeutet, sich im *Heilsplan Gottes* zu verorten und damit Gott die Sache der Ökumene anzuvertrauen. Insofern kritisierte Barth die Tatsache, dass in Amsterdam das Abendmahl konfessionell getrennt gefeiert wurde und die konfessionellen Unterschiede damit ihre Fortschreibung fanden. Wenn es nicht zu einem gemeinsamen Abendmahl kommen konnte, erklärt Barth, hätte eben auch *kein* Abendmahl gefeiert werden können. Damit hätten die Menschen der ökumenischen Bewegung bezeugt, dass sie sich nicht gegen Gottes Versöhnungstat „auflehnen", indem sie eigenmächtig darüber bestimmen, wer zur Abendmahlsgemeinschaft mit Jesus Christus gehört und wer ausgeschlossen ist, sondern bezeugt, dass sie nur noch darauf warten, dass die Versöhnungstat Gottes auch im Miteinander der Konfessionen ihre Wirkung zeigt. Barths Versöhnungstheologie lässt ihn auch die Sorge der Ökumene um die fortschreitende Säkularisierung und die sinkende Anzahl von Kirchenmitgliedern in der Sektion *Die Kirche bezeugt*

[9] Vgl. *Barth,* Unordnung, 4–6.

Gottes Heilsplan kritisch sehen: Wie können die Autoren nur die kirchlichen Entwicklungen betrauern, wenn sie sich doch angesichts des Versöhnungswerkes Gottes nur freuen können? Für Barth lebt die Kirche einzig und allein von der Versöhnung, nicht von der Anzahl ihrer Mitglieder. Jede Kalkulation „vernebelt" das Evangelium und hindert die Ökumene daran, die „frohe Botschaft" in Verkündigung und Mission zu bezeugen.[10] Für einen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, der sich von Gottes Versöhnungshandeln her begreift, kann von Barth das Aushalten (konfessioneller) Unterschiede in der Hoffnung auf ausstehende Gemeinschaft sowie die Freude und das Feiern aufgrund der bereits geschehenen Versöhnung gelernt werden.

Eine weitere gedankliche Vertiefung kann der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens auch erhalten, wenn die ökumenische Bewegung Barth in seiner Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat folgt. Barth berührt mit der Diskussion dieses Beziehungsfeldes die dritte und vierte thematische Sektion der Amsterdamer Konferenz (*Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung* und *Die Kirche und die internationale Ordnung*). Ergriffen von der Versöhnungstat Gottes, gilt es auch hier für die Menschen, ihre geistliche Freiheit zu bewahren und sich bei der sozialen wie politischen Versöhnung allein auf Gott zu verlassen. Für das Verhältnis von Kirche und Staat gilt für Barth nach 1945 das, was schon immer für die Kirche gegolten hat. Nur muss die Kirche ihren prophetischen Auftrag ernster nehmen als zuvor. In der Wahrnehmung des politischen Wächteramtes sowie des sozialen Dienstes soll die Versöhnungstat Gottes in der Welt bezeugt werden. Wenn die Christen *allein* die Versöhnungstat Gottes bezeugen, dann hat dieses Zeugnis eine ideologiekritische Wirkung. Wenn nämlich nur diese Versöhnungstat anzuerkennen ist, kann keine soziale und politische Ideologie oder ein Parteiprogramm einen Anspruch auf die ökumenische Sache haben.[11] Hier scheint das Erbe der Barmer Erklärung durch, dass nicht der Nationalsozialismus, sondern allein Jesus Christus den Anspruch auf das Leben der Kirche und der einzelnen Glaubenden hat.[12]

Vor dem Hintergrund des aufkommenden Kalten Krieges und der nord-

10 Vgl. *Barth,* Unordnung, 6–7 und zur Interpretation auch *Annelore Siller:* Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, Zürich 2009, 311–322.

11 Vgl. *Barth,* Unordnung, 8–10.

12 Vgl. *Busch,* Leidenschaft, 38–41.

amerikanischen Überpräsenz auf der Amsterdamer Konferenz verdächtigt Barth die Versammlung der Ideologie des Antikommunismus, weil das Problem des Kapitalismus in den Vorbereitungspapieren ausgespart bleibt, obwohl die Entscheidung zwischen „Gott oder dem Mammon", so Barth, von *Gottes Heilsplan* her eindeutig anzugehen ist.[13] Festzuhalten bleibt, dass Barth seine Gedanken der Zeugenschaft der Versöhnung im Interesse konstruktiver Kritik vorträgt und sie auch heute so rezipiert werden können. Wenn mit dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens neben der Unverzichtbarkeit ökumenischer Aktionsprogramme auch die theologische Tiefendimension ökumenischen Lebens bedacht werden soll, kann Barth hier die Impulse geben.

2. *Reinhold Niebuhrs Kritik an Karl Barth, sein Amsterdamer Vortrag und das Gewaltbewusstsein der ökumenischen Bewegung*

Im Anschluss an Barths Gedanken zur versöhnungstheologischen Grundlegung der Ökumene soll nun ein Blick auf Reinhold Niebuhrs Kritik an Barth geworfen werden, die in der Frage nach einer versöhnungsethischen Grundlegung des Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens weiterhelfen kann. Im Wesentlichen kritisiert Niebuhr (1892–1971), der US-amerikanische Theologe und politische Intellektuelle, dass Barth die theologisch gesetzte Tatsache der Versöhnung nicht auf die konkrete Verantwortung der Ökumene bezieht, sondern innerhalb dogmatisch-zeitlosen Denkens verbleibt.[14]

Niebuhr, der häufig auch als US-amerikanischer Barth verstanden wird, stimmt mit Barth darin überein, dass Gottes versöhnende Liebe in Jesus Christus das erste und letzte Wort in der Frage menschlichen Handelns zu haben hat. Er selbst brachte diese Einsicht seit Anfang der 1930er Jahre kritisch gegenüber den Vertretern der US-amerikanischen liberalen Bewegung des *Social Gospel* ein. Niebuhr sorgte damit ähnlich wie Barth für einen theologischen Eklat, weil er den liberalen Mainstream hinterfragte,

13 Vgl. *Barth,* Unordnung, 9 und zur Interpretation auch *Wolf Krötke:* Karl Barth und der „Kommunismus". Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR, Zürich 2013, 9–20.

14 Vgl. *Reinhold Niebuhr:* Wir sind Menschen und nicht Gott, in: *Karl Barth/Jean Daniélou/Reinhold Niebuhr:* Amsterdamer Fragen und Antworten, Theologische Existenz Heute 15/1949, 25–27.

der sich seiner Ansicht nach in das Reich Gottes hineinträumte. Dieser Mainstream merkte nämlich nicht, so Niebuhr, dass er lediglich auf dem Weg dazu ist, eine (weiße) Bürgerlichkeit für alle durchzusetzen. Das Reich *Gottes,* so Niebuhrs Position, ist das Reich Gottes und ist als solches gegen das „Reich der Menschen" ideologie-kritisch und eschatologisch-vorbehaltend stark zu machen[15]

Niebuhr bleibt aber nicht bei dieser Einsicht stehen, sondern beharrt darauf, dass die Erfahrung der versöhnenden Liebe Gottes in die Welt hinein übersetzt werden muss. Er hält damit anders als Barth doch an der liberalen Betonung gesellschaftspolitischen christlichen Handelns fest: Die Liebe Gottes, welche die Menschen erfahren, muss in ihrem Engagement für Gerechtigkeit und Frieden ihre soziale und politische Form annehmen. Die Erfahrung der versöhnenden Liebe und das Ringen um Versöhnung in Form von Gerechtigkeit und Frieden sind das, was die Versöhnung als Ganze ausmacht. Theologisch gesprochen werden die Menschen im Versöhnungsgeschehen in ihrem sündhaften Willen zur Macht gerichtet – sie werden konstant von der Krankheit geheilt, die Welt nach ihrem Gefallen, ihren Vorurteilen und Interessen zu gestalten. Niebuhr formuliert dies christologisch: Das alte Selbst wird mit Jesus Christus gekreuzigt (Gal 2,19). Die Menschen werden aber gleichzeitig im Versöhnungsgeschehen gerechtigkeits- und friedensfähig gemacht und stetig zum Engagement für Versöhnungsarbeit aufgerichtet. Wieder argumentiert Niebuhr christologisch: Das neue Selbst lebt mit Jesus Christus (Gal 2,20).[16] Dabei sagt Niebuhr nicht, dass die Menschen nun einfach wissen, was Gerechtigkeit und Frieden sind, wohl aber, dass sie die Erfahrung der Versöhnungstat Gottes immer wieder kritisch in die Versöhnung unter den Menschen ruft – und, dass es sie immer wieder überprüfen lässt, wie sie der Liebe Gottes entsprechend Versöhnung konkret verwirklichen können.[17]

Im historischen Zusammenhang des Nationalsozialismus hat Barths Theologie ihren Platz gehabt, erklärt Niebuhr. Es ist wichtig und richtig gewesen, davon zu sprechen, dass allein Gott „oben" ist und die Deutschen

15 Vgl. *Gary Dorrien:* Christian Realism. Reinhold Niebuhr's Theology, Ethics, and Politics, in: *Daniel F. Rice* (ed.): *Reinhold Niebuhr* Revisited. Engagements with an American Original, Grand Rapids 2009, 25–26.

16 Vgl. *Niebuhr,* Menschen, 27–29.

17 Vgl. *Niebuhr,* Menschen, 26–27 sowie vor allem auch das theologische Hauptwerk *Reinhold Niebuhr:* The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, Volume II: Human Destiny, Louisville 1942, 107–126.

„unten", dass Gott es ist, der den Weg weist und nicht das nationalsozialistische Projekt. Die klaren Aussagen, wie die der Barmer Erklärung, haben ihre Wirkung in der Situation des Nationalsozialismus gezeigt, in welcher „der Teufel beide Hörner zeigt", also Gut und Böse eindeutig voneinander zu unterscheiden gewesen sind. In der Nachkriegssituation aber, in der um die zukünftige Ausrichtung der Welt gerungen werden muss, verstecken sich die Christinnen Deutschlands hinter dem Reden von der Versöhnung. Sie beten, so Niebuhr, hinter den Kirchenmauern an den anstehenden Herausforderungen des Wiederaufbaus vorbei und arbeiten nicht an den tiefgreifenden Verletzungen, die durch den Krieg entstanden sind. Was Barth anbietet, ist für Niebuhr eine „realisierte Eschatologie", ein Triumph ohne Kreuz, eine Krone ohne das Ringen mit den Herausforderungen der Zeit. Wenn, wie im beginnenden Kalten Krieg, „der Teufel nur ein Horn zeigt", also Gut und Böse nicht mehr so leicht zu identifizieren sind, dann lässt Barth die Christen mit seiner Botschaft von der Vorrangigkeit des Versöhnungshandelns Gottes allein. Niebuhr deutet Barths Vortrag damit als verantwortungsloses Plädoyer für selbstgerechten Glauben mit fatalen Konsequenzen des Nichtstuns, als eine Botschaft von *Gottes Heilsplan* ohne Bedeutung für die *Unordnung der Welt* – und dies hinsichtlich des drängenden Versöhnungsbedarfs zwischen den verfeindeten Nachkriegsnationen. Der Glaube an die reine Liebe Gottes kann nicht für die Kirche konserviert, sondern muss, so Niebuhr, riskiert werden – im „dreckigen" Ringen um Versöhnung in der Welt.[18]

Aus diesem Grund sieht er die ökumenische Bewegung als geeignet an, die vermeintlichen „Stilllegungen" wie die der Theologie Barths zu korrigieren und eine christliche Existenz der Versöhnung einzuüben, die, so schwer es fällt, nicht an der Wahrnehmung historischer Gewalt vorbei, sondern – so lässt es sich auf das neue ökumenische Programm beziehen – den „Pilgerweg" durch diese Verletzungen hindurchweist.[19] Den gleichen Gedanken äußert Niebuhr auch in seinem Amsterdamer Vortrag.[20] Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens braucht, so kann mit Niebuhr geschlossen werden, diese versöhnungsethische Grundlegung, die Men-

18 Vgl. *Niebuhr,* Menschen, 27-28.
19 Vgl. *Niebuhr*; Menschen, 29.
20 Vgl. *Reinhold Niebuhr:* The Christian Witness in the Social and National Order, in: *Robert McAfee Brown* (ed.): The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses, New Haven/London 1986, 100–101.

schen die Wirkungen der Versöhnungstat Gottes durchdenken lässt und sie für die „Wunden“ ihrer Zeit bewusst und entsprechend handlungsfähig macht.

3. *Karl Barth, Reinhold Niebuhr und die Dimensionen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens*

Die Ausführungen zur Theologie und Ethik der Versöhnung bei Barth und Niebuhr sollen nun abschließend im Hinblick auf die bereits angeklungenen Überlegungen zur Reflexion des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens betrachtet werden. Der Pilgerweg wird vom Ökumenischen Rat der Kirchen als dynamische, spirituelle und gesellschaftspolitische Einheitsbewegung der Kirchen verstanden. Als solcher hat der Pilgerweg anschließend an Überlegungen Dorothee Sölles drei Dimensionen, die das Feiern der Gaben des Lebens (*via positiva*), die Auseinandersetzung mit den „Wunden“ der Ökumene (*via negativa*) sowie das Angehen der heilsamen Veränderung der unversöhnten Welt (*via transformativa*) umfassen.[21]

Die Überlegungen Barths zur versöhnungstheologischen Grundlegung der Ökumene können die Dimension der *via positiva* buchstabieren helfen, indem mit ihm die Versöhnung als Gabe Gottes an die Menschen gedacht und gefeiert werden kann – in der Erwartung kirchlicher Einheit und der Gerechtigkeit und des Friedens, die in Jesus Christus bestätigt sind und allein durch Gott aufgerichtet werden. Auf einer so verstandenen *via positiva* kann Offenheit für die heilsame Unterbrechung der Versöhnungstat Gottes eingeübt werden, welche uns in unseren eigenen Vorstellungen von Ökumene, Gerechtigkeit und Frieden infragestellt und so erst zu kritischen Zeuginnen der Versöhnung werden lässt. Aber mit der *via positiva* sowie den Barthschen „Unterbrechungen“ ist nur eine Dimension des Pilgerwegs beschrieben.[22] Die *via negativa,* das Wahrnehmen der „Wunden“ der Weltgemeinschaft, kann mit den versöhnungsethischen Überlegungen Niebuhrs angegangen werden. Mit Niebuhr gehört die Wahrnehmung der Sünde in den Formen der Machtbehauptung und Selbstverleugnung samt ihrer gewaltvollen Konsequenzen in die Mitte der Ökumene.[23] Das Versöhnungswerk Gottes, so lässt sich die via negativa mit Niebuhr verstehen, kann nur wirklich bezeugt werden, wenn sie im Gegenüber zu den Realitä-

21 Vgl. *Ökumenischer Rat,* Pilgerweg sowie *Dorothee Sölle,* Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei, München 1999, 122–128.
22 Vgl. *Ökumenischer Rat,* Pilgerweg.
23 Vgl. *Ökumenischer Rat,* Pilgerweg.

ten der Gewalt in all ihren Dimensionen bekannt sowie angesichts der eigenen sündhaften Gewaltverwicklung selbstkritisch bedacht wird. In der Frage nach der *via transformativa* als derjenigen Dimension des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens, welche das Feld einer theologischen Ethik der Überwindung von Gewalt berührt, ist heute vor allem auch gegen die privilegierten Theologen Barth und Niebuhr an die friedenskirchlichen, rassismuskritischen, feministischen oder queeren Stimmen in der Ökumene anzuschließen, von denen die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeugt.[24] Niebuhr kann dennoch dazu motivieren, den Weg des Widerstands gegen die Gewalt als versöhnungsethisch unverzichtbar zu durchdenken – auch, wenn sich die Ökumene längst und zurecht gegen die auch von ihm vertretene Vorstellung eines „gerechten Krieges" zugunsten des Vertrauens in den „gerechten Frieden" verabschiedet hat. Ein wichtiger Schritt auf diesem Weg stellte die Amsterdamer Konferenz dar, indem sie erklärte: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein."[25] Auch Barth, der kein weniger ambivalentes Verhältnis zur Gewalt aufweist, kann trotzdem bedenken helfen, dass der Weg der Überwindung von Gewalt nur dann ein Zeugnis der Versöhnung darstellt, wenn er selbst schon vom Frieden und der Gerechtigkeit Gottes in der Welt zeugt.

24 Vgl. *Ökumenischer Rat,* Pilgerweg.

25 *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Vierter Band: Die Kirche und die internationale Unordnung, Zürich 1948, 260–262.

Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens[1]

„Wir wollen den Weg gemeinsam fortsetzen. Herausgefordert durch unsere Erfahrungen in Busan rufen wir alle Menschen guten Willens dazu auf, ihre von Gott gegebenen Gaben für Handlungen einzusetzen, die verwandeln. Diese Vollversammlung ruft euch auf, euch unserer Pilgerreise anzuschließen. Mögen die Kirchen Gemeinschaften der Heilung und des Mitgefühls sein, und mögen wir die gute Nachricht aussäen, damit Gerechtigkeit gedeihen kann und Gottes tiefer Frieden auf der Welt bleibe." – Botschaft der 10. Vollversammlung

I. Einladung den Weg gemeinsam fortzusetzen

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 2013 in Busan rief Christinnen und Christen und alle Menschen guten Willens überall auf der Welt auf, sich einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens anzuschließen. Herausgefordert durch unsere Erfahrungen in Busan rufen wir alle Menschen – Junge und Alte, Männer und Frauen, mit und ohne Behinderungen, Menschen aller Religionen – auf, ihre gottgegebenen Gaben gemeinsam einzusetzen, um Verwandlung herbeizuführen. In erster Linie rufen wir unsere Mitgliedskirchen und Partner auf, sich gemeinsam auf die Suche zu begeben und unsere Berufung als Kirche durch ein gemeinschaftliches Engagement für die äußerst wichtigen Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens zu erneuern und eine Welt zu heilen, in der Konflikte, Ungerechtigkeit und Schmerz herrschen.

Durch die Teilhabe an Gottes Gabe der Einheit und Gottes Mission der Gerechtigkeit und des Friedens (missio Dei) wollen wir auf Gottes Willen für diese Welt antworten, indem wir Gemeinschaften der Gerechtigkeit und des Friedens werden und das Zusammensein dieser Gemeinschaften feiern.

[1] Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen, 2.–8. Juli 2014, Genf, Schweiz, Dokument Nr. GEN 05 rev.

II. In Gemeinschaft wachsen – ein Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

In der Erklärung zur Einheit der Vollversammlung heißt es: „Die Einheit der Kirche, die Einheit der menschlichen Gemeinschaft und die Einheit der ganzen Schöpfung sind miteinander verwoben. Christus, der uns eins macht, ruft uns auf, in Gerechtigkeit und Frieden zu leben, und spornt uns an, gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden in Gottes Welt einzutreten."

Die Botschaft der ersten ÖRK-Vollversammlung 1948 in Amsterdam hatte den Willen der Kirchen zum Ausdruck gebracht, „beieinander zu bleiben". Spätere Vollversammlungen bekräftigten diesen Willen. Die Kirchen blieben beieinander und arbeiteten gemeinsam an theologischen Erklärungen, sie engagierten sich gemeinsam in der Mission und im Dienst, in der Hoffnung, dass sie auf das Ziel der sichtbaren Einheit hin zusammenwachsen würden.

Indem sie erklärten, „Wir wollen den Weg gemeinsam fortsetzen" und alle Menschen guten Willens aufriefen, „sich der Pilgerreise anzuschließen", reagierten die Delegierten der Vollversammlung in Busan auf eine neue Art und Weise auf die heutigen, kontextuellen Herausforderungen für das Zeugnis und das eigentliche Wesen der Kirchen, auf die Bedürfnisse der Menschen und der Schöpfung, die sich nach Gerechtigkeit und Frieden sehnen, und auf die Wahrnehmung vieler junger Menschen, die eifrig nach Zeichen der Hoffnung Ausschau halten.

Die 10. Vollversammlung half uns zu sehen, dass wir bereits gemeinsam unterwegs sind. Unser Engagement für Einheit in unserem christlichen Glauben ist Antwort auf Gottes Gabe des Lebens und Gottes Aufruf, in Gemeinschaft zu wachsen. Diese Gemeinschaft ist eine spirituelle Gabe und wurde uns von Gott durch den Glauben und die Taufe der Kirche geschenkt. Diese Einheit im Glauben ist aber auch menschlicher Natur und ein Ausdruck davon, geschaffen und gesegnet worden zu sein. Sie manifestiert sich als eine Einheit, die auf den zentralen Werten der *koinonia* beruht, die eine rechte Beziehung herstellen und erhalten: Gerechtigkeit und Frieden.

Eine solche Verlagerung von einem statischen hin zu einem dynamischeren Verständnis von Einheit kann eine Herausforderung sein. Verschiedene theologische Traditionen und Kulturen verstehen und praktizieren das Konzept eines „Pilgerwegs" unterschiedlich. Mit der Entscheidung, die Bezeichnung „Pilgerweg *der* Gerechtigkeit und *des* Friedens" zu wählen,

und nicht „*zu* Gerechtigkeit und Frieden“ oder „*für* Gerechtigkeit und Frieden“ hat die Vollversammlung in Busan schon begonnen, sich mit dieser Fragen auseinanderzusetzen. Das Wort „Pilgerweg“ wurde gewählt, um auszudrücken, dass es sich um einen Weg mit einer tiefen spirituellen Bedeutung und mit hochtheologischen Konnotationen und Auswirkungen handelt. Als „Pilgerweg *der* Gerechtigkeit und *des* Friedens“ ist es weder ein Weg hin zu einem konkreten Ort auf der Landkarte, noch eine einfache Form des Aktivismus. Es ist sich vielmehr ein verwandelnder Weg, zu der Gott aufgerufen hat, in Erwartung des letztlichen Ziels für die Welt, das der dreieinige Gott bewirkt. Die Bewegung der Liebe, die Teil des Wesens des dreieinigen Gottes ist, wird in der Verheißung von Gerechtigkeit und Frieden offenbar. Sie sind Zeichen des kommenden Reiches Gottes, das bereits im Hier und Jetzt sichtbar ist, wenn es Versöhnung und Heilung gibt.

Die Christen sind aufgerufen, an diesen Zeichen von Gottes Reich teilzuhaben und für sie zu kämpfen, als Antwort auf Gottes Willen und Verheißung. Der Pilgerweg 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 zusammen mit den schwächsten Menschen, den Verwundeten, den Marginalisierten zu spüren ist eine verwandelnde Erfahrung. Christen sind durch den Geist lebendig gemacht und entdecken ihre tief verankerte Kraft und Energie zur Verwandlung einer ungerechten Welt. Zusammen mit anderen Glaubensgemeinschaften und allen Menschen guten Willens sind sie gemeinsam unterwegs.

Das Streben nach der Einheit der Christen, „damit die Welt glaube“ und die Einheit des gesamten Kosmos als letztliches Ziel der eschatologischen Hoffnung auf das Reich Gottes annehme, bleibt das wichtigste Ziel des gemeinsamen Wegs unserer ökumenischen Bewegung. Indem wir Seite an Seite gemeinsam den Weg gehen, laden wir andere ein, sich uns auf unserem Weg für die Heilung und Versöhnung dieser von Leiden und Konflikt gezeichneten Welt anzuschließen.

III. Globaler und lokaler Kontext des Pilgerwegs

Wir unternehmen den Pilgerweg in einer Welt, die dringend nach dem Engagement von Christen und allen Menschen guten Willens verlangt. Sei es im Umweltschutz, in der Wirtschaft, der Friedensarbeit oder dem Ein-

satz für die Menschenwürde, Christinnen und Christen sehen sich auf lokaler wie auf weltweiter Ebene Angriffen auf die Werte des Evangeliums – Gerechtigkeit und Frieden – gegenüber.

Ironischerweise werden in der Wissenschaft, der Medizin, der Bildung und im Handel erfolgreich beeindruckende neue Horizonte erforscht, gleichzeitig jedoch steht unser Planet kurz vor einer Katastrophe und das Leben an sich ist in seiner Essenz gefährdet. Eine taumelnde Weltwirtschaft lässt Millionen von Menschen nutzlos werden und verschärft Ungleichheit und Armut im Norden wie im Süden. Die Kirchen auf der ganzen Welt kämpfen damit, auf die Folgen dieser Entwicklungen zu reagieren. Die Menschen in Afrika und auf anderen Kontinenten sehen zu, wie ihre reichhaltigen natürlichen Ressourcen exportiert werden, während sie selbst der Armut nicht entkommen. Unkontrollierbare Wetterphänomene und steigende Meeresspiegel erdrücken ganze Gemeinschaften, vom Südpazifik über Europa bis nach Nordamerika. Inmitten geopolitischer Verlagerungen zerstören weit verbreitete Gewalt und Krieg zwischen und innerhalb von Staaten und Bevölkerungen die Lebensgrundlage von Familien im Nahen Osten – insbesondere in Syrien und im Irak –, in Afrika und in Asien. Millionen von Menschen müssen fliehen oder an verheißungsvollere Orte auswandern. Zwangsmigration führt dazu, dass die Verwundbarsten Opfer von Menschenhandel werden. Gewalt und Misshandlung scheinen Frauen und Mädchen ungleich schwerer zu treffen. Ihre Gaben werden unterbewertet, ihre Körper oft missbraucht und häufig gibt es Widerstand gegen ihre Bildung. Und zu alledem kommen die Atomwaffen mit ihrem tödlichen Potential, die, so scheint es, wie in einem Glücksspiel die ganze Welt als Wetteinsatz benutzt.

Die Kirchen sind mit diesen globalen Realitäten konfrontiert, gleichzeitig aber auch mit ihren eigenen Situationen, die sich entscheidend verändern. Wie noch nie zuvor stehen Christen täglich in Kontakt mit Menschen anderer Glaubenstraditionen, vielleicht sogar in der eigenen Familie. Auf ihrer Suche nach neuen Formen authentischer Nachfolge bekunden sie überall ein neues Interesse an Spiritualität und spirituellen Traditionen. Die Kirchen im globalen Süden erleben ein außergewöhnliches Wachstum, während die Kirchen in Europa und Nordamerika erfahren, wie ihre kleineren, alternden Gemeinden um neue Mitglieder mit ganz anderen kulturellen Wurzeln bereichert werden. Obwohl immer mehr Frauen in Führungspositionen vorstoßen, ist die Geschlechterungleichheit in den Kirchen noch immer verbreitet. Trotz der zunehmenden Zahl und der wichtigen Rolle junger Menschen in zahlreichen Gesellschaften bleibt deren Beteiligung oftmals ungenügend

oder ist bloß symbolischer Natur. Vielerorts verlieren konfessionelle Merkmale an Bedeutung und die Kirchen erforschen neue Wege des Predigens und Betens. Sie suchen nach neuen Formen, wie wir als Kirchen gemeinsam Zeugnis ablegen können, und nach neuen Führungspersönlichkeiten, die über die Ausbildung und Urteilsfähigkeit verfügen, um das Volk Gottes in diesen neuen Tag hinein zu leiten.

Auch die ökumenische Bewegung hat sich an eine neue Zeit der Vielfalt und der Herausforderungen angepasst. Sie achtet bewusst auf die spirituelle Dimension des Strebens nach Einheit. Sie definiert Mission und Dienst neu. Sie bekräftigt die große Vielfalt der christlichen Gemeinschaften und arbeitet mit ihr, sie geht im Dialog und in der Zusammenarbeit auf andere religiöse Traditionen zu. Vor allem aber will sie die Gemeinschaft stärken, Advocacy koordinieren und Christinnen und Christen und christliche Kirchen überall zur Solidarität ermutigen.

Auf dem gemeinsamen Weg können sich Kirchen, ökumenische Partner und andere auch auf die Ergebnisse der Ökumenischen Gespräche der Vollversammlung stützen sowie auf wichtige Hintergrunddokumente:

- „Die Kirche – Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“
- „Gemeinsam für das Leben“
- „Ökonomie des Lebens“
- „Ein ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden“

Ihre Impulse gipfelten in der „Erklärung zur Einheit“ der Vollversammlung und im *Aufruf* ihrer Botschaft, sich dem *Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens anzuschließen.*

IV. Sich an dem Pilgerweg beteiligen

Pilgerinnen und Pilger, die unterwegs sind, reisen mit leichtem Gepäck und lernen, dass nur das Wesentliche und Notwendige zählt. Sie sind offen für Überraschungen und bereit, durch Begegnungen und Herausforderungen auf ihrem Weg verwandelt zu werden. Alle, die mit offenem Herzen und offenem Geist mit uns gehen wollen, sind willkommene Gefährten (mit denen wir unser Brot teilen). Der Pilgerweg verspricht, ein verwandelnder Weg zu sein, auf der wir uns selbst in neuen Beziehungen der Gerechtigkeit und des Friedens neu entdecken können.

Wo erkennen wir Gott, der zu Gerechtigkeit und Frieden und zur Einheit der Kirchen und der gesamten Menschheit aufruft und darauf hinarbeitet? An dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens werden

Einzelpersonen, Gemeinden, lokale, regionale und internationale Gemeinschaften teilnehmen und die größten Bedürfnisse in ihrem jeweiligen Kontext neu untersuchen und dabei das Licht des Evangeliums auf die Bedürftigsten scheinen lassen und sich gegenseitig inspirieren, gemeinsam zu handeln.

Der Pilgerweg kann mindestens drei verschiedene Aspekte umfassen – die nicht linear verlaufen, sondern vielmehr in einer dynamischen Wechselbeziehung stehen:

- *Die Gaben feiern (via positiva)*

Wir sind nicht mit leeren Händen oder alleine unterwegs. Der „ursprüngliche Segen", nach dem Bilde Gottes geschaffen und zusammen – in Gemeinschaft – zu sein, ist, dass wir ein einzigartiger Bestandteil des Lebensnetzes sind, das uns in Erstaunen versetzt. Gemeinsam feiern wir Gottes großartige Gabe des Lebens, die Schönheit der Schöpfung und die Einheit einer versöhnten Vielfalt. Wir fühlen uns ermächtigt von dieser Gnade, an Gottes Bewegung der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens teilhaben zu dürfen. – Wir empfangen im Gebet.

- *Sich mit den Wunden beschäftigen (via negativa)*

Der Pilgerweg wird uns an Orte führen, an denen schreckliche Gewalt und Ungerechtigkeit herrschen. Wir wollen auf Gottes menschgewordene Gegenwart inmitten des Leids, der Exklusion und der Diskriminierung schauen. Die wahre Begegnung mit realen, kontextabhängigen Erfahrungen einer zerbrochenen Schöpfung und des sündigen Gebarens gegenüber anderen Menschen kann uns an das Wesentliche des Lebens selbst erinnern. Es kann dazu führen, dass wir Buße tun und uns – in einem Prozess der Reinigung – von der Besessenheit mit Macht, Besitz, Ego und Gewalt befreien, so dass wir Christus immer ähnlicher werden. – Wir lauschen im Gebet.

- *Ungerechtigkeit verwandeln (via transformativa)*

Wenn wir selbst verwandelt werden, kann uns der Pilgerweg zu konkretem Handeln für Verwandlung führen. Wir können vielleicht den Mut aufbringen, in wahrem Mitgefühl füreinander und für die Natur zu leben. Dazu gehört auch die Stärke, allem Bösen zu widerstehen – aller Ungerechtigkeit und aller Gewalt, auch wenn eine Kirche in einer Minderheitssituation lebt. Wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit sowie die Heilung der Verwundeten und das Streben nach friedlicher Versöhnung ist unser Auftrag – in jedem Kontext. Die Glaubwürdigkeit unseres Handelns kann

durch die Qualität unserer Gemeinschaft – einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit und des Friedens – wachsen. – Wir lassen uns verwandeln durch unser Gebet und unser Handeln im Gebet.

Wir glauben, dass das Vaterunser uns auf unserem Weg helfen wird, uns leiten und uns den gemeinsamen Weg weisen wird.

V. Die Rolle des ÖRK auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

Der ÖRK konzentriert sich auf die Gemeinschaft der Kirchen und auf seine Rolle, zusammenzurufen, zu koordinieren und zu unterstützen, sowie auf seine Führungsrolle. Durch sein Engagement „deckt er den Tisch" für die Kirchen und für andere Organisationen und Gemeinschaften, einschließlich der weltweiten christlichen Gemeinschaften, kirchlichen Dienste und Werke, interreligiösen Organisationen und zivilgesellschaftlichen Bewegungen, damit diese sich in der Spiritualität und der Praxis, die sie in ihrem Streben nach Verwandlung für Gerechtigkeit, Frieden und Nachhaltigkeit entwickelt haben, austauschen können.

Neben der Ermutigung und Erleichterung der Beteiligung einzelner Mitgliedskirchen und ökumenischer Partner an dem Pilgerweg sollte der ÖRK sich auch selbst an dem Pilgerweg beteiligen. Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens steht im Zentrum und im Herzen der Strategieplanung des ÖRK in Zusammenarbeit mit den Kirchen und Partnern, um unsere Einheit in Vielfalt, unsere Teilhabe an Gottes Mission, unsere ökumenische Bildung sowie unser öffentliches Zeugnis für gerechten Frieden zu erneuern und zu stärken.

Die globalen Ziele des Rates für die nächste Zeit spiegeln die grundlegenden Dimensionen eines Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens wider. Diese sind:

- *Die Gemeinschaft stärken:* Wenn die Mitgliedskirchen und ökumenischen Partner im Rahmen des Pilgerwegs gemeinsam unterwegs sind und zusammenarbeiten, erleben sie die Gabe der Einheit;
- *Gemeinsam Zeugnis ablegen:* Wenn die Kirchen und ökumenischen Partner zusammen vorangehen, können sie gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden eintreten;
- *Zu Spiritualität, Reflexion und ökumenischer Ausbildung ermutigen:* Wenn die Gemeinschaft zusammen Zeugnis ablegt, wird sie gestärkt, weil gemeinsam Spiritualität aufgebaut wird;

• *Vertrauen und Verständnis aufbauen:* In der gemeinsamen Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden ist es notwendig, sich mit allen „Menschen guten Willens" zusammenzutun;

• *Inspirierend und innovativ kommunizieren:* Unterwegs, im Zeugnis, beim Lernen und partnerschaftlichen Zusammenarbeiten ist inspirierende und innovative Kommunikation gefragt, um wirksame Sichtbarkeit zu erreichen.

Diese globalen Ziele des Engagements des ÖRK auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens kommen in seiner Programmarbeit zum Ausdruck. Als Schwerpunkt der Programmarbeit für die nächsten sieben Jahre wird der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens Initiativen in den Gemeinschaften, Advocacy für *gerechten Frieden* auf nationaler und internationaler Ebene miteinander verbinden und sich dabei auf folgende Aspekte konzentrieren:

- lebensbejahende Wirtschaften
- Klimawandel
- gewaltfreie Schaffung von Frieden und Versöhnung
- Menschenwürde

einhergehend mit einer kontinuierlichen Analyse, Untersuchung und Reflexion darüber, was es für die Kirchen in der heutigen Welt bedeutet, sich auf einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu befinden.

Ein Prozess der theologischen Reflexion über den gemeinsamen Pilgerweg, einschließlich der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der Kommission für Weltmission und Evangelisation, der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten und der gesamten Programmarbeit des ÖRK, muss im Mittelpunkt des Pilgerwegs stehen. Einheit, Mission und Dienst der Kirchen und Partner werden durch die Teilnahme an dem Pilgerweg zusammengehalten und in eine dynamische Wechselwirkung gestellt.

Um einen transparenten und partizipatorischen Prozess zu gewährleisten, wird der ÖRK:

• eng mit den Kirchen und ökumenischen Partnern zusammenarbeiten, um im Rahmen des Pilgerwegs Handlungsrichtungen und eine Reflexion zu entwickeln und den Austausch von Beiträgen und Ressourcen zu fördern;

• regelmäßige Reflexionen über den Pilgerweg und die notwendigen Schritte in allen Kommissionen und Beratungsgremien ermöglichen;

• eine Referenzgruppe mit Sachverständigen verschiedener Dimensionen des Pilgerwegs und Vertreterinnen/Vertretern relevanter Leitungs-

und Beratungsgremien und ökumenischer Partner ins Leben rufen. Diese Referenzgruppe wird ein flexibles Instrument sein. Ihre Zusammensetzung wird sich je nach Verlagerung der Schwerpunkte und Prioritäten ändern.

- Während jeder Zentralausschusstagung wird ausreichend Zeit eingeplant, damit der Programmausschuss sich mit der Entwicklung des Pilgerwegs befassen kann und damit dringende Anliegen im Zusammenhang mit dem Pilgerweg diskutiert werden können.

*VI. Die Kirchen auf dem Pilger*weg *der Gerechtigkeit und des Friedens*

Gemeinsam und mit ihren ökumenischen Partnern sind die Kirchen sowohl in ihrem jeweiligen Kontext als auch durch ihre internationale Zusammenarbeit die Hauptakteurinnen des Pilgerwegs. Und dennoch ist dieser Pilgerweg auch ein Aufruf und eine Chance für Einzelpersonen, Ortsgemeinden und Gemeinschaften, sich an der Bewegung der Gerechtigkeit und des Friedens zu beteiligen. Der Prozess der *Verwandlung* wird das Sammeln von Erfahrungen, den gegenseitigen Austausch, gegenseitiges Zuhören, Beten, Buße, Zeugnis, Bewusstseinsbildung, Nachdenken und Handeln umfassen.

Die folgenden Fragen können vielleicht helfen, sich in der eigenen Familie, als Kirchengemeinde oder Gemeinschaft oder gemeinsam in einer ökumenischen Gemeinschaft auf diesen Pilgerweg vorzubereiten:

- Was verspricht ein Pilgerweg im biblischen Sinne?
- Was verstehen Sie in Ihrem eigenen Kontext unter einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens?
- Was verspricht ein Pilgerweg?
- Wen würden Sie gerne als Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter haben?
- Was sind Ihre Erfahrungen mit dem Geschenk des Lebens, dem Geschenk der Schöpfung? Wie feiern Sie dieses?
- Welche Wunden gibt es in Ihrem Kontext?
- Wir wollen Sie mit den Wunden umgehen, die anderen oder der Natur zugefügt wurden?
- Welche Art der Verwandlung erleben Sie?
- Worauf werden Sie einen Schwerpunkt legen?
- Gibt es realistische Möglichkeiten, Ungerechtigkeit und Gewalt umzuwandeln?
- Welche der vorgeschlagenen Maßnahmen sind Sie bereit, in Ihrem Kontext umzusetzen?

Letztendlich lädt Gott uns ein, uns voller Freude, Demut, Mut und Engagement diesem göttlichen Weg anzuschließen und dabei zu beten:

Wir sind eine Gemeinschaft, die unterwegs ist, eine Gemeinschaft von Pilgerinnen und Pilgern. Wir sind gemeinsam unterwegs hin zu einem Leben in Fülle. Wir bitten Gott um Führung und Inspiration, damit unser Pilgerweg uns durch dynamischen und kreativen Austausch für Gerechtigkeit füreinander öffnet. Gott des Lebens, weise uns den Weg, damit wir zu lebendigen Werkzeugen deiner Gerechtigkeit und deines Friedens werden!

Übersetzung aus dem Englischen:
Sprachendienst des Ökumenischen Rates der Kirchen

Ökumenischer Pilgerweg konkret ? von Flensburg nach Paris zur UN-Weltklimakonferenz 2015

1. Für ein Klima der Gerechtigkeit

1.1 Die Klage hören – die existentielle Bedrohung durch die Folgen des Klimawandels

Im Herbst 2013 trafen sich über 4.000 Christinnen und Christen aus aller Welt zur 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan in Südkorea. Zur Eröffnung feierten wir einen Gottesdienst. Vertreterinnen und Vertreter von jedem Kontinent brachten ihre Wehklagen und Worte der Hoffnung ein. Besonders klingt in mir noch das Gebet einer Frau aus dem pazifischen Raum nach:

> „Allmächtiger Gott, dein pazifisches Volk ruft dich!
> Wir weinen, Herr, weinen Meere von Tränen,
> weil unser geliebtes Meer ansteigt und uns erdrückt.
> Wir fühlen, Herr, fühlen Ströme von Schmerz,
> da unser uraltes Land verschwindet
> und uns von deiner Schöpfung entfernt.
> Wir stehen, Herr, vor Bergen von Verzweiflung,
> da unsere Kulturen weggespült werden
> und Habgier und Macht uns verschlingen.
> Wir zittern, Herr, zittern unter den Erdbeben
> von Veränderungen und unter ihren Auswirkungen
> auf unser Leben.
> Wir verzweifeln, Herr, verzweifeln vor dem Orkan der Probleme,
> denen wir gegenüberstehen und der Angst, die sie hervorrufen. …
> Höre unsere Klage.“[1]

Besonders im Südpazifik sind schon jetzt die Menschen, Tiere und Pflanzen durch den Klimawandel existentiell bedroht. „Gott hat doch ver-

[1] Aus der Liturgie zum Eröffnungsgottesdienst der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates des Kirchen in Busan/Südkorea.

sprochen, keine Sintflut mehr zu schicken, und jetzt sitzen die in der Arche, die den Klimawandel verursacht haben", so schildert Pastor Tafue Lusame, Generalsekretär der Christlichen Kirchen von Tuvalu, als Klimazeuge die Situation seiner Heimat in den Workshops in Busan. Die Sturmfluten und Überschwemmungen auf der Insel Tuvalu nehmen zu. Durch den Anstieg des Meeresspiegels versalzen die Böden und das Trinkwasser wird knapp. Die Menschen bereiten sich darauf vor, ihre Insel zu verlassen und umzusiedeln.

1.2 Die Stimme erheben – Anwälte sein für „die Waisen, Witwen und Fremden" Dtn 10,17

Darauf müssen wir als Christinnen und Christen im globalen Norden reagieren und unsere Stimme für die Schwächsten und Verwundbarsten in der Gemeinschaft der Einen Welt erheben, denn „die Opfer des Klimawandels sind die neue Gestalt der Armen, Witwen und Fremden, denen besonders die Liebe und Fürsorge Gottes gilt".[2] Die „Option für die Armen" ist Kern des biblischen Gerechtigkeitsverständnisses.

Der ÖRK hat schon frühzeitig vor den Gefahren des Klimawandels gewarnt und so dazu beigetragen, die ökologische Gerechtigkeit zu einem Thema der internationalen Klimadebatte zu machen. Gleichzeitig wird die Klimadebatte in Deutschland auch regional in den Kirchen geführt. Dabei werden sowohl die Betroffenen als auch die Verursacher des Klimawandels in den Blick genommen. So pflegt die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) – wie alle anderen Kirchen auch – weltweite ökumenische Partnerschaften. „Sie ist mit den von den Klimaveränderungen zuerst und am stärksten betroffenen Menschen anderer Kontinente persönlich im Gespräch und weiß sich ihnen geschwisterlich verbunden."[3]

Auf der Klimasynode der Nordkirche wies mit Horst Gorski ein Propst auf den engen Zusammenhang von Klimakrise und Gerechtigkeit hin:

> „… alleine die Tatsache, dass diejenigen Länder, die in den vergangenen Jahrzehnten am wenigsten zum Klimawandel beigetragen haben, am meisten unter ihm leiden und in Zukunft leiden werden und die geringsten Ressourcen haben, sich gegen die Folgen des Klimawandels zu schützen, während diejenigen Länder, die ihn am meisten mit verursachen, die Folgen auf andere Teile der Welt abzuwälzen in der

[2] Aus dem Protokollpunkt zu Klimagerechtigkeit, Busan/Südkorea. Siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/minute-on-climate-justice?set_language=de (aufgerufen am 01.12.2014).

Lage sind, ist eine – im Wortsinne – zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit … Es wird keine Lösung der Klimakrise geben können, ohne radikal die Fragen nach gerechter Ressourcenverteilung und sozialer Gerechtigkeit zu stellen."[4]

Anwaltschaft bedeutet, die Stimme für andere zu erheben und schließt gleichzeitig die eigene verantwortliche Perspektive mit ein. Anwaltschaft wird als Beziehungsgeschehen verstanden – zu uns selbst und zu den anderen. So spiegeln die globalen Zusammenhänge in Wirtschaft und Handel die eigenen Beziehungen wider und führen zu Lebensstilfragen wie nach einer „Ethik des Genug" und nach Bildern vom „guten Leben".

1.3 In die Hand nehmen – politische Forderungen auf dem Weg zur COP21 in Paris

Die Vertragsstaaten der Klimarahmenkonvention werden sich im Dezember 2015 zur *Conference of the Parties* COP21 in Paris treffen. Der Klimagipfel in Lima/Peru 2014 (COP 20) war die letzte Möglichkeit, im Rahmen der internationalen Vertragsstaatenkonferenz wichtige Vorentscheidungen auf Regierungsebene zu fällen. Dazu gehören neben der Entwicklung der ersten Version für den Pariser Vertragstext Themen wie Klimafinanzierung, Anstrengungen in der Klimaanpassung und der Umgang mit klimabedingten Schäden und Verlusten. Zudem sollen die Vertragsstaaten bis März 2015 ihre Minderungsbeiträge zum globalen Abkommen benennen, das 2020 in Kraft treten wird. Auf dem Weg zur Weltklimakonferenz in Paris werden die im Climate Action Network zusammengeschlossenen NGOs konkrete Forderungen erheben.

2. Pilgern – Fremdsein und Heimat haben in der Einen Welt

2.1 Die Idee geht zu Herzen – Pilgern als eine Antwort auf die Klimakrise

Angeregt durch den Weltkirchenrat lädt ein ökumenisches Bündnis aus entwicklungspolitischer Klimaplattform und weiteren kirchlichen Akteu-

3 Aus der Stellungnahme der Theologischen Kammer auf der Tagung der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland vom 25. bis 27.09.2014 zum Schwerpunktthema „Klimaschutz", S. 4, siehe: www.nordkirche.de/fileadmin/user_upload/nordkirche/Synode/Synode_201409_zu_TOP_1_Beitrag_Theologische_Kammer_zur_Klimasynode.pdf (abgerufen am 01.12.2014).

4 Aus der Stellungnahme der Theologischen Kammer, S. 3.

ren aus Deutschland und Frankreich zu einem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ ein.[5] Im Mittelpunkt steht die Klimagerechtigkeit.

Die alte Tradition des Pilgerns steht für das Prozesshafte und würdigt darin auch das Fragmentarische der christlichen Existenz: der Mensch bleibt angewiesen auf Gottes Barmherzigkeit. Pilgern stammt vom lateinischen Wort *peregrinus* (oder *peregrinari,* in der Fremde sein) ab, was Fremdling bedeutet. Angewiesen auf Gottes Barmherzigkeit ist der Mensch zugleich fremd und beheimatet in der einen Welt.[6] Die Gemeinschaft der Christinnen und Christen weltweit steht in der Nachfolge Christi, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Sie sind unterwegs als *fellowship of churches* und erfahren Gemeinschaft mit Menschen, die mit ihnen leben, die vor ihnen gelebt haben und mit denen, die nach ihnen kommen. Diese uralte Erfahrung des Pilgerns verbindet sich mit Pilgerrouten wie mit der *Via Jutlandica* und der *Via Baltica.*

Der pazifische Theologe Cliff Bird führte Mitte November 2014 auf einer Tagung in der Missionsakademie Hamburg sein Verständnis der ökumenischen Gemeinschaft aus. In einer Skizze seiner Oikostheologie wies er auf die gemeinsame Wurzel *oikos* in den Begriffen *Ökologie, Ökonomie* und *Ökumenizität* hin.[7] Im Sinne der von Cliff Bird postulierten *Interconnectedness* sind alle Menschen aller Konfessionen und Religionen eingeladen mitzupilgern.

So machen sich generationsübergreifend Pilgerbegeisterte und für Klimagerechtigkeit Engagierte gemeinsam auf den Weg: die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Gruppen aus der Umwelt- und Entwicklungszusammenarbeit, „Grüne Moscheen“ und Pfadfinder. Zur selben Zeit findet in der Nordkirche eine Partnerkirchenkonsultation statt. Delegierte aus 30 Ländern sind zur Eröffnung des Pilgerweges am 13. September 2015 in Flensburg eingeladen.

5 Beim Treffen der entwicklungspolitischen Klimaplattform Ende Januar 2014 in Bad Herrenalb wurde der Gedanke, einen Pilgerweg für Klimagerechtigkeit zu entwickeln, mit großer Zustimmung aufgenommen. In Zusammenarbeit mit den Autorinnen dieses Beitrags sowie Ulrike Eder (Infostelle Klimagerechtigkeit) und Jan Christensen (Umweltpastor der Nordkirche) entstand die erste Konzeptidee.

6 Aus dem Vortrag von Pfarrer Dirk Vogel (Mühlhausen) im Rahmen der Ökumenischen Konsultation für Gerechtigkeit und Frieden am 28. und 29.11.2014 in Bad Herrenalb.

2.2 Mit allen Sinnen erfahren – Kraftorte, Schmerzpunkte und Orte des Aufbruchs

Entlang von Kraftorten (*via positiva*) und Schmerzpunkten (*via negativa*) führt der Pilgerweg von Flensburg nach Paris zu Orten der Hoffnung und des Aufbruchs (*via transformativa*). Die drei Aspekte dieser Orte stehen dabei miteinander „in einer dynamischen Wechselbeziehung."[8] Das Aufsuchen der Kraftorte und Schmerzpunkte setzt Energien zur Veränderung, zur Verwandlung, zur Transformation frei, die Menschen dazu inspiriert sich neu zu orientieren, Aufbrüche zu wagen und der Hoffnung Orte zu geben.

Exemplarisch in Norddeutschland lassen sich Gottes Gaben an Kraftorten feiern wie Gemeindehäuser mit Solaranlagen, Repair-Cafés in Bremen, eine Windenergieanlage in Timmaspe, eine Pelletsheizung in der Kirchengemeinde Bad Bramstedt, der Tierpark in Warder zur Erhaltung alter Nutztierrassen, das Programm „Kita Öko Plus" im Kirchenkreis Hamburg Ost. „Gemeinsam feiern wir Gottes großartige Gabe des Lebens, die Schönheit der Schöpfung und die Einheit einer versöhnten Vielfalt."[9]

Zugleichen konfrontieren die Schmerzpunkte als Orte der Ungerechtigkeit mit Erfahrungen einer zerbrochenen Schöpfung. Norddeutsche Beispiele sind das Kohlekraftwerk Hamburg/Moorburg, das mit Blindgängern verseuchte Wilde Moor bei Nortorf, Anlagen zur Massentierhaltung oder der Hamburger Hafen mit seiner verschmutzten Luft.

2.3 Sich Leerlaufen und neu Füllen – Kampf und Kontemplation auf dem Pilgerweg
Atmen holen – mit geistlichen Liedern, Gebeten und Texten auf dem Weg

Mit Gott auf dem Weg sein ist Kern der gemeinsamen Pilgerschaft. In Vorbereitung auf diese feiernde Gemeinschaft werden geistliche Texte aus der orthodoxen, der katholischen und der protestantischen Tradition in einem Brevier zusammengestellt. Im Stundengebet, für das das Brevier ursprünglich gedacht war, fügt sich die Gemeinschaft der Glaubenden in den

7 *Cliff Bird*: Hermeneutics of Ecology and its Relationship to the Identity of the Oikos in Oceania, The Pacific Journal Theology, (46) 2011, 19?33.

8 Vgl. *ÖRK-Zentralausschuss:* Eine Einladung zum Pilgerweg, Dokument Nr. GEN 05 rev., 2. bis 8. Juli 2014 in Genf, Schweiz, S. 4.

9 Ebd.

Rhythmus der Gemeinschaft mit Gott ein. Die Liturgien, Lieder und Gebete bringen die Klage über die Zerstörung und den Dank für die gute Schöpfung vor Gott und laden zur Umkehr ein. So besingt das Lied die christliche Hoffnung auf Gedeihen und Bewahrung: „Eines Tages wird die Erde allen Menschen gehören und die Menschen werden eins sein mit der Erde, so wie du Gott es gewollt hast".

Mit neuer Kraft politisch Handeln – Aktionen und Veranstaltungen auf dem Weg

Zwischen den einzelnen Etappen wird es Tage mit Diskussionsveranstaltungen, Praxisworkshops aber auch mit politischen und kreativen Aktionen zum Thema Klimagerechtigkeit geben. Der Pilgerweg und die Aktionen werden klimafreundlich umgesetzt. Konkret heißt das:

- Die Ankündigung der Veranstaltungen erfolgt papierarm oder auf zertifiziertem Recyclingpapier.
- Für An- und Abreise werden Bus und Bahn oder Mitfahrgelegenheiten genutzt.
- Ein Elektroauto dient als Begleitfahrzeug zum Transport von schwerem Gepäck und Aktionsmaterialien.
- Veranstaltungen finden an gut erreichbaren Orten statt.
- Flugemissionen werden über die Klimakollekte ausgeglichen.[10]
- Die Verpflegung auf dem Pilgerweg und während der Veranstaltungen ist fleischlos, regional, saisonal, bio und fair.

3. „Wir schließen uns der Pilgerreise an"[11] – konkrete Umsetzung des Pilgerweges

3.1 Mit den Füßen beten – ein Pilgerweg in zwölf Etappen

Der Pilgerweg beginnt mit einem Ökumenischen Gottesdienst am Sonntag, den 13. September 2015, in Flensburg. Ende Oktober 2015 findet dann in Wuppertal das Bergfest statt. Ziel ist es, am 6. Dezember in Paris anzukommen. Dort sind neben einem Ökumenischen Abschlussgottesdienst Aktionen mit anderen NGOs und Klimanetzwerken geplant.

10 Die Klima-Kollekte ist ein CO2-Kompensationsfonds christlicher Kirchen in Deutschland für den Ausgleich unvermeidbarer Treibhausgasemissionen. Siehe: www.klima-kollekte.de (aufgerufen am 01.12.2014)

11 *ÖRK:* Botschaft der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Siehe: www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/message-of-the-wcc-10th-assembly (aufgerufen am 01.12.2014).

Die Strecke von Flensburg nach Paris umfasst ca. 1.470 km und wird in 12 Wochen-Etappen aufgeteilt.[12] Die Tageswege sollen nicht länger als 25 km sein. Die Etappen unterteilen sich in vier bis sechs Tage reine Pilgerzeit mit einem anschließendem Ruhetag bzw. Zeit für Aktionen und Workshops. Während der Wochenenden rechnen wir mit 200 bis 300 Teilnehmenden, in der Woche mit 10 bis 30. Die inhaltliche und organisatorische Koordination einer Etappe teilen sich ortskundige Pilgerbeauftragte, gastgebende Kirchengemeinden für Übernachtung und Verpflegung sowie Verantwortliche für Logistik und Öffentlichkeitsarbeit. Der „Staffelstab", versehen mit einer Botschaft, die von Etappe zu Etappe wächst, wird an die Weltklimakonferenz in Paris übergeben.

Sternwanderungen, die auf den Pilgerweg zulaufen, werden bereits geplant: aus der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau; aus Belgien, den Niederlanden, Österreich, der Schweiz und aus Süddeutschland; Skandinavier, die im Juni am Nordkap aufbrechen und zur Eröffnung in Flensburg ankommen werden.

3.2 Glieder sind es viele, doch nur ein Leib – Trägerstrukturen und Koordination

Um die Idee des Pilgerweges der Klimagerechtigkeit praktisch umsetzen zu können, hat sich im November 2014 ein ökumenischer Trägerkreis gegründet.[13] Durch die Unterstützung von Misereor und Brot für die Welt ist eine Geschäftsstelle eingerichtet worden, mit einem Umfang von 75% Stellenanteilen in Aachen und 150 % in Hamburg.

12 1. Etappe Flensburg – Rendsburg (87,5 km); 2. Etappe Rendsburg – Hamburg Blankenese (120 km); 3. Etappe Hamburg – Bremen (145 km); 4. Etappe Bremen – Osnabrück (150 km); 5. Etappe Osnabrück – Dortmund (145 km); 6. Etappe Dortmund – Köln (121 km); 7. Etappe Köln – Prüm (128 km); 8. Etappe Prüm- Trier (100 km); 9. Etappe Trier – Metz (104 km); 10. Etappe Metz – Sainte Menhould (105 km); 11. Etappe Sainte Menhould – Montmirail (105 km); 12. Etappe Montmirail – Paris (95 km).

13 Bisher sind im Trägerkreis vertreten: Entwicklungspolitische Klimaplattform (Eva-Maria Reinwald); Brot für die Welt (Heinz Fuchs); Misereor (Kathrin Schroeder); Adveniat (Stefanie Hoppe); Vereinte Evangelische Mission (Christoph Wand); Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend (Dr. Veit Laser); Bund der katholischen Jugend (Stephan Berthelme); Bistum Speyer (Christoph Fuhrbach); Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (Jan Christensen); Evangelische Kirche von Westfalen (Dr. Ulrich Möller); Evangelische Kirche im Rheinland (Richard Brand); Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit (Judith Meyer-Kahrs); Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten der evangelischen Landeskirchen (Richard Brand); Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Martina Köß); Deutsche Ordensoberenkonferenz (Pater Claudius Groß); Bis-

Ansprechpartnerin in Hamburg ist Stefanie Maur-Weiss (Gesamtkoordination), Stresemannstr. 374 A, 22761 Hamburg, Tel.: 040 – 81901686, E-Mail: stefanie.maur-weiss@pilgerweg.nordkirche.de und Oliver Langner (Internet, neue Medien und Öffentlichkeitsarbeit), ab 1. Januar 2015 E-mail: oliver.langner@pilgerweg.nordkirche.de Die Stelle in Aachen wird ab Dezember 2015 über Misereor besetzt.

Herzliche Einladung zur Mitwirkung am Pilgerweg der Klimagerechtigkeit!

Anne Freudenberg, Judith Meyer-Kahrs,
Martin Haasler, Uta Andrée

(Pastorin Anne Freudenberg, Referat Theologie und Nachhaltigkeit in Zusammenarbeit mit Ingenieurin Judith Meyer-Kahrs, Infostelle Klimagerechtigkeit, Pastor Martin Haasler, Referat für Ökumenische Partnerschaften, alle drei sind im Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit tätig; Pastorin Dr. Uta Andrée, geschäftsführende Studienleiterin, Missionsakademie Hamburg.)

tum Münster (Thomas Kamp-Deister); Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten der katholischen Bistümer (Dr. Martina Skatulla). Davon sind fünf Personen in der Lenkungsgruppe vertreten, die die Geschäftsstelle in wichtigen Fragestellungen unterstützen soll: Eva-Maria Reinwald, Kathrin Schroeder, Christoph Fuhrbach, Heinz Fuchs und Jan Christensen.

Gemeinsam auf dem Pilgerweg *der* Gerechtigkeit und *des* Friedens

Brief an unsere Geschwister in Südkorea und Japan

Der Segen Gottes sei mit Euch,
der Segen des Schöpfers der Vielfalt und der Einheit,
der Segen des Versöhners und Erlösers,
der Segen des Trösters.

Wir, Mitglieder der Deutschen Ostasienmission (DOAM, Gründungsmitglied der EMS-Evangelische Mission in Solidarität und des BMW-Berliner Missionswerk) sowie Gäste aus Korea und Japan und Teilnehmende an der Konferenz „Gerechter Friede in Ostasien" haben uns in Wittenberg, Deutschland (29. September – 1. Oktober 2014) versammelt.

Im Rahmen dieser Tagung feiern wir das 130-jährige Jubiläum der Ostasienmission und erinnern uns an eine reiche Geschichte voller Begegnungen mit euch, unseren Geschwistern in Südkorea und Japan. Wir erinnern uns an das gemeinsame Vertrauen, das über Jahrzehnte durch unsere gemeinsamen Anstrengungen für Demokratie, Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden zwischen uns gewachsen ist und möchten unseren Dank ausdrücken für die vielen Gaben, die wir von euch empfangen haben.

Gemeinsam blicken wir nun auch in die Zukunft und fragen, wozu wir heute berufen sind, und auf welche Art und Weise wir der Verantwortung Ausdruck verleihen können, die wir auf unserem ökumenischen und missionarischen Weg übernommen haben.

Inspiriert von der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan, Südkorea, vor einem Jahr begrüßen wir die Einladung zum Ökumenischen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens. Kirchen aus aller Welt, einschließlich eurer und unserer Gemeinden, haben versprochen, sich gemeinsam auf den Weg der geistlichen Erneuerung und der prophetischen Berufung zu begeben. Wir wissen, dass wir dabei aufeinander angewiesen sind und auf die gewachsenen Beziehungen unter uns bauen können.

Heute in Wittenberg fragen wir: Welches sind angemessene Schritte auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens – für uns in Deutschland, für euch in Korea und Japan und für uns gemeinsam?

ÖR 64 (1/2015), S. 107–110

Wir beginnen, indem wir auf Gottes Wort hören:
„Könnte ich doch hören, was Gott der HERR redet,
dass er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen,
damit sie nicht in Torheit geraten.
Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten,
dass in unserm Lande Ehre wohne;
dass Güte und Treue einander begegnen,
Gerechtigkeit und Friede sich küssen;
dass Treue auf der Erde wachse
und Gerechtigkeit vom Himmel schaue;
dass uns auch der HERR Gutes tue
und unser Land seine Frucht gebe;
dass Gerechtigkeit vor ihm her gehe
und seinen Schritten folge. (Ps 85)

Mit diesem Brief möchten wir euch über unsere Beratungen informieren und euch einladen, eure Ideen, Bedenken und eure Gebete mit uns zu teilen auf diesem neuen gemeinsamen Pilgerweg, denn wir wollen gemeinsam mit euch gehen.

Während unserer Tagung zum Thema „Gerechter Friede in Ostasien" reflektierten wir unsere eigenen Erfahrungen und Schwächen bezüglich der Friedensbildung und unserem Einsatz für Gerechtigkeit. Wir erfuhren auch von den Herausforderungen, mit denen ihr zurzeit konfrontiert seid. Im Besonderen hörten wir

- von der anhaltenden Angst und dem Leid, das aus der Nuklearkatastrophe in Fukushima erwachsen ist – aber auch von den wunderbaren Beispielen der Zusammenarbeit von Gläubigen verschiedener religiöser Traditionen bei der Unterstützung und seelsorgerischen Betreuung der Opfer.
- von der wachsenden Militarisierung in der gesamten ostasiatischen Region – aber auch von dem herausragenden Mut einzelner Menschen und Gruppen, die das Risiko auf sich nehmen und sich gegen die Errichtung neuer Militärbasen in der Region einsetzen, wie in Gangjeong auf Jeju-Island/Südkorea und in Henoko auf Okinawa/Japan.
- von der Kriminalisierung und der Bedrängnis der Kriegsdienstverweigerer in Südkorea, der Missachtung dieses grundlegenden Menschenrechtes und der Ungerechtigkeit der Freiheitsstrafe für Kriegsdienstverweigerer – aber auch dem herausragenden Zeugnis junger

Männer, die trotz aller Diskriminierung und Ausgrenzungserfahrungen ihrer Überzeugung einer gewaltfreien Nachfolge Christi treu bleiben.
– von den Verstößen gegen Artikel 9 der japanischen Friedensverfassung und den aktuellen Trends hin zu einer Remilitarisierung der japanischen Gesellschaft – aber auch der Energie und dem Mut, den es braucht, um gegen diese politischen Mächte aufzustehen.

Wir beginnen zu begreifen, wie auf diesem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens das Bedürfnis nach eurem, wie auch unserem Einsatz als „com-pan-ions" – denjenigen, die das Brot miteinander teilen – wächst. Manchmal mag dieser Weg unangenehme Entscheidungen mit sich bringen oder uns in die Position einer Minderheit oder sogar in Opposition zu den „Mächten und Gewalten " bringen. Wir brauchen einander. Wir senden euch unsere Gebete, unsere fortwährende Unterstützung, unsere Besuche und Einladungen, unsere Bereitschaft, euch auf euren Wegen zu begleiten, so wie auch wir euch bitten, uns zu begleiten.

Wir beten für euch um Weisheit, dass ihr diese gesellschaftlichen und politischen Bedrohungen im Licht des Wortes Gottes erkennen möget, und um Stärke und Mut, dass ihr dem Ruf auf Gottes Weg der Gerechtigkeit und Christi Weg des Friedens folgen möget.

Im Besonderen bitten wir euch, diejenigen zu unterstützen, die
– sich für die Rechte und die Unterstützung durch die Regierung für diejenigen Menschen einsetzen, die unter den Folgen der Nuklearkatastrophe in Fukushima leiden; und jene, die sich gegen die Nutzung der Kernenergie und für ein Verbot von Nuklearwaffen einsetzen.
– gegen die Errichtung eines Militärhafens auf Jeju-Island und Okinawa protestieren.
– das Menschenrecht auf Kriegsdienstverweigerung verteidigen, die Rechenschaft von der Regierung Südkoreas einfordern im Sinne des Internationalen Rechts (Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit) und diejenigen, die seelsorgerliche Begleitung für alle leisten, die unter Ausschluss, Diskriminierung und Freiheitsstrafen leiden.
– sich für Heilung, Versöhnung, Zusammenarbeit sowie einen Friedensvertrag auf der koreanischen Halbinsel einsetzen.
– für eine Auslegung des Artikels 9 der japanischen Friedensverfassung eintreten, die der ursprünglichen Intention eines Verzichts auf militärische Einsätze entspricht.

In unserer vertrauensvollen Partnerschaft, bitten wir euch – im Gegen-

zug – von uns ebenso Rechenschaft zu fordern und uns ins Bewusstsein zu rufen, welche Art von Unterstützung ihr von uns, unseren Kirchen und Regierungen, benötigt und welche Erwartungen ihr an uns habt. Manchmal mögen wir gefangen sein in unseren eigenen begrenzten kontextuellen, kulturellen oder sogar konfessionellen und institutionellen Wahrnehmungen; manchmal mögen wir blind oder einseitig in unserem Denken, Urteilen und Handeln sein. Wir vertrauen darauf, dass ihr uns helfen werdet, all das zu erkennen, was notwendig ist, um mit euch als treue Weggefährten auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu gehen.

Gemeinsam beten wir: Gott des Lebens, führe uns zu Gerechtigkeit und Frieden!

Deutsche Ostasien Mission (DOAM)

(Die Teilnehmenden an der Konferenz „Gerechter Friede in Ostasien“ [29. September bis 1. Oktober 2014 in Wittenberg, Deutschland] kamen aus Deutschland, Südkorea und Japan. Sie veröffentlichten gemeinsam diesen Brief, in dem sie bekräftigen, auf einem „gemeinsamen Weg der geistigen Erneuerung und des prophetischen Aufrufs“ für einen „gerechten Frieden“ in der Region zusammenarbeiten zu wollen.)

Die Rolle der Kirchen seit der sozio-politischen Wende vor 25 Jahren in Europa und ökumenisch-theologische Überlegungen zum Gerechten Frieden

Tagungsbericht der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (14.?16. November 2014)

Die 26. Jahrestagung von AÖF/ERF (Ecumenical Research Forum) fand wieder in der Missionsakademie in Hamburg statt und erfreute sich auch in diesem Jahr reger internationaler und gemischt-konfessioneller Beteiligung. Die geladenen Referenten setzten sich insbesondere mit den Herausforderungen von Ökumene im Spannungsfeld unserer Zeit auseinander, während die Teilnehmenden ihre je eigenen Forschungsprojekte zur Diskussion stellten.

Die Möglichkeiten und Aufgaben von Ökumene in der Welt von heute wurden von sehr unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet: Das erste Impulsreferat hielt Prof. Turij, Kirchenhistoriker an der Ukrainisch-Katholischen Universität in Lemberg. Er behandelte das Thema „Die Rolle der Kirchen seit der sozio-politischen Wende vor 25 Jahren in Europa und ihre aktuellen Herausforderungen" und wies auf die wichtige Rolle der christlichen Traditionen für die Kultur der Ukraine hin. Dabei ging er auf die Religionspolitik Stalins und die historischen Entwicklungen seit 1989 innerhalb der Ukraine ein. Er zeigte anschaulich, wie eng politische, gesellschaftliche und religiöse Herausforderungen und Konflikte beieinander liegen. Die religiöse Vielfalt innerhalb der Ukraine seit den 1980er Jahren und das Phänomen der heutigen bunten Religiosität in der Ukraine stellte er in einen Gegensatz zu den staatsrechtlichen Regelungen, die seit der Sowjetzeit gegenüber den Kirchen ausstehen. Die politischen und kulturellen Verläufe der letzten Jahre, die großen Einfluss auf die Kirchen in der Ukraine ausübten, wurden von Turij ausführlich behandelt. Die Zusammenhänge waren für die Teilnehmer, die sich für die aktuellen Konflikte in der Ukraine interessieren, von großer Relevanz. Prof. Turij schaffte es, den Bogen zwischen historisch-politischen Spannungen und aktuellen Problemen aufzuzeigen und damit eine große Diskussionsbereitschaft zu wecken.

Das zweite Impulsreferat wurde am Samstagvormittag von Dr. Uta Andrée gehalten, die seit 2012 geschäftsführende Studienleiterin an der Missionsakademie in Hamburg ist. Sie befasste sich mit dem Thema „Ökumenisch-theologische und ethische Überlegungen zum Gerechten Frieden",

und gab zu bedenken, dass sie sich bei diesem Thema selbst „auf einer Reise befände, die noch lange nicht zu Ende sei“. Die Frage, die sie auch an die Zuhörer richtete, lautete: „Inwieweit muss Kirche sich mit den realen Gegebenheiten einer Welt, in der Krieg, Hunger und Ungerechtigkeiten an der Tagesordnung sind, auseinandersetzen?“ Bei ihrem Vortrag verwies Andrée auf das Konzept des „gerechten Krieges“, wie es in der Confessio Augustana vorkommt. Das Engagement für Frieden, Umweltschutz und die Frage nach dem Schutz von Minderheiten und gerechtfertigten Gründen für eine andere Weltordnung steht nach Auffassung Andrées nicht im Gegensatz zu einer Überlegung, was ein gerechter Krieg ist oder sein könnte. Im zweiten Teil ihrer Präsentation legte die Referentin den Schwerpunkt auf die konstruktive Erhaltung des Friedens, zu dem auch Dorothee Sölle mahnt: Die Lebensgrundlagen aller Menschen sind von Interesse, nicht die Kategorien von Angriff und Verteidigung, wie sie nach dem 11. September 2001 verwendet wurden. Zuletzt wurde der Aufruf des Weltkirchenrats aus dem Jahr 2011 zitiert, Frieden innerhalb der Gemeinschaft, mit der Erde, in der Wirtschaft und zwischen den Völkern als Ziele der gesamten Christenheit anzusehen.

In der anschließenden Diskussionsrunde sprachen sich zahlreiche Teilnehmer gegen ein Konzept des „gerechten Krieges“ und für ein Wirken zur Erhaltung des Friedens aus. Jede kriegerische Parteinahme müsse vermieden werden, da sie der Grundbotschaft des Christentums „Liebe deinen Nächsten“ und deren Steigerung „Liebet Eure Feinde“ diametral entgegengesetzt sei. Dennoch müsse der christliche Glaube sich mit den Realitäten der Welt auseinandersetzen, gaben andere Teilnehmer zu bedenken.

Neben den Impulsreferaten standen die Präsentationen von ökumenisch orientierten Nachwuchswissenschaftlern im Fokus der Jahrestagung der AÖF. In diesem Jahr gab es besonders zahlreiche Themen, die in Deutsch und Englisch vorgetragen wurden.

Insgesamt neun Projektvorstellungen wurden parallel in vier Blöcke aufgeteilt, einmal wurden sogar drei Beiträge zeitgleich vorgestellt. Während einer Stunde wurden die Themen nach einer kurzen Einführung diskutiert und vertieft.

Die Vielfalt der Beiträge in den Präsentationen der Nachwuchswissenschaftler unterschiedlichster Konfessionen zeigte die große Spannbreite der Traditionen und Perspektiven der Tagungsteilnehmer auf. Diese setzten sich unter anderem mit theologischen, politischen, philosophischen, historischen, soziologischen und missionswissenschaftlichen Fragestellun-

gen in ihren Projektvorstellungen auseinandersetzten.

Maria Augustdottir aus Island sprach über „Ecumenical Theology and Sociology of Ecumenism", während Claudia Hoffmann sich dem Thema „Das Totenfest Tikwah in Mittelkalimantan, Indonesien", zuwandte. Sowohl die Zweisprachigkeit als auch die sehr unterschiedliche Ausrichtung der jeweiligen Vorträge wurden von den Tagungsteilnehmern geschätzt. Im Anschluss an die Vorträge kam es zu konstruktiven Diskussionen. In der zweiten Runde der Präsentationen am Samstagvormittag setzte sich Stefanita Barbu mit dem Thema „The Orthodox–Roman Catholic Relations before and during the Second Vatican Council and the Question of Papal Primacy" auseinander. Dabei hatte er als orthodoxer Theologe einen ganz eigenen Blick auf die historischen und theologischen Zusammenhänge. Kristýna Pilecká widmete sich dem Thema: „Die friedliche Weltordnung aus der Perspektive des Bahá'í Glaubens und des Projektes Weltethos", zudem befasste sich John Berry mit der Thematik „Ecumenism and Mysticism: Insights from Augustine and Jaques Derrida". Die sehr unterschiedlichen Themen forderten die Teilnehmer heraus, die Perspektive zu wechseln und kontrovers über die Fragestellungen, Methoden und Ansätze der Forschungsprojekte zu diskutieren.

Im Anschluss sprach Michaela Kušnieriková über „Christian Politics in the Discourse on Homosexuality in Slovakia". Sie untersucht die offiziellen christlichen Erklärungen zum Thema Homosexualität und hinterfragt die christlichen Identitäten, die diese Dokumente befördern. Hanne Lamparter bot eine Einführung in die Entwicklungen der Ökumene der letzten Jahrzehnte: „Die Rolle des Gebetes/Gottesdienstes in der Ökumenischen Bewegung." Die anschließende Diskussion mündete in der Reflexion, wie das gemeinsame Gebet innerhalb ökumenischer Begegnungen gestaltet werden könne. Die abschließenden Projektvorstellungen am späten Nachmittag weiteten noch einmal den Horizont für die Teilnehmer. Joshua Searle stellte sein Thema „The Doctrine of the Resurrection and the Mission of the Church" vor. Zur selben Zeit sprach Rebecca Wellmann über „Doing Ecumenism in a Multicultural Way" und ging insbesondere auf die Situation der Ökumene in Malta ein.

Ziel der Tagung ist es, junge Nachwuchsforscher einerseits für ökumenische Themen zu sensibilisieren und den Blick zu weiten und andererseits eine Möglichkeit zu bieten, eigene Forschungsschwerpunkte vorzustellen, die oft jenseits des *mainstreams* angesiedelt sind. Die unvoreingenommenen Reaktionen sowie die unterschiedlichen Methoden und Traditionen können sehr fruchtbar für die eigene akademische Arbeit sein. Da-

durch unterscheidet sich diese Tagung von anderen Fachtagungen, die eher themenspezifisch arbeiten.

Neben dem wissenschaftlichen Austausch gab es auch die Möglichkeit, während der gemeinsamen Mahlzeiten in der Missionsakademie oder bei einem Spaziergang an der Elbe über die Herausforderungen von Christen in der Gegenwart zu sprechen. Oft stellten die Teilnehmer fest, dass trotz ihrer unterschiedlichen Traditionen und Auffassungen doch das Verbindende in der christlichen Identität überwiegt.

Die Abende wurden ausgiebig genutzt, die diskutierten Themen zu vertiefen, persönliche Gespräche zu führen und durchaus kontrovers und lebhaft über strittige Fragen wie das Menschenbild in den verschiedenen theologischen Traditionen zu reden. Dabei gab es weder Denkverbote noch Feindseligkeiten. Die Gespräche waren von einem besonderen Geist der Ökumene geprägt, da alle Teilnehmer an einem Miteinander des Austausches und der Versöhnung interessiert waren.

Der Abschluss der Tagung fand in der Hamburger Hafencity statt, wo alle Teilnehmer zu einem ökumenischen Gottesdienst in der Kapelle des Ökumenischen Forums eingeladen wurden. Die Gestaltung der Kapelle verbindet verschiedene Elemente christlicher Traditionen wie eine Reliquie, eine Ikone, eingravierte Bibelverse und ein schlichtes Holzkreuz, die nach der gemeinsamen Feier von der reformierten Pfarrerin Antje Heider-Rottwilm erklärt wurden. Bei einer Führung durch das Haus wurde den Tagungsteilnehmern das Wohnkonzept des Gebäudes erklärt: In einer offenen Wohngemeinschaft leben Menschen miteinander, die auf der Suche nach neuen Lebenskonzepten sind. 19 christliche Kirchen aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg haben einen Raum der Begegnung geschaffen, der auch die Möglichkeit des Austausches, ein Café mit integriertem Verkauf von Fairtradeprodukten und zahlreiche Informationen miteinander verbindet.

Gemeinsam wurde über mögliche Themen für die kommende Sitzung diskutiert und zwei neue Mitglieder für das Fortsetzungskomitee wurden gewählt. Stanislau Paulau aus Weißrussland, derzeit in Göttingen, und Claudia Rimestad aus Erfurt werden gemeinsam mit Michaela Kušnieriková und Joel Driedger die 27. Jahrestagung der AÖF/ERF im kommenden Jahr vorbereiten. Claudia Hoffmann und Florian Tuder wurden aus dem Fortsetzungsausschuss verabschiedet, in dem sie mit viel Engagement zwei Jahre wirkten.

Die 27. Jahrestagung der AÖF/ERF wird vom 20. bis 22. November 2015 in der Missionsakademie in Hamburg stattfinden. Thema und Refe-

renten werden vom Fortsetzungsausschuss festgelegt bzw. eingeladen. In jedem Fall soll es wieder einen bunten Austausch unterschiedlicher Themen und Sichtweisen geben, die durch verschiedene akademische und kulturelle Traditionen gegeben und für diese besonderen Tagungen von großem Wert sind.

Claudia Rimestad

(Claudia Rimestad studierte katholische Theologie in Erfurt und Lille. Sie schließt derzeit ihr Studium der Religionswissenschaft an der Universität Erfurt ab und ist Mitglied des Fortsetzungskomitees der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung [AÖF]).

In Memoriam Altbischof Prof. Dr. Friedrich Weber (1949–2015)

Der Herausgeberkreis der Ökumenischen Rundschau trauert um seinen Moderator. Am 19. Januar 2015 verstarb Altbischof Prof. Dr. Friedrich Weber völlig unerwartet an einem Krebsleiden. Er war im Februar 2010 in den Herausgeberkreis der ÖR berufen worden; zwei Jahre später, am 24. Februar 2012, wurde er zum Moderator des Gremiums gewählt. Mit dem Tod von Friedrich Weber verliert die ÖR einen wichtigen Ratgeber und Förderer.

Während seiner Amtszeit als Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig (2002?2014) wurde Friedrich Weber zu dem Ökumeneexperten der evangelischen Kirchen Deutschlands. Wie kein anderer Leitender Geistlicher der EKD pflegte er die ökumenischen Beziehungen innerhalb Deutschlands und darüber hinaus: Von 2005 bis 2014 war Weber Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Darüber hinaus stand er von 2007 bis 2013 an der Spitze der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf Bundesebene. Im Jahre 2009 wurde er zum Co-Vorsitzenden der Meißen-Kommission berufen, die die Beziehungen zwischen den deutschen Landeskirchen und der Kirche von England pflegt und begleitet. Bis zu seinem Ruhestand war er Mitglied im Kontaktgesprächskreis von EKD und Deutscher Bischofskonferenz. 2012 wurde er in Florenz auf der Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zu ihrem geschäftsführenden Präsidenten gewählt – ein Amt, das er nach seinem Ruhestand weiter ausübte, ebenso wie den Kuratoriumsvorsitz des Konfessions-kundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim. Bereits diese stichwortartige Aufzählung macht eindrücklich deutlich, welch leidenschaftlichen Brückenbauer zwischen den Konfessionen, vielseitigen Vordenker und durchsetzungskräftigen Ökumenediplomaten die deutsche Ökumene mit dem Tod von Friedrich Weber verloren hat.

Zwei Arbeitsfelder des Verstorbenen seien exemplarisch genauer gewürdigt: Als Catholica-Beauftragter der VELKD verstand Friedrich Weber es qualitätsvoll und empathisch über Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche zu informieren, das Gemeinsame zwischen Lutheranern und Katholiken auszuloten und weiterzuentwickeln, aber auch Beschwer-

nisse deutlich beim Namen zu nennen. Entsprechend fanden seine Berichte vor der Generalsynode der VELKD auf evangelischer als auch römisch-katholischer Seite jährlich aufs Neue große Beachtung. Über seine zahlreichen Predigten und Veröffentlichungen zur ökumenischen Situation urteilte Walter Kardinal Kasper: „Sie sind – wie man sich dies bei ökumenischen Gesprächspartnern wünscht – immer instruktiv, und auch wenn sie kritisch Stellung beziehen, konstruktiv weiterführend." Mit dem Amt des Catholica-Beauftragten fiel Friedrich Weber auch der Co-Vorsitz in der dritten Runde der Bilateralen Arbeitsgruppe zwischen VELKD und Deutscher Bischofskonferenz zu – eine Aufgabe, der er sich mit großem Engagement sowie theologischer und struktureller Klarheit verschrieb. Neben der Catholica-Arbeit lag dem Honorarprofessor für Kirchengeschichte an der Technischen Universität Braunschweig besonders die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa am Herzen. Dies lässt sich sicherlich auch durch seinen beruflichen Werdegang erklären: In Greetsiel wurde er 1975 auf das reformierte Bekenntnis ordiniert. Später gehörte er als Propst von Süd-Nassau zur Kirchenleitung einer unierten Landeskirche. 2002 wurde er schließlich Landesbischof einer lutherischen Kirche und mit dem Amt des Catholica-Beauftragten der VELKD eine profilierte Stimme für lutherische Theologie und Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch. Möglich wurde diese Biographie durch die Leuenberger Konkordie, die 1973 Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen herstellte und von der er in einem Vortrag 2008 sagte: „Ich bin ein großer Freund dieses ökumenischen Ansatzes … und ich sehe hierin ein Ökumene-Modell mit Zukunft, weil es die Kirchen bei ihrem eigenen Bekenntnis lässt." Das Amt des geschäftsführenden Präsidenten der GEKE gab ihm auch über die Zeit seines aktiven Dienstes hinaus die Möglichkeit, für dieses Modell – auch in einer Konsultationsreihe mit dem päpstlichen Einheitsrat – zu werben sowie die theologische Arbeit und das praktische Miteinander innerhalb der evangelischen Konfessionsfamilie weiterzuentwickeln. Leider blieb ihm dazu bis zu seinem Tod viel zu wenig Zeit.

Am 13./14. Februar hätte Altbischof Weber an einem Symposium der Ökumenischen Rundschau teilnehmen und die anschließende Herausgebersitzung leiten sollen. Wir werden ihn und seine Beiträge schmerzlich vermissen und uns dankbar an seine zugewandte Persönlichkeit, seinen ökumenischen Sachverstand und seinen unermüdlichen Einsatz für das Miteinander der Kirchen erinnern.

Oliver Schuegraf

(Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf ist im Amt der VELKD für Ökumenische Grundsatzfragen und Catholica zuständig. Er ist Mitglied des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau.)

Gestern – heute – morgen

Mit einem Festakt wurde in Hamburg am 31. Oktober das achte Themenjahr der *Lutherdekade „Reformation – Bild und Bibel“* eröffnet. Die Lutherdekade wurde 2008 gestartet und wird 2017 mit den bundesweiten Feierlichkeiten ihren Gipfel finden. Mit ihr bereiten die evangelischen Kirchen sowie Bund, Länder und Gemeinden gemeinsam das Reformationsjubiläum 2017 vor. Die Themenjahre formulieren in jedem Jahr inhaltliche Schwerpunkte, die in Veranstaltungen, Landesausstellungen, Kongressen, Tagungen und Kulturveranstaltungen mit Leben gefüllt werden.

Eine *Bischofssynode der armenisch-apostolischen Kirche* in Etschmiadzin hat vom 11. bis 13. November über das für April 2015 anstehende Gedenken zum *100. Jahrestag des Beginns des Armenier-Genozids* im Osmanischen Reich beraten. Die Synode wurde vom obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier, Karekin II., und dem Katholikos von Kilikien, Aram I., gemeinsam eröffnet. Armenische Bischöfe aus aller Welt besuchten die Gedenkstätte („Tsitsernakaberd“) für die Opfer des Völkermords der Jahre 1915 bis 1923 in der Hauptstadt Eriwan. Vor der ewigen Flamme fand ein Gedenkgottesdienst für die Opfer statt; die beiden Katholikoi legten Kränze nieder. Der Genozid hatte auf Veranlassung der vom jungtürkischen „Komitee für Einheit und Fortschritt“ gestellten osmanischen Regierung am 24. April 1915 mit der Verhaftung führender armenischer Politiker, Wissenschaftler, Künstler, Industrieller und Journalisten in Konstantinopel begonnen. Nach Überzeugung der Armenier und eines Großteils der internationalen Forschung handelte es sich bei den Massakern und Todesmärschen bis 1917 um einen Genozid mit dem Ziel, die Armenier als Volk auszulöschen. Bis zu 1,5 Millionen Menschen sollen damals umgekommen sein. Die Türkei weist den Genozid-Vorwurf bis heute zurück, spricht von einer kriegsbedingten Tragödie und setzt die Zahl der Opfer wesentlich niedriger an.

Um zusammen mit Kirchen, ökumenischen und zivilgesellschaftlichen Organisationen einen nachhaltigen und gerechten Frieden zu schaffen, hat der ÖRK während einer Konferenz vom 1. bis 5. Dezember in Sigtuna, Schweden, ein *ökumenisches Netzwerk für die Advocacy-Arbeit für Frieden (Ecumenical Peace Advocacy Network, EPAN*) ins Leben gerufen. Das EPAN will das in einem Aufruf der ÖRK-Vollversammlung von Busan 2013 formulierte Thema „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“ in konkrete Maßnahmen übersetzen.

Die *Mitgliederversammlung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) hat mit *Foursquare Deutschland* und der *Anskar-Kirche* zwei neue Vollmitglieder aufgenommen. In einem feierlichen Gottesdienst in Stuttgart betonte VEF-Präsident Ansgar Hörsting, er freue sich über die „Vielfalt von Prägungen und Traditionen", die in der VEF durch eine gemeinsame Basis ermöglicht werde: „Die Überzeugung, dass Kirche die Gemeinschaft der Glaubenden ist, verbindet uns. Die Grundlage ist und bleibt die Einheit, die Jesus Christus gibt."

Mehrere zehntausend Jugendliche aus ganz Europa kamen zum Jahreswechsel nach Prag zum *Europäischen Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé.* Mit Blick auf den Fall des Eisernen Vorhangs vor 25 Jahren stand die Versöhnung zwischen Ost und West als eines der wichtigsten Themen auf der Tagesordnung. Zum Abschluss eines Jahres, das im Zeichen der Gedenken beider Weltkriege, des Konflikts in der Ukraine und der Europawahlen stand, sollte das Jugendtreffen vom 29. Dezember bis 2. Januar ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung sein.

Das nächste *Europäische Taizé-Jugendtreffen* zum Jahreswechsel soll vom 28. Dezember 2015 bis zum 1. Januar 2016 im spanischen Valencia stattfinden. Neben den Jugendtreffen zum Jahreswechsel sind weitere Veranstaltungen im Rahmen des „Pilgerwegs des Vertrauens" der Taizé-Gemeinschaft geplant.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen, die die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* gemeinsam tragen, hatten den *Nationalen Rat der christlichen Kirchen in Brasilien (CONIC)* gebeten, die Materialien für die Gebetswoche 2015 vorzubereiten. CONIC berief dazu eine Arbeitsgruppe ein, die sich aus Repräsentanten der Mitgliedskirchen und der angegliederten ökumenischen Organisationen zusammensetzte. Das Motto ist: „Gib mir zu trinken!" (Joh 4,7). Die Spendenprojekte für die „Ökumenische Kollekte" – Gebetswoche für die Einheit der Christen 2015 sind:

Projekt 1: *Schutz und Hilfe für Frauen und Kinder in Guatemala* (Spendenvorschlag Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst)

Projekt 2: *Arbeit mit Straßenkindern in Port-au-Prince,* Haiti (Spendenvorschlag des Deutschen Caritasverbandes)

Projekt 3: *Ökumenische Ausbildung zu „Wegbereitern der Versöhnung" in Bossey* (Spendenprojekt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland).

Der *Zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* fand am 25. Januar in 2015 Schwerin statt.

Im Anschluss an diesen zentra-

len Gottesdienst wurde der mit 3.000 EUR dotierte *Ökumenepreis* der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) verliehen. Mit dem *Projekt „Ökumenische Taufkreuze“* hat die ACK VS-Villingen die Jury des Ökumenepreises 2015 überzeugt. Diese wählte das ökumenische Projekt aus insgesamt 37 Bewerbungen aus. Alle neugetauften Kinder und Erwachsene in den Mitgliedskirchen der ACK VS-Villingen erhalten ein kleines Taufkreuz aus Holz, auf dem alle 13 Mitgliedskirchen der Villinger ACK mit einem kleinen Symbol abgebildet sind.

Das „Gedenkzentrum Plötzensee – Christen und Widerstand“ hat den *Ökumenepreis 2015 des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (ÖRBB)* erhalten. Die Jury würdigte vor allem die Erinnerung an die „Ökumene der Märtyrer“, für die sich das Gedenkzentrum stark macht. Der mit 1.000 Euro dotierte Preis wurde am 19. Januar im Rahmen des ÖRBB-Neujahrsempfangs verliehen. Das ökumenische Gedenkzentrum ist seit 2009 ein konfessionsübergreifender Erinnerungsort für den Widerstand gegen das NS-Regime. Neben Ausstellungen, Seminaren, Konzerten und Gottesdiensten gibt es eine Bibliothek mit Archiv über den Widerstand. Zudem will das Zentrum den Blick auf die Konsequenzen für die Gegenwart weiten, etwa beim Schutz der Menschenrechte.

Die *Ökumenische Bibelwoche* 2015 steht unter dem Titel *„Wissen, was zählt – Zugänge zum Galaterbrief“.* Die Exegese im Arbeitsbuch hat der bekannte Neutestamentler Hans-Joachim Eckstein erarbeitet.

Das Thema *„Kunst und Ökumene“* steht im Mittelpunkt des 49. Internationalen Ökumenischen Seminars vom 1. bis 8. Juli 2015 in Straßburg. Veranstalter ist das Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbunds. Die Kunst könne eine wichtige Rolle spielen, wenn es die Vielfalt der Christen wahrzunehmen und sich neu bewusst zu machen gelte, heißt es in der Ausschreibung. Anmeldung: Institute for Ecumenical Research, 8, rue Gustave Klotz, F-67000 Strasbourg, Telefon: +33 (0)3 88 15 25 74, Fax: +33 (0)3 88 15 25 70, E-Mail: strasecum@ecumenical-institute.org.

Der *Ökumenische Tag der Schöpfung* 2015 fragt nach Möglichkeiten und Grenzen des Umgangs mit der Natur. Das Motto lautet: „Zurück ins Paradies?“ Die zentrale Feier findet am 4. September 2015 in Borna bei Leipzig statt. Für den Ökumenischen Tag der Schöpfung wird ein Gottesdienstheft erstellt werden, das einen von einer Arbeitsgruppe der ACK Sachsen erarbeiteten Gottesdienstentwurf und weitere Materialien zum Motto des Schöpfungstages enthalten wird. Erscheinungstermin ist Frühjahr 2015. Gleichzeitig wird es auch ein Bildmotiv geben.

Von Personen

Heinrich Bedford-Strohm, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern, wurde am 11. November zum neuen Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt. Er folgt auf *Nikolaus Schneider,* der zum 10. November aus dem Amt geschieden war.

Markus Dröge, Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, wurde am 11. November in den Rat der EKD gewählt. Zudem ist er Vorsitzender des Aufsichtsrates des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung.

Gerhard Ulrich, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, wurde am 7. November als Leitender Bischof der VELKD wiedergewählt. Eine Wahl des Leitenden Bischofs findet alle drei Jahre statt.

Die Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) hat ihren amtierenden Vorstand bestätigt und einen neuen Beirat gewählt. Wiedergewählt wurden die Rabbiner *Avichai Apel* (Dortmund), *Zsolt Balla* (Leipzig) und *Yehuda Pushki*n (Esslingen). In den Vorstandsbeirat wurden die Rabbiner *Yaakov Ebert* (Würzburg), *Jona Pawelcyk-Kissin* (Heidelberg), *Avraham Radbil* (Osnabrück) und *Julien-Chaim Soussan* (Frankfurt

a. M.) gewählt.

Gottfried Locher, seit 2011 Präsident des Rates des Schweizerischen Kirchenbundes (SEK), hat am 1. Januar 2015 seine zweite vierjährige Amtszeit begonnen. Er wurde bereits im Juni 2014 wiedergewählt. Neue Ratsmitglieder sind *Esther Gaillard,* Vorsitzende des Synodalrats der Evangelisch-reformierten Kirche im Kanton Vaud, und *Daniel Reuter,* Mitglied des Kirchenrats der Reformierten Kirche im Kanton Zürich.

Myriam Wijlens, Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt/Thüringen, gehört weiterhin der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf/Schweiz an, deren Mitglied sie seit 2008 ist. Das teilweise neu besetzte Gremium nimmt offiziell im Juni 2015 die Arbeit seiner achtjährigen Amtszeit auf.

Es vollendeten
das 70. Lebensjahr:

Anselm Grün OSB, Benediktinerpater in Münsterschwarzach, Autor spiritueller Bücher, Referent zu spirituellen Themen, geistlicher Berater und Kursleiter für Meditation, Kontemplation, geistliches Leben etc., am 14. Januar;

Maria Jepsen, weltweit erste lutherische Bischöfin, ab 1992 Bischöfin von Hamburg und ab 2008 Bischöfin des Sprengels Hamburg-Lübeck der Nordelbischen Kirche, trat im Juli 2010 zurück, am 19. Januar;

Kardinal Christoph Schönborn OP, seit 1995 Erzbischof von Wien und Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, am 22. Januar;

Manfred Probst SAC, seit 1987 Gründungsleiter der Stiftung zur Förderung der Theologischen Hochschule der Pallottiner (PTHV) in Vallendar/Koblenz, wirkte als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (1986?2001), am 13. Dezember;

das 80. Lebensjahr:

Kees de Kort, Pionier der modernen Illustration von Kinderbibeln, am 2. Dezember;

Eberhard Jüngel, Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie sowie Direktor des Instituts für Hermeneutik an der Eberhard Karls Universität Tübingen, bis 2013 Kanzler des Ordens Pour le Mérite für Wissenschaft und Künste, am 5. Dezember;

das 85. Lebensjahr:

Fernando Kardinal Sebastian Aguilar, früherer Erzbischof von Pamplona-Tudela (1993?2007) in Nordspanien, am 14. Dezember.

Verstorben sind:

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Wolfgang Thönissen, „Zur Einheit gerufen". Zur Situation der Ökumene im Jahr 2013/2014, KNA-ÖKI 50/14, Dokumentation I?VIII;

Isabel Apawo Phiri and *Kim Dongsung,* Called to Be a Diaconal Community Through a Pilgrimage of Justice and Peace, EcRev 3/14, 252–264;

Beverley Haddad, Service or Subservience? *Diakonia* in Our Globalized, Gendered World, EcRev 3/14, 274–287;

Isaiah Kipyegon Toroitich and *Guillermo Kerber*, Diakonia, Sustainability and Climate Change, EcRev 3/14, 288–301.

II. Abendmahl als ökumenische Herausforderung

Bernd Oberdorfer, „Entsetzliche Speculationen"? Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlslehre, EvTheol 6/14, 413?422;

Dirk J. Smit, Gegenwart des lebendigen Christus. Calvins Theologie des Abendmahls als ökumenische Herausforderung, EvTheol 6/14, 423?437;

Michael Welker, Barth, Luther und die dramatische Realpräsenz Christi im Abendmahl, EvTheol 6/14, 438?446;

Dorothea Sattler, Eucharistische Realpräsenz des diakonischen Lebens Jesu Christi. Eine römisch-katholische Perspektive; EvTheol 6/14, 447?460.

III. Das Problem des Bösen

Marianus Bieber, Hermeneutische Antwort auf das Unde malum – eine religionsphänomenologische Spurensuche, UnSa 4/14, 250–263;

Paul Metzger, „Woher kommst du?" Die Geburt des Teufels aus dem Geist des Monotheismus, UnSa 4/14, 264?274;

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Das Böse, der Böse? Nachdenken im Zeichen des Unlösbaren; UnSa 4/14, 326?343.

IV. Ethisch-moralische Fragestellungen

Dieter Müller SJ, Kirchenasyl – Rechtsbruch oder Rechtshilfe?, StimdZ 12/14, 793?794;

Josef Schuster SJ, Die umstrittene Universalität der Menschenrechte, StimdZ 12/14, 795?805;

Roland W. Moser, Pränatale Medizin: Apokalypse oder Segen?, StimdZ 12/14, 806?814;

Stefan Orth, Bischofssynode: Neue Akzente bei sexualethischen Positionen? HerKorr 11/14, 547?549;

Josef Schuster, Dienst am Rand der Kirche. Zur Diskussion um Donum Vitae und die Schwangerenkonfliktberatung, HerKorr 11/14, 576?580;

Michael Kuhnert/August Stich, Die Pest des 21. Jahrhunderts? Ebola setzt das Thema Gesundheit an die Spitze der Entwicklungsagenda, HerKorr 11/14, 551?554;

Giovanni Maio, Handhabbarer Tod? Warum der assistierte Suizid nicht die richtige Antwort ist, HerKorr 11/14, 567?572.

V. Weitere interessante Beiträge

Taeyon Kim, Dao Als „Religion": Eine chinesische Debatte zwischen christlichen Missionaren und Konfuzianern aus dem Jahr 1891, IntkultTheol 4/14, 286–302;

Claudia Jahnel, Ökumenegeschichtsschreibung, IntkultTheol 4/14, 324–345;

Steffen Leibold, Interreligiosität in der Genesis – eine Perspektive für heute? Ein Versuch gegen den Hegemonialanspruch der „mosaischen Unterscheidung", Intkult Theol 4/14, 346–369;

Heinz Gstrein, So nahe wie lange nicht mehr. Beobachtungen zum Besuch von Papst Franziskus bei Bartholomaios, KNA-ÖKI 50/14, 3?4;

Dariusz Morawski (†), Das Bild des Juden in Stanislaw Vinzenz Epos „Auf der hohen Parpatenalp". Chassidisches Leben im Roman, StimdZ 12/14, 815?824;

Thomas Großbölting, Dem Glauben entwöhnt. Der Kirchenkampf der SED und seine Folgen bis heute, HerKorr 11/14, 559?564;

Felix Körner, Dialog in Zeiten der Krise. Rom und das islamisch-christliche Gespräch, HerKorr 11/14, 580?586;

Martin Gehlen, Kernschmelze im Orient. Der Islam im Angesicht von Terror und Gewalt, HerKorr 11/14, 586?590.

VI. Dokumentationen

Themenheft: Suizid und Suizidabsichten, mit Beiträgen von *Michael Rohde,* Suizid und Suizidgedanken in biblischer Perspektive (163?173); *Claudia Rosenthal*, Suizid und Suizidalität aus ärztlicher Perspektive (174?181); *Winfried Glatz,* Anwalt für Drei. Ethische Argumente und Problemsituationen im Umfeld von Suizidalität (182?202), Theologisches Gespräch 4/14.

Zum *Themenjahr 2015 „Bild und Bibel"* erscheint das Arbeitsmaterial der Ökumenischen Bibelwoche 2015 (Titel: „*Wissen, was zählt – Zugänge zum Galaterbrief*") in neuer Gestalt. Neben dem Arbeitsbuch für Kursleitende und dem Teilnehmerheft wird erstmalig eine DVD mit Materialien zur Gestaltung von Plakaten, Artikeln im Gemeindebrief, Gestaltungsideen für Kursabende und andere Veranstaltungen angeboten. Die

Materialien erscheinen im Verlag Neukirchener Aussaat. Herausgeber sind die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD), die Deutsche Bibelgesellschaft (DBG) und das Katholische Bibelwerk.

„Atheistische Weltdeutungen – Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft“ (EZW-Text 232) skizziert atheistische Weltdeutungen und geht der Frage nach, wie Kirche, Theologie und Gesellschaft auf ihre wachsende Sichtbarkeit antworten können. Durch einen Dokumentationsteil wird der Charakter der Publikation als Arbeitstext unterstrichen, der in Schulen, Hochschulen und der Erwachsenenbildung zur Meinungs- und Urteilsbildung beitragen möchte. Der Text *„Wer sind wir und wie viele? – Anmerkungen zur Zukunft des Protestantismus aus Sicht der Weltanschauungsarbeit“* (EZW-Text 231) fragt nach der Zukunft des Protestantismus auf dem Hintergrund heutiger Veränderungen der religiös-weltanschaulichen Landschaft. In den Analysen protestantischer Pluralität wird die religiöse Praxis mit zahlreichen originellen Beobachtungen und Details beschrieben.

„Die Reformation und die Juden – Eine Orientierung“, erstellt im Auftrag des wissenschaftlichen Beirates für das Reformationsjubiläum 2017, und *„Pastorale Existenz heute“,* Vortrag von Prof. Dr. Fulbert Steffensky, epd-Dok 46/14.

„informieren – transformieren – reformieren“, EKD-Zukunftsforum für die Mittlere Ebene, 15.–17. Mai 2014, epd-Dok 44/14.

Martin Dutzmann, Sterbehilfe: Statement zum Thema Suizidbeihilfe. *Joachim Ochel,* „Alles ist gut gegangen“? Theologische Anmerkungen zur Debatte um die Beihilfe zum Suizid; *Friedensethische Stellungnahme des Rates der EKD:* Friedensethik: UN-Mandat für Einsatz gegen IS-Terror – Schutz von Flüchtlingen hat höchste Priorität; *Markus Dröge,* Wie wird Friede?, epd-Dok 39/14.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Konrad Raiser, Ökumene unterwegs zwischen Kirche und Welt. Erinnerungsbericht über dreißig Jahre im Dienst der ökumenischen Bewegung. LIT-Verlag, Berlin 2013. 478 Seiten. EUR 49,90.

„Vor jeder Begegnung: Denk, was der andere für einen Weg hatte“ (Peter Handke, Phantasien der Wiederholung, Frankfurt 1983, 42). Wer Konrad Raiser bei seinen unermüdlichen Bemühungen um die Ökumene begegnet, erspürt nach kurzer Zeit, wie reichhaltig die Erfahrungen sind, von denen er zu erzählen hat. Der autobiographische Rückblick von Raiser auf seinen Weg in der ökumenischen Bewegung vom Beginn seiner Studienzeiten 1957 an bis heute ist von der Intention geleitet, einen Beitrag zum Verständnis der Gegenwart sowie zur Gestaltung der Zukunft der Ökumene zu verfassen. Daher verzichtet er weithin auf die Beschreibung seiner eigenen Empfindungen, vielmehr konzentriert er seinen Blick auf Strukturen und Themen der ökumenischen Bewegung, in die er im Rahmen seiner vielfältigen Tätigkeiten Einblick hatte: beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (1969?1973 als Mitarbeiter im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung; 1973?1983 im Generalsekretariat des ÖRK; 1992?2003 als Generalsekretär des ÖRK), in den Gremien in Deutschland (Deutscher Ökumenischer Studienausschuss; Ökumenische Rundschau; Deutscher Evangelischer Kirchentag und viele weitere) sowie in der Zeit seiner universitären Forschung und Lehre in Bochum als Professor für Systematische Theologie und Ökumenik (1983?1992).

Biographisch gestaltete Zugänge zur Geschichte einer Institution haben viele Vorteile: Sie sind spannend zu lesen, weil sie es ermöglichen, über die persönlichen Entscheidungen einzelner Menschen in ihrem sozialen Kontext nachzudenken; die Offenheit mancher der getroffenen Entscheidungen wird so deutlich; die Weggefährten kommen in den Blick; die Schilderung von Enttäuschungen und Hoffnungen fordert zu einer eigenen Auseinandersetzung mit den damaligen Ereignissen heraus. Zugleich geschieht auf der fachlichen Ebene etwas, was durch ein Studium der am Ende der ökumenischen Gespräche in der Regel vereinbarten Textdokumente allein nicht erreicht werden kann: Die Zwischenschritte werden transparent; die Handlungsträger haben einen Namen; die Anliegen, die Ängste, die Perspektiven, die diplomatischen Vorgänge werden

transparent ? gewiss in subjektiver Wahrnehmung einer Person, die selbst am Geschehen beteiligt war. Ich bin sehr zuversichtlich, dass Studierende der Theologie durch die Lektüre der Lebenserinnerungen von Raiser einen Einblick in das innere Leben der ökumenischen Bewegung gewinnen und zugleich auf anschauliche und spannende Weise wichtige Sachinformationen vermittelt bekommen, die insbesondere das Verständnis der Studienprozesse des ÖRK sowie der thematischen Konzeptionen der Vollversammlungen des ÖRK erleichtern können.

Raiser hat seine Lebenserinnerungen chronologisch strukturiert. Dies lag nahe. Den Zeiten und den Orten seines ökumenischen Handelns nachzudenken, ist sein vorrangiges Gliederungsprinzip bei der Ordnung seiner Gedanken. Zugleich bemüht er sich in seinem letzten Kapitel im Sinne einer Bilanzierung seines Engagements um eine Zusammenschau seiner Erfahrungen, die zwar auch dem Zeitfaden folgt, darüber hinaus jedoch vier Aspekte bestimmt, die in allen Phasen seines ökumenischen Wirkens bedeutsam waren: (1.) das Verständnis der Einheit der Kirche(n); (2.) die ethischen Herausforderungen in der Ökumene; (3.) das Verständnis von konziliarer Gemeinschaft in Verbundenheit mit dem Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und (4.) die Kennzeichen einer Theologie der Ökumene auf der Suche nach ihrer spezifischen Hermeneutik.

Raiser blickt auf Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung zurück, in denen die Römisch-katholische Kirche sich auf der Grundlage der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils (1962?1965) als Teil der einen ökumenischen Bewegung zu verstehen lernte. Die frühen Zeiten des ökumenischen Aufbruchs hat er ebenso erlebt wie die bereits in den 70er Jahren eintretende Ernüchterung. Es liegt ihm daran, die Ergebnisse der Bemühungen in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen mit Wertschätzung zu kommentieren.

Das Lebensthema von Raiser hat dem Buch den Titel geschenkt: die Sorge um eine angemessene Verbundenheit der Kirche Jesu Christi mit den Nöten der Welt. Sein früh erwachtes politisches Interesse ist in den Gesprächen mit seinem Vater Ludwig Raiser geformt und durch die Verbundenheit mit der Familie seiner Frau Elisabeth, geborene von Weizsäcker, gefestigt worden. Auch wenn die auf Kontroversfragen in den Themenbereichen Taufe, Eucharistie und Amt bezogene Dialogökumene ihm angesichts seiner Lehrjahre unter Lukas Vischer in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht unbekannt blieben, neigte Raiser von Beginn an eher zu einer ökumenischen Methodik, die vor-

rangig die Lebensnöte der Menschen weltweit in den Blick nimmt. So verwundert es nicht, dass er am Ende seines Buches eine ökumenische Vision formuliert, bei der das Wohlergehen der gesamten Schöpfung im Mittelpunkt steht (vgl. 446?448). Die ihm geeignet erscheinende Metapher für eine Zielperspektive des ökumenischen Handelns ist die des „ökumenischen Raumes (space)“ (vgl. 449?451): Alle Menschen, die auf der Suche sind, sind dort willkommen – nicht nur jene, die formell den Institutionen der ökumenischen Bewegung zugehörig sind. Die primäre Aufgabe des ÖRK ist es nach Raiser, diesen Raum der Kommunikation zu schützen, da in ihm nach Lebensmöglichkeiten für alle Geschöpfe gesucht wird. Raiser ist nüchtern im Hinblick auf die Möglichkeit, die sichtbare Einheit der Kirche(n) erreichen zu können. Überlegungen beispielsweise zu Detailfragen der ökumenischen Ämterlehre werden nicht erörtert. Ämter sind für ihn Dienste, die nicht im Mittelpunkt seiner Rede stehen. Berufene Menschen haben eine an sie delegierte Aufgabe zu erfüllen, für die sie ausgebildet werden.

Raiser weist selbst darauf hin, dass vor ihm einzig Willem A. Visser ’t Hooft rückblickend auf seine Zeit als Generalsekretär des ÖRK eine Autobiographie veröffentlicht hat. Raiser schildert anekdotisch, wie er mit anderen Mitarbeitern im ÖRK die Entstehungsgeschichte dieses Werks eines offenkundig sehr disziplinierten Menschen in Abendrunden erlebte (vgl. 14 f). Das 1972 erschienene Buch von Visser ’t Hooft mit dem Titel „Die Welt war meine Gemeinde“ habe ich als junge Studentin der römisch-katholischen Theologie mit Staunen über die mir bis dahin unvertraute große Welt der Ökumene und mit Bewunderung für ein Lebenswerk gelesen. Wer das Buch von Konrad Raiser liest, dem und der kann Gleiches widerfahren.

Dorothea Sattler

Ulrich Dehn, Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung. EB-Verlag Dr. Brandt, Berlin 2013. 221 Seiten. Br. EUR 19,80.

Eine weitere „Einführung in die Interkulturelle Theologie“ – aber eine, die nicht gleich vom Titel her als solche erkennbar ist. Der Titel selbst annonciert dabei eine gewisse programmatische Profilierung, die den Band von anderen Einführungen unterscheidet, ohne eine thematische Verengung vorzunehmen. Darin liegt – unter anderem – die Stärke der vorliegenden Veröffentlichung, die kurz vor der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan entstanden ist und sich entsprechend in einem gewissen ökumenischen Luftzug verortet: Sie nimmt explizit auch Leser/innen „mit wissenschaftlichem Interesse

an ökumenischen Belangen“ (10) in den Blick. Darüber hinaus ist bemerkenswert und mutig, dass der Autor hinsichtlich des akademisch-theologischen Umgangs mit der Dimension des Interkulturellen im weltweiten Christentum proklamiert: „Ich möchte zur Verunsicherung beitragen, aber auch andeuten, wie dem Dilemma beizukommen wäre“ (9). Damit stellt er sich der anspruchsvollen Herausforderung, gleichzeitig zu elementarisieren, kritisch in Frage zu stellen und kritischer Reflexion standhaltende Perspektiven zu entwerfen – ein ambitioniertes Vorhaben, das jedoch weithin als gelungen gelten kann.

Die zwölf Kapitel folgen einer unsichtbaren übergeordneten Struktur und Logik, die nach Einleitung und theoretischer Grundlegung (Kap.1–2) zunächst Fragen der Missions- und Ökumenegeschichte sowie -theologie ineinander verweben (Kap. 3–6), dann Themen Interkultureller Theologie(n) im engeren Sinne entfalten (Kap. 7–8) und schließlich kulturwissenschaftliche und -theoretische Problemstellungen perspektivisch mit den Ausführungen zur Entwicklung des weltweiten Christentums verschränken (Kap. 10–11); dass die Thematik „Rom und die Ökumene – evangelisch-katholische Gespräche“ in ein eigenes kürzeres Kapitel ausgelagert wurde, ist wohl vornehmlich ein Reflex auf diesbezüglich retardierende Entwicklungen, zumindest, was die institutionelle Ebene der Christenheit in ihrer ganzen Ökumene anbelangt.

Mit der programmatischen Stärkung der ökumenewissenschaftlichen Dimension in diesem Entwurf einer Interkulturellen Theologie knüpft Dehn – wohl nicht ohne Absicht – an Traditionen an, die unter anderem, aber vornehmlich, auch in das Umfeld und den Dunstkreis eines früheren Projekts zurückreichen, das ebenfalls den Begriff des „Interkulturellen“ innerhalb einer ökumenisch orientierten Theologie stark gemacht hatte: die mit den Namen von Hans Jochen Margull, Walter Hollenweger und Richard Friedli verbundene missionskritische Perspektivierung einer „Interkulturellen Geschichte des Christentums“, die sich in der Nomenklatur der von den dreien begründeten Buchreihe widerspiegelt. Der von Werner Ustorf gegenüber dem Gros der Debatten um Interkulturelle Theologie vorgebrachte Vorwurf einer „ökumenischen Vergesslichkeit“ greift hier jedenfalls nicht – weder mit Blick auf die hermeneutische Verankerung der Dehnschen Rekonstruktion der Entwicklung missionstheologischer Diskurse, noch hinsichtlich ihrer programmatischen Perspektivierung hin auf die Alternative zwischen einer „handlungs- und beratungsorientierten Missionswissenschaft“ oder einer „wirklichkeitsanalytischen Wahrnehmungswissenschaft weltweiter christlicher

Lebenswelten und interkultureller Kontexte“ (57). Wo die Sympathien des Autors liegen, ist klar erkennbar – und auch nachvollziehbar angesichts der drohenden Verengung auf eine „volksmissionarische“ Applikation Interkultureller Theologie auf das säkularisierte Deutschland oder Europa. Diese ist möglich geworden durch eine vorgebliche Ausweitung des Missionsverständnisses, das nicht mehr das bewahren kann oder will, dem sich „Interkulturelle Theologie“ aufgrund ihres Herkommens aus den oben genannten Traditionen verpflichtet weiß, die ihrerseits mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung in einem engen Zusammenhang stehen. Hier verschränkt sich auch konzeptuell der Dehnsche Entwurf mit der Aufnahme und Weiterentwicklung missionswissenschaftlicher bzw. -theologischer und ökumenewissenschaftlicher Diskurse wie auch der Entwicklung der ökumenischen Bewegung – sei es in Bezug auf die Einheitsthematik, die besondere Herausforderung an die „Diskursgemeinschaft des Glaubens“ (76) stellt, wie momentan virulente Debatten um gleichgeschlechtliche Partnerschaften zeigen, sei es hinsichtlich der ökumenischen Sozialethik. Diese hatte zwar in einer Vielzahl teils redundanter Grundsatzdokumente ihre Fundierung erhalten, aber erst durch die ökumenischen Programme wurden Entwicklungen eingeleitet, durch die auf dezentraler Ebene Aktionen und Initiativen in Verzahnung mit anderen sozialen Bewegungen außerhalb der eigenen *constituency* ihre Handlungsmacht gewinnen konnten.

In der Fluchtlinie einer solchen produktiven Rekonstruktion missions- und ökumenewissenschaftlicher Diskurse und Praktiken steht folgerichtig die Diskussion um den Postkolonialismus als möglicher Referenzpunkt künftiger Entwicklungen und Tendenzen in der Interkulturellen Theologie. Hier bleibt Dehn zurückhaltend; denn der durch die Postkoloniale Theorie gewirkte Gewinn einer „integrativen Debatte“ ist nicht gefeit vor der Gefahr einer letztlich orientierungslosen Synekdoche, in der „die unveränderte Relevanz und Brisanz der Anliegen … aus dem Bereich der sozialkritischen Theologie der südlichen Kontinente“ (191) an Kontur zu verlieren droht. Der Optimismus des Autors scheint an dieser Stelle jedoch zu überwiegen.

Es bleibt zu fragen, ob und inwieweit die theoretisch anspruchsvolle Grundlegung, mit der Dehn unter Bezug auf den Interaktionistischen Konstruktivismus hermeneutisch fundierte und weitreichende Klärungen vornimmt, in ihrer Ausführung nicht etwas zu kurz geraten ist. Immerhin findet sich hier das theoretische Scharnier zwischen Kulturwissenschaft und Theologie in der Anwendung auf Aushandlungsprozesse zwischen un-

terschiedlichen Verständigungsgemeinschaften, die bei aller Bezogenheit auf Gemeinsames sich der Perspektivität ihrer Einsichten und „Wahrheiten" bewusst bleiben müssen, um diese nicht letztlich absolut zu stellen. Ein weiteres Monitum wäre das etwas handgestrickte Register, das sich beim Durchkämmen des Textes als recht löchriges Wurfnetz erweist. Doch das alles verblasst angesichts der besonderen Stärke des Bandes, in dem Ulrich Dehn eine konsequent ökumenewissenschaftliche Programmatik entwickelt, die der Interkulturellen Theologie eine hermeneutische Verankerung gibt und sie dadurch – ohne positionell zu werden – fassbarer, evidenter und im besten Sinne profilierter macht als die bislang vorliegenden Entwürfe.

Klaus Hock

FRIEDENSVISIONEN

Mariano Delgado, Adrian Holderegger, Guido Vergauwen (Hg.), Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2012. 369 Seiten. EUR 39,90.

Ohne Religion gäbe es weniger Kriege in der Welt. Das sagen die einen, die gesellschaftliche Konflikte häufig religiös motiviert verstehen und das Gewaltpotential von Religionen, insbesondere durch fundamentalistische Strömungen, als sehr hoch einschätzen. Nur mit den Religionen ist wirklicher Friede überhaupt möglich. Das sagen die anderen, die in den Religionen, ihrer versöhnenden Kraft und ihren konfliktsteuernden Friedensvisionen eigentlich die einzige Möglichkeit für dauerhaften Frieden zwischen Menschen, Völkern, ja der gesamten Welt sehen. Zwischen diesen beiden Polen oszilliert die öffentliche Diskussion, wenn es um kriegerische Konflikte und Religionen geht. Seit dem 11. September 2001 geraten Religionen zunehmend in den Verdacht, extremen Terrorismus nicht nur nicht verhindern zu können, sondern im Gegenteil meist treibende Kraft rücksichtsloser Gewalt zu sein, da diese ja im vermeintlichen Auftrag einer „höheren Macht" angewandt wird. In jüngs-ter Zeit heizten die Gewaltexzesse des sogenannten „Islamischen Staates" diese Diskussion erneut an.

In den oft hitzigen und meist oberflächlich geführten Debatten tut es gut, sich grundlegend mit der Friedensfähigkeit und den Friedensvisionen von Religionen und Kulturen auseinanderzusetzen. Einen umfangreichen und interessanten Einblick gewährt der Sammelband, den drei Theologieprofessoren der Universität Fribourg (Schweiz) herausgegeben haben. In ihm sind die Beiträge des 6. Religionsforums der Universität Fribourg veröffentlicht, das im April 2011 zum Thema

„Friedensfähigkeit der Religionen“ stattfand. In drei großen Abschnitten werden die wesentlichen Aspekte des umfangreichen Themas mit anregenden Beiträgen beleuchtet.

Der erste Teil beschäftigt sich mit der Friedensfähigkeit von Religionen und Gesellschaften. Neben den gut strukturierten Übersichtsbeiträgen des Tübinger Politologen Andreas Hasenclever (Die Menschen führen Krieg und die Götter bleiben im Himmel, Überlegungen zur Religion als Friedenskraft) und des ehemaligen Fribourger Exegeten Othmar Keel (Friedensfähigkeit der Religionen) nehmen der Münchener Theologe Markus Vogt und der Fribourger Ethiker Adrian Holderegger die anthropologischen und soziologischen Aspekte des Themas unter die Lupe. Einen interessanten Zugang wählt Holderegger durch die Ergebnisse der Hirnforschung zum Aggressionstrieb. Sie legen nahe, dass der Mensch von Natur aus „eigentlich als gut, edel und friedfertig anzusehen ist und erst die Einbindung in die menschliche Gesellschaft ihn zu einem streitbaren und Übel zufügenden Wesen macht“ (118). Das bedeutet, dass Religion vor allem in ihrer gesellschaftsgestaltenden Kraft entsprechende Voraussetzungen schaffen sollte und damit zum Frieden beitragen kann.

Daran knüpft der zweite Teil an, der konkrete Friedensvisionen der Religionen beschreibt. Neben den klassischen Darstellungen der Friedensaussagen im Christentum (Ulrich Körtner), im Islam (Reinhard Schulze) und dem Buddhismus (Karénina Kollmar-Paulenz) sind auch in diesem Teil wieder originelle Zugänge zum Thema zu finden, wie beispielsweise der Beitrag von Raúl Fornet-Betancourt zur Friedensvision von Ernesto Che Guevara und Ignacio Ella-curía. Die Idee des „neuen Menschen“, die Che Guevara antrieb, stelle noch heute eine „Zumutung“ (191) dar, könne aber nach Auffassung von Fornet-Betancourt durchaus hilfreich für friedenserzieherische Maßnahmen sein. Die Beiträge zu den Friedensvisionen Kants (Heiner F. Klemme) und der Vereinten Nationen (Mariano Delgado) zeigen, dass ebenso wie Religion nur ein Aspekt konfliktfördernder Faktoren ist, auch nichtreligiöse Entwürfe für Friedensvisionen tragfähig sind.

Schließlich gewährt der dritte Teil einen Einblick in das Labor der Friedensarbeit. Anhand von konkreten Beispielen und Organisationen kann der Leser geradezu nachprüfen, ob die in den ersten beiden Teilen erarbeiteten theoretischen Grundlagen und Perspektiven auch praktisch umsetzbar sind. Gerhard Kruip (Die Rolle der Religionen in der Entwicklungszusammenarbeit) und Heinz-Gerhard Justenhoven (Zur Relevanz des internationalen Rechtes in der Friedensethik der katholischen Kirche) legen auch hier noch einmal solide Fundamente,

bevor die Beispiele der Friedensarbeit wie etwa der Stiftung Weltethos (Günther Gebhardt) oder der Gemeinschaft Sant' Egidio (Cesare Zucconi) dargestellt werden. Beispiele des Interreligiösen Dialogs und der Friedensarbeit im Nahen Osten (Thomas Scheffler) machen das Buch zu einem regelrechten kleinen Kompendium der religiösen Friedensarbeit.

Sicherlich bleiben viele Aspekte unerwähnt, das liegt nun einmal in der Natur von Sammelbänden. Aber die gelungene Mischung aus Übersichtsbeiträgen und überraschenden Seitenblicken macht dieses Buch zu einem wichtigen Begleiter für alle, die sich in die Friedensarbeit einarbeiten wollen. Selbst langjährig Engagierte in diesem Feld werden das Buch zu schätzen wissen, da es die aktuelle Forschung referiert und weitere neue Aspekte der Friedensforschung sowie der religiösen Friedensarbeit aufgreift. Schade, dass dem Buch lediglich ein Personenregister und kein Sachregister beigefügt ist. Dies hätte seinen Charakter als Einführungswerk in das Thema „Friedensfähigkeit der Religionen und Kulturen" noch mehr unterstützt.

Marc Witzenbacher

SCHÖPFUNG

Christian Link, Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2012. 385 Seiten. Gb. EUR 39,–.

Die Ökologie gehört mittlerweile in die Mitte kirchlichen Handelns. Durch den konziliaren Prozess sind in den vergangenen Jahren in den meisten Kirchen Initiativen entstanden, die ganz praktisch zur Bewahrung der Schöpfung beitragen. Ob die Photovoltaik-Anlage auf dem Kirchendach, der energetische Kurzcheck oder der Gesamtprozess zum Erwerb des „Grünen Gockels": Kirchengemeinden wollen nach ihren Möglichkeiten dazu beitragen, schonend mit den vorhandenen Ressourcen umzugehen. Als theologisches Thema führt die Schöpfung allerdings noch eher ein Nischendasein. Der ernsthaft wissenschaftlich geführte Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie begrenzt sich auf einen relativ kleinen Kreis von Interessierten. Wenn es um „Schöpfung" geht, steht meist die Frage nach dem Beginn der Welt und dem scheinbaren Widerspruch zwischen Evolution und Schöpfung im Fokus.

Christian Link, emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum, hat der Schöpfungsthematik einen wesentlichen Teil seiner Arbeit gewidmet. Und das hat seinen Grund: „Die Frage nach der Schöpfung ist nicht nur die Frage nach den heute unübersehbaren Gefährdungen der Natur; sie ist im Kern

die Frage nach Gott“, schreibt er zum Auftakt seiner Monographie „Schöpfung“ (7). Dass diese zentrale Frage die gegenwärtige Wissenschaft wenig zu berühren scheint, trieb den Systematiker an, die Gottesfrage und seine ganzheitliche Sicht des Themas „Schöpfung“ in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen. Bereits seine 1991 erschienene Darstellung „Schöpfung und Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts“ im „Handbuch Systematischer Theologie“ zeigte seine profunde Kenntnis. Das damalige Werk hat er nun gründlich überarbeitet. Sie bildet den Grundstock des vorliegenden Buches.

Schöpfung weist nicht nur auf die Vergangenheit, sondern die Schöpfungserfahrung fragt „nach etwas Bestehendem, Gegenwärtigem, das sich durch seine Präsenz Anerkennung und Geltung verschafft“ (35). An dieser Feststellung entwickelt Link, wie sich die Schöpfungsthematik in nahezu alle Bereiche des theologischen Denkens einschreiben lässt. In seiner exegetischen Grundlegung stellt er dar, dass die Bibel keine Schöpfungslehre entfaltet, sondern von ihr erzählt (34). Diese Erkenntnis versucht er anschließend auch für den Dialog mit den Naturwissenschaften fruchtbar zu machen (114 ff). Er weist nachvollziehbar auf, wie sich Theologie und Naturwissenschaft auf dieselbe Wirklichkeit beziehen, aber jeweils unterschiedliche Erfahrungen mit ihr darstellen. Die Verständigung müsse also tiefer ansetzen, „indem wir von jenem, unserer Wissenschaft vorausliegenden, sie bedingenden ‚Grund‘ ausgehen, in welchem die Möglichkeiten vorgezeichnet sind, die wir – durch Physik und Biologie – verwirklichen“ (184). Anhand des von Wittgenstein aufgeworfenen Begriffs des „Sprachspiels“ legt er dar, wie Theologie und Naturwissenschaften unterschiedliche Sprachen verwenden und erläutert die daraus resultierenden spezifischen Probleme und Grenzen des Dialogs. Eine wichtige Differenzierung sieht er zwischen „Natur“ und „Schöpfung“, deren äquivalenter Gebrauch für einige Verwirrung sorge. Der Mensch vermöge eben nicht, die „Schöpfung“ zu bewahren, dies kann allein Gott. Als Kreatur ist der Mensch lediglich gemäß seinem Auftrag (vgl. Gen 2,15) imstande, die Natur zu bebauen und sie in den Grenzen seiner Möglichkeiten in Ordnung zu halten. Diese Einsicht bestimmt auch das ökologische Kapitel, das zahlreiche gewinnbringende Einsichten und Hinweise für ethische Fragen liefert (188 ff), wie die Bioethik oder den Umgang mit Tieren. Schließlich gibt Link im abschließenden systematischen Teil eine dogmatische Rechenschaft von der Welt als Schöpfung, wobei er alle wichtigen Topoi der Theologie in den Horizont der Schöpfung stellt, beispielsweise die

Trinitätslehre (291 ff) oder auch das Problem der Theodizee (340 ff). Schließlich rundet er seinen systematischen Durchgang durch die Schöpfung mit einem eschatologischen Ausblick ab (350 ff).

Man merkt, wo Christian Links Herz schlägt. Der systematische Teil sowie seine Thesen zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften führen nicht nur in die Thematiken ein, sondern bringen neue überraschende Aspekte ins Gespräch. Das Buch vermittelt insgesamt einen umfassenden Überblick, wenngleich man sich an manchen Stellen eine etwas griffigere Sprache gewünscht hätte. Leider sind auch Impulse aus der Ökumene nur an wenigen Stellen ausgearbeitet. Gerade die orthodoxe Sicht der Schöpfung und deren Impulse für die kirchliche Praxis hätten einen prominenteren Platz in Links Werk verdient. Das schmälert aber nicht Links Arbeit. Man legt das Buch angeregt und informiert zur Seite. Aber als regelrechtes Nachschlagewerk und Handbuch zur Thematik „Schöpfung" wird man Links Buch nicht nur einmal zur Hand nehmen.

Marc Witzenbacher

THEOLOGIE DER GABE

Veronika Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe. Herder, Freiburg i. Br. 2013. 583 Seiten. Pb. EUR 45,–.

In ihrer von der Katholisch-Theologischen Fakultät Erfurt als Habilitationsschrift angenommenen Arbeit fragt die Vfn., Professorin für Systematische Theologie in Siegen, danach, inwieweit sich das Konzept „Gabe" als Linse für die systematisch-theologische Reflexion bezüglich Rechtfertigung, Opfer, Eucharistie sowie Gottes- und Nächstenliebe eignet. Dafür sollen die bislang in der Theologie nur wenig ausgeleuchteten Gaben-Diskurse der Sozialwissenschaften und der Philosophie hinsichtlich der genannten theologischen Gegenstandsbereiche fruchtbar gemacht werden, womit sich für die Vfn. die Zuversicht verbindet, auch bislang unbeachtet gebliebene Kontaktpunkte ökumenisch-theologischer Verständigung markieren zu können.

Die Notwendigkeit, für diese Aufgabe zu einem gegenüber dem Alltagsverständnis stärker durchgearbeiteten Gabe-Begriff zu gelangen, führt in Kapitel I zu einer gabentheologischen Grundlegung, bei der die Vfn. zunächst Gabe-Theorien in den Sozialwissenschaften sowie in Philosophie und Theologie sichtet. Die Durchmusterung der mit dem Werk „Die Gabe" von Marcel Mauss (1923/24) einsetzenden sozialwissenschaftlichen Gabe-Theorien erweist sich als notwendig, weil die – wenigen – theologischen Überlegungen stark an

diese Theorien anknüpfen, und als fruchtbar, weil auf diesem Wege grundlegende im weiteren Verlauf der Arbeit zu bedenkende Fragen hervortreten.

Zu ihnen gehört die Frage danach, ob der Gabe-Vorgang etwas einseitiges oder wechselseitiges ist, und weiter, wie sich das Gabe-Objekt und der Prozess des Gebens in ihrer Bedeutsamkeit für eine Gabe-Theorie zueinander verhalten. Die Durchsicht der vorliegenden Ansätze zu einer Theologie der Gabe lassen erkennen, dass die Konfliktlinien hier nicht streng entlang den konfessionellen Lagern verlaufen, sondern auch innerhalb der evangelischen Theologie die Gabe entweder als einseitig (Oswald Bayer, Ingolf U. Dalferth) oder wechselseitig (Magdalene L. Frettlöh, Bo K. Holm) interpretiert wird. In diesen Differenzen werden später näher entfaltete Deutungsmuster der Rechtfertigungslehre wirksam. Deutlich wird, dass Gabe ein „mehrfach signierter" Begriff ist, der je nach Diskurs- und Theoriekontext unterschiedlich bestimmt wird. Der zweite Teil des ersten Kapitels ist den gabetheoretischen Überlegungen von Marcel Henaff und Paul Ricoeur gewidmet. Henaff untersucht, wie sich Gestalt und Funktion der Gabe im Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaften verändert haben, wobei er *historische* Schrittfolgen herausarbeitet, die von der Vfn. für den Fortgang der Untersuchung *systematisch* ausgewertet werden: die Verpflichtung zur Wechselseitigkeit im auf Anerkennung zielenden Geben, das Konzept einer (göttlichen) ersten Gabe und das Verständnis von Gnade als einseitiger Gabe, mit dem eine deutliche Differenz zur zeremoniellen Gabe markiert ist.

In seiner Weiterführung von Honeffs Überlegungen interpretiert Ricoeur die „erste Gabe" nicht als Verpflichtung zur Gegen-Gabe, sondern als Appell, der auf Antwort, anders gesagt: auf das rechte Empfangen, wartet. Weil der Geber zudem nicht ein „etwas" gibt, sondern „etwas von sich", entstehe zudem eine Asymmetrie, die eine verrechenbare Äquivalenz in der Bewegung von Geben und Empfangen verhindere. Im Kern geht es also darum, die Gabe als das anzuerkennen, was sie ist, nämlich als Appell, sich im Sinne einer „zweiten ersten Gabe" ähnlich großzügig zu verhalten wie der Geber es tat. Gabe und Anerkennung sind der Vfn. zufolge in grundlegender Weise zu verknüpfen: Wird Gabe – personal – als „Gabe der Anerkennung" verstanden, dann, so die These, lassen sich Einseitigkeit und Wechselseitigkeit als einander bedingende Momente des Gabe-Vorgangs interpretieren.

Die Durchführung dieser These ist dem umfangreichen zweiten Kapitel vorbehalten, das mit der Frage des Einbezogenseins des Menschen in den Vorgang seiner Erlösung einsetzt. In der Auseinandersetzung

insbesondere mit Eberhard Jüngel fragt die Vfn. nach Chance und Grenzen einer strikt von der Passivität des Menschen im Empfang des Heils ausgehenden „Einseitigkeitslogik“, die auf die soteriologische Ohnmacht des Menschen und die Alleinwirksamkeit der Gnade als Garant der Heilsgewissheit abhebt. Sie macht geltend, dass auch eine hoch asymmetrische Gemeinschaft, wie die zwischen Gott und Mensch es ist, doch irgendeine Gestalt von Wechselseitigkeit einschließen müsse und schlägt vor, Rechtfertigung zu verstehen als Gottes „schöpferisch verkennende Anerkennung“ (321), wobei Gott im Sünder mehr sieht als er aktuell ist. „Diese Spannung rückt dasjenige, *was* anerkannt wird, und dasjenige als *was* es anerkannt wird, auseinander und bindet sie zugleich *an*einander“ (320). Diese dreistellige Formel der Anerkennung (X erkennt Y *als Z* an) unterlaufe die Gegenüberstellung von forensischer und effektiver Rechtfertigung, markiere aber zugleich eine von Gott her bestehende Einseitigkeit des Gabe-Vorgangs, die durch keine Gegen-Gabe des Menschen adäquat eingeholt werden könne. Und dennoch, so die Vfn., ziele die Gabe der Anerkennung durch Gott auf eine Antwort, eine „zweite Gabe“, die die Asymmetrie zwischen Gott und Mensch nicht in Frage stellt, als Ausweis der durch die Gabe der Anerkennung angezielten Gemeinschaft jedoch unverzichtbar ist. Die Vfn. präzisiert, dass dieses Gabe-Modell erst in trinitarischer Perspektive sachgemäß interpretiert werden könne, insofern Gott – mehrstellig – sowohl Geber als auch Empfänger und Gabe sei, womit der Mensch immer schon von Gott umgriffen wird, wenn er sich in die trinitarische Bewegung des Sich-Gebens hineinnehmen lässt. Dabei stelle Gottes gnädiges Handeln am Menschen diesen „weniger vor eine Wahl, als sie ihn zum Vollzug seines Wesens befreit“ (345).

Auch in den folgenden Teilen des Kapitels, die hier nicht näher betrachtet werden können, wird die These der Arbeit durchgehalten: Auch im „Opfer“ ist Gott – als Geber, Gabe und Empfänger – mehrstellig präsent, umfängt somit asymmetrisch das Opfer, das der Mensch seinerseits zu geben vermag. Analoges gilt für die Eucharistie. Und schließlich verdankt sich die Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe einer innertrinitarischen „Logik der Überfülle“, an der der Mensch Anteil erhält und aus der heraus er gibt. Hervorzuheben an diesen Ausführungen bleibt die eingehende Erkundung und Einordnung wichtiger biblischer Texte und die prägnante Zusammenfassung des Ertrags am Ende eines jeden Hauptteils. Reflexionen zum Verhältnis einer Theologie der Gabe zur Pneumatologie beschließen die Arbeit.

Die überzeugend strukturierte und gut lesbare Untersuchung leistet einen wichtigen Beitrag zu einer

ökumenischen Theologie, die sich von den interdisziplinär geführten und von der Theologie zu lange vernachlässigten Gabe-Diskursen bereichern lässt. Die Vfn. zeigt sich in den sozialwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Verästelungen der Fachdiskurse hervorragend orientiert. Es gelingt ihr in beeindruckender Weise, anhand der im Untertitel der Arbeit genannten Fragebereiche zu zeigen, inwiefern ein – mehrstelliges – Verständnis von Gabe als der Gabe der Anerkennung es ermöglicht, sowohl die in der Einzigkeit und Souveränität Gottes begründete Einseitigkeit als auch die in der Öffnung der trinitarischen Gemeinschaft zur Welt hin begründete Wechselseitigkeit im Gabe-Vorgang als zwei einander bedingende Momente des Geschehens auszuweisen, in dem die Menschen dazu befreit werden, nicht nur „Nutznießer", sondern wirkliche „Empfänger" der Heilsgabe zu sein. Das Buch verdient daher höchste Aufmerksamkeit in den Kreisen ökumenischer Theologen und darüber hinaus.

Christoph Raedel

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Klaus von Stosch/Muna Tatari, Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2012. 285 Seiten. Kt. EUR 34,90.

„Das zentrale Anliegen des Bandes besteht […] darin, die Befreiung des Menschen als gemeinsames Anliegen christlicher und islamischer Theologie aufzuzeigen und beide Theologien über dieses Anliegen miteinander ins Gespräch zu bringen", so Klaus von Stosch und Muna Tatari in ihrer Einleitung. Und weiter: „Die spannende Frage ist […], ob es gelingen kann, dass […] das Thema der Theologie der Befreiung sie dazu bringen kann, in eine Solidargemeinschaft für die Marginalisierten dieser Welt einzutreten." (9)

Dieser Herausforderung stellen sich die 17 Beiträge von christlichen und islamischen Theologinnen und Theologen. Exemplarisch stelle ich fünf markante Positionen vor.

Programmatisch kommt zuerst der südafrikanische Theologe Farid Esack zu Wort, der wohl Bekannteste, der sich als „islamischer Befreiungstheologe" bezeichnet. Er vertritt: „Die islamische Befreiungstheologie ist gerade dann eine Fortsetzung des politischen Islam, wenn sie die dem Islam inhärenten Aspekte politischer und sozialer Gerechtigkeit betont und hervorhebt. Ein Bruch wird vor allem dann deutlich, wenn wir uns die radikale Neu-Interpretation exklusivistischer Ansprüche des politischen Islam aber auch die Rekonzeptionalisierung von zentralen Themen wie Gender, religiöser Pluralismus, Ar-

mut, Sexualität, Aids oder gar Drogenkonsum/-abhängigkeit vor Augen halten, die die islamische Befreiungstheologie geleistet hat, um den Perspektiven und Positionierungen der Vergessenen und Verdrängten, der an den Rändern der Gesellschaft und Geschichte befindlichen ‚Nicht-Subjekte' Gehör zu verschaffen." (29) Als Voraussetzungen für eine Theologie der Befreiung nennt er die befreiende Praxis, die Parteilichkeit und die Kontextualität der Reflexion, für eine islamische Befreiungstheologie die Inspiration durch den Koran und prophetische Quellen.

Die schiitische Theologin Hamideh Mohagheghi verwendet dagegen den Begriff „Befreiungstheologie" mit dem Verweis auf die christliche Theologie der Befreiung zurückhaltend. Sie stellt Ansätze aus dem Iran vor und bezieht sich vor allem auf M. M. Schabestari. Die Freiheit Gottes und des Menschen seien die Voraussetzung für den Glauben sowie für das Verständnis von Gerechtigkeit und Engagement. Schabestari folgere, „dass die Muslime in der heutigen Zeit ihre Gemeinschaftsstrukturen auf Menschenrechte stützen sollen, nicht weil sie im Offenbarungsbuch und in der Tradition zu finden sind, sondern weil in der Moderne die Realisierung der Menschenrechte die einzige Garantie für die Gerechtigkeit ist, die als Prinzip für eine ‚islamische' Gemeinschaft gilt." (86)

Stefan Silber skizziert die Entwicklung der christlichen Befreiungstheologien. Der katholische Theologe sieht für sie gegenwärtig den Dialog mit anderen Religionen als entscheidende Herausforderung. „Die Theologie der Befreiung hat gelernt, in solchen synkretistischen Ausdrucksformen der Religion keine Abweichung oder Entfremdung mehr zu sehen, sondern Wege der legitimen religiösen Selbstbestimmung der Armen." (124) Die Gretchenfrage im interreligiösen Dialog sei das Engagement für die Armen, nicht etwa die Deutung der Person Jesu in Bibel und Koran. Auf dem Weg zur Überwindung von Armut „ist die Theologie der Befreiung auf den Dialog mit den Befreiungstheologien anderer Religionen angewiesen". (126)

Juan José Tamayo spitzt dies aus katholischer Sicht zu und fordert eine „interreligiöse Befreiungstheologie" (142), „um die Pluralität der Manifestationen Gottes in der Geschichte, die Pluralität der Heilswege und die Pluralität der Antworten der Menschheit auf diese Manifestationen aufzudecken". (144) Die Religionen machten sich damit zu „Mit-Verantwortlichen der Probleme der Menschheit" (144). Eine solche interreligiöse Befreiungstheologie bewege sich im Horizont der praktischen Vernunft.

Diese vier arbeiten wie auch die weiteren Beiträge emanzipatorische Potentiale ihrer Theologien heraus. Worin diese bestehen und wie sie begründet werden, unter-

scheidet sich. Doch genau das ist ein großer Gewinn, weil der Sammelband damit einen Einblick in gegenwärtige reformtheologische Ansätze in Islam und Christentum gewährt und dieser dazu noch als Diskurs von islamischen und christlichen Positionen angelegt ist.

Bei aller Notwendigkeit, Rassismus, Armut, Gewalt und Ausgrenzung zu überwinden, und bei aller Dringlichkeit, dies mit Menschen aus unterschiedlichen Religionen gemeinsam zu tun, ist mir das Pathos an einigen Stellen jedoch zu viel. Zu wenig werden dagegen die jeweiligen Entdeckungs- und Begründungszusammenhänge unterschieden. Unter den genannten Beiträgen hebt sich der von Hamideh Mohagheghi diesbezüglich positiv ab.

Es zeigt sich zudem, dass die Gegensätze zwischen gesellschaftspolitisch und dogmatisch profilierten Ökumenikern zwar weitgehend überwunden, im interreligiösen Dialog diese Gegensätze aber noch intensiv zu bearbeiten sind.

Bemerkenswert ist deshalb der Beitrag der islamischen Theologin Muna Tatari. Ihr gelingt es, die unterschiedlichen Entstehungs- und Begründungszusammenhänge in den Entwürfen von F. Esack und G. Gutiérrez deutlich zu machen und sie in einen interreligiösen Diskurs zu führen. Denn Freiheit und Befreiung werden in christlicher und islamischer Theologie eben unterschiedlich begründet, ebenso Liebe und Gerechtigkeit. Damit verfolgt sie einen Ansatz, der den interreligiösen Diskurs und das gemeinsame Engagement voranzubringen vermag.

Christoph Dahling-Sander

BILATERALE DIALOGE

Wolfgang W. Müller (Hg.), Kirche und Kirchengemeinschaft. Die Katholizität der Altkatholiken (Christkatholiken). Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2013. 202 Seiten. Kt. EUR 27,70.

In dieser Publikation erfahren wir von der kirchlichen Trennung, die bereits mehr als ein Jahrhundert zurückliegt, und wie diese behutsam aber zielstrebig erörtert wird. Im Jahre 2009 wurde von der internationalen römisch-katholischen und alt-katholischen (christkatholischen) Dialogkommission (seit 2003 bestehend) das Dokument „Kirche und Kirchengemeinschaft“ veröffentlicht, mit einem Bericht über die grundlegenden Übereinstimmungen und die noch offenen Fragen, die die Kommission festgestellt hat. Bereits im Herbst 2011 wurde zwischen dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen und einer Delegation der Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrechter Union das Gespräch über diesen Bericht fortgesetzt. Ab 2012 wurde von der Gesprächskommission der bisher erzielte ökumenische Konsens weiter vertieft, vor allem im Bereich der traditionellen Divergenzen

in Bezug auf die Stellung des Papstes, der Mariendogmen (1854/1950) und der Frauenordination.

In der Diskussion wird zu recht anerkannt, dass es sich um ein innerkatholisches Problem zwischen 'birds of the same feather' handelt. Mit Blick auf die christkatholischen Gläubigen könnten die römisch-katholischen eindeutig mit Adam bejahen: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch." Von Urs von Arx, christkatholischer Emeritus der Universität Bern wird angemerkt, dass es hier nicht um eine Rückkehr-Ökumene gehen könne, verpackt in Einheits-Rhetorik. Urs van Arx und Harald Rein (alt-katholisch), Leonhard Hell, Ernst Christoph Suttner, Bernd Jochen Hilberath und Matthias Pulte (römisch-katholisch) kommentieren das Verhältnis in diesem Band, Gottfried W. Locher, Ratspräsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, mischt sich in die Debatte ein.

Nach Meinung von Harald Rein ist die wichtigste Frage der Beratungen „wie Macht in der Kirche ausgeübt wird", damit verbunden auch die Frage nach der theologischen Funktion des Volkes Gottes. Genau diese Fragestellung komme im Dialogtext zu kurz, behauptet Rein. Die komplexe Beziehungsgeschichte zwischen Christkatholiken und der Römisch-katholischen Kirche erfordere geradezu eine Thematisierung irrationaler Hindernisse in ökumenischen Dialogen, zugespitzt auf „das Bauchgefühl" und auf emotionale Widerstände.

Von Arx sieht grundlegende Übereinstimmungen, die die Entwicklung hoffnungsvoll erscheinen lassen. Entscheidend für die richtige Absicht seiner Erwägung ist, dass die Kirche, um Kirche zu sein, in einer lebendigen und daher auch wandelbaren Kontinuität mit dem apostolischen Ursprung stehen muss. Eine noch offene Frage ist der Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und wie die volle und sichtbare Gemeinschaft unter den Ortskirchen durch die Gemeinschaft mit dem Papst als dem Haupt des Bischofskollegiums begründet wird. Genau deswegen zeigt Hilberath Artikel 41 als entscheidenden Punkt an: es geht um die dogmatische und kirchenrechtliche Situierung des Papstes im Lebens- und Bezeugungsgeschehen der Kirche und darum müssten beide Seiten – vor allem aber die römisch-katholische – ihre Hausaufgaben machen und dann zu einer weiteren Dialogrunde zusammenkommen.

Nach Matthias Pulte versteht die Kirche sich – aus dem Blickwinkel des Kirchenrechts gesehen – als eine *societas sui generis*. Es ist sogar legitim, von einem Pluralismus im Leben und in der Disziplin der Teilkirchen zu sprechen, weil mit einer Akzentsetzung auf die Gewissensentscheidung und den Glaubenssinn im Gottesvolk der konziliaren Ekklesiologie der Weg bereitet wird. Daher ist die Gesamt-

kirche kein monolithischer Block, sondern Einheit in der Vielfalt. Weil die Kirche nach katholischem Verständnis eine *communio ecclesiarum* ist, kann sie auch Kirchen und kirchliche Gemeinschaften außerhalb ihres Vollständigkeitsanspruchs als legitime Gemeinschaften in der Nachfolge Christi anerkennen.

Es gibt eine legitime Vielheit in der Kirche und dennoch eine gewisse Notwendigkeit, eine bestimmte Einheit sichtbar zu demonstrieren, wie Karl Barth vor sechzig Jahren bereits argumentierte (KD IV,1, 753: ‚legitime … Vielheit'; 765: ‚ihre … Einheit … sichtbar werden') und wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen in seiner Publikation *The Church: Towards a Common Vision* (Faith and Order Paper No. 214, Genf 2013) aufgezeigt hat (par. 9: 'visible unity', und par. 12: 'legitimate diversity'). Im christkatholischen und römisch-katholischen Dialog gilt genau dieselbe Maxime.

Die Grundabsicht des Dialogtextes umfasst ein positives Verlangen, wie Leonhard Hell verdeutlicht. Kirchengemeinschaft zwischen Christkatholiken und römischen Katholiken wäre vielleicht in Kürze möglich. – Wichtige Anmerkungen aus orthodoxer Sicht trägt Suttner bei, Gottfried Locher aus protestantischer Perspektive, der im ekklesiologischen Grundgefühl einen gleichsam konsensualen Dissens gegenüber dem Protestantismus feststellt. Mit dieser Einsicht stellt sich die Frage, wie tragfähig die Grundlage für eine zu vertiefende Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen der altkatholischen und der reformatorischen Tradition ist. Das reformatorische Konzept der *ecclesia invisibilis* steht noch immer unvereinbar gegenüber der altkatholischen/römisch-katholischen Vorstellung der Kirche als Myste-

Pfarrerin Dr. Uta Andrée, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Prof. Dr. Henk Bakker, Faculty of Theology, VU University Amsterdam, Hoofdgebouw 2E–54, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam; Prof. Dr. Christoph Dahling-Sander, Hanns-Lilje-Stiftung, Hanns-Lilje-Haus, Knochenhauerstra-ße 33, 30159 Hannover; Deutsche Ostasienmission, c/o Ev. Mission in Solidarität, Vogelsangstr. 62, 70191 Stuttgart; Prof. Dr. Fernando Enns, Universität Hamburg, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Pfarrerin Anne Freudenberg, Judith Meyer-Kahrs, Pastor Martin Haasler, Zentrum für Mission und Ökumene – nordkirche weltweit, Agathe-Lasch-Weg 16, 22605 Hamburg; Dominik Gautier, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg; Prof. Dr. Klaus Hock, Religionsgeschichte ? Religion und Gesellschaft, Theologische Fakultät, Universität Rostock, 18051 Rostock; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastr. 4, 80802 München; Pastorin Dr. Christiane Karrer-Grube, Evangelisch-Lutherse Gemeente Utrecht, Hamburgerstraat 9, NL-3512 NN Utrecht; Alix Lozano, Carrera 33 A # 30–02 Piso 3, Bogotá, Colombia; Prof. Dr. Annemarie C. Mayer, Theologische Fakultät und Religionswissenschaft, Katholieke Universiteit Leuven, Sint-Michielsstraat 4, bus 3101, B-3000 Leuven; Prof. Dr. Christoph Raedel, Systematische Theologie, Freie Theologische Hochschule, Rathenaustr. 5–7, 35394 Gießen, Claudia Rimestad, Elbestr. 5, 99089 Erfurt; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Fr. Dr. Ioan Sauca, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; OKR Dr. Oliver Schuegraf, Amt der VELKD, Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover; Rvd. Dr. Olav Fykse Tveit, Generalsecretary, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Pfarrer Marc Witzenbacher, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2?4, 60487 Frankfurt am Main

Titelbild: Logo des Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens (ÖRK)

Thema des nächsten Heftes 2/2015:

Das Kreuz mit dem Kreuz. Kreuzestheologie im ökumenischen Diskurs

u. a. mit Geerverghese Coorilos, Claudia Janssen, Volker Küster, Josef Niewiadomski

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 978-3-374-04081-0
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 2015.

April – Juni
2/2015
64. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Das Kreuz mit dem Kreuz

Kreuzestheologie im ökumenischen Diskurs

mit Beiträgen u. a. von Jörg Bickelhaupt, Dominik Gautier, Elisabeth Hohensee, Fulco van Hulst, Claudia Janssen, Volker Küster, Ulrike Link-Wieczorek, Józef Niewiadomski



Inhalt

Zu diesem Heft 147

Claudia Janssen, Von der Kreuzigung erzählen. Auf dem Weg zu einer lebensfördernden Theologie und Christopraxie 151

Józef Niewiadomski, Hetzjagden der Gegenwart und die Frage nach dem Kreuz. René Girards und Raymund Schwagers Impulse zu einer gegenwartbezogenen Soteriologie 165

Fulco van Hulst, Gewalt braucht Sühne, aber Sühne braucht keine Gewalt: Eine friedenskirchliche Perspektive auf das Kreuz Christi . . . 184

Dominik Gautier, "The Cross and the Lynching Tree". Die Kreuzestheologie James H. Cones 198

Volker Küster, Kreuzestheologie interkulturell. Der gekreuzigte Gottessohn in der christlichen Kunst Indonesiens . . 207

Ulrike Link-Wieczorek, Versöhnung statt Bestrafung? Ein Kommentar zur Anselm-Rezeption 227

Junge Ökumenikerinnen

Elisabeth Hohensee, Der Kreuzestod Jesu. Theologische und didaktische Reflexionen 232

Zur Diskussion

Jörg Bickelhaupt, Taufe, Glaube, Heiliger Geist – ein Versuch, den innerprotestantischen Taufdissensen auf den Grund zu gehen . . . 244

Dokumente und Berichte

„Umstrittene Katholizität: Von der zwiespältigen Beziehung von Vielfalt und Einheit". Bericht zur XVIII. wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica (Budapest, 21.–26. August 2014). (**Christian Henkel**, unter Mitarbeit von **Johanna Rahner**) 255

Das Schuldbekenntnis zum Nationalsozialismus der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden Deutschland (**FeG**) 262

Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (**ACK**) . . 264

Eine Taufe? Bewegung in den ökumenischen Diskursen (**Fernando Enns**) 267

Konsultation zur Gläubigentaufe, Kingston, Jamaika, Januar 2015 (**die Teilnehmenden**) 269

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam **Wilfried Warneck** (**Church and Peace**) 274

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 276

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

vor ca. 20 Jahren schon entwarf Abt Dr. Laurentius Klein während einer Sitzung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) eine Skizze, wie seiner Meinung nach das Thema der Christologie in einem Lehrbuch entfaltet werden sollte. Dafür malte er ein Kreuz an die Tafel, aus dessen Balken Pflanzen rankten, und plädierte dafür, die Soteriologie aus einer Kombination von Kreuz und Lebensbaum zu entwickeln. Laurentius Klein wirkte bekanntlich lange Jahre als Studiendekan des „Theologischen Studienjahres Jerusalem" in der Dormitio. Sicher hat er in seiner Tätigkeit dort auch mit der armenisch-apostolischen Kirche vor Ort zu tun gehabt und kannte die armenischen Kreuzsteine, von denen wir einen für das Cover dieses Heftes ausgewählt haben. Diese Tradition nämlich steht für eben diese symbolische Verbindung von Kreuz und Lebensbaum, in der das Kreuz ganz und gar von der Auferstehung her in den Blick kommt. Auch das Mahnmal, das an der Kathedrale von Etchmiadzin in Armenien an den Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich erinnert, wird bestimmt von einem Kreuz in üppiger floraler Gestaltung ohne den Corpus Christi. Man möge es sich hinzudenken bei der Lektüre der Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zur Erinnerung an den Genozid vor 100 Jahren, die in diesem Heft unter „Dokumente und Berichte" abgedruckt ist.

Die armenischen Kreuzsteine, die auf das 9. Jahrhundert zurückgehen, ihre Blütezeit im Hochmittelalter hatten, aber noch heute produziert und an Kirchenwänden, kirchlichen oder öffentlichen Plätzen aufgestellt werden, können als Symbolisierung des Christus Victor verstanden werden. In diesem Heft, das das „Kreuz mit dem Kreuz", also Schwierigkeiten der theologischen Deutung des Todes Jesu in ökumenischer Breite thematisiert, wird das Christus-Victor-Motiv als eine Alternative zur missverständlichen Sühnopfer-Theologie neu in die Debatte gebracht, und zwar insbesondere von dem

mennonitischen Theologen J. Denny Weaver. *Fulco van Hulst,* Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Amsterdam und – als „Junge Ökumenikerin" – *Elisabeth Hohensee,* Studentin an der Universität Hamburg, referieren und diskutieren seine These, die klassische westliche Sühnetheologie verbinde Gottes Wirken mit einer Gewalttat und sei darum, so darf man wohl sagen, theologisch falsch. Die christliche Soteriologie habe stattdessen am altkirchlichen Christus-Victor-Motiv sowie an Jesu Leben anzuküpfen – einschließlich seiner Auferstehung. Dafür solle sie nicht nach einer metaphysischen Theorie der Überwindung der Realität der Sünde suchen, sondern den biblischen Narrativ aufnehmen, in dessen Zentrum ein gewaltloser Jesus als Zeichen für Gottes Nähe stehe. *Claudia Janssen,* außerplanmäßige Professorin für Neues Testament an der Universität Marburg und Studienleiterin des EKD-Instituts für Genderfragen, schlägt vor, mit Paulus „von der Kreuzigung (zu) erzählen". Sie knüpft dafür an der neueren – inzwischen auch schon seit 40 Jahren betriebenen – Paulusforschung an, die die Texte ausdrücklich vor den zeitgeschichtlichen religionsspezifischen und sozialgeschichtlichen Hintergründen zu verstehen sucht. Erzählen von der Kreuzigung hält den Blick wach für die Tatsache der Gebrochenheit der Welt, für die Opfer der Sünde als Opfer (engl. victims) von sozialer Ungerechtigkeit und Verstrickung in verfehltem Leben. Gleichzeitig aber leben die paulinischen Christinnen und Christen in der Erfahrung, dass durch dieses Wachhalten der vielen Kreuzigungserfahrungen durch Jesu Solidarität mit diesem menschlichen Schicksal, die in der Kreuzigung gipfelt, die (Auferstehungs)Kraft der Gegenwart Gottes erwächst. *Józef Niewiadomski,* Professor für katholische systematische Theologie an der Universität Innsbruck, zeigt die Gegenwartsrelevanz der Erinnerung an den Kreuzestod Jesu in Bezug auf die Erfahrung medialer Hetzjagden. Unter Bezug auf den Literaturwissenschaftler René Girard und den Theologen Raymund Schwager deutet er aktuelle mediale Tribunale öffentlich-repräsentativer Personen als sozialpsychologisch erklärbare gesellschaftliche „Opferungen" eines Sündenbockes, also durchaus in der Dimension von *victim* und *sacrifice*. Die Deutung des Todes Jesu vor dieser Erfahrungsfolie setzt darauf, dass darin ein Unrecht, Gewalt und Böses entlarvendes Moment freigesetzt wird und damit – durchaus ähnlich wie in der Paulus-Deutung von Claudia Janssen - eine (göttliche) Dynamik ins Spiel kommt, die den Teufelskreis der Hetzjagden unterbrechen kann. *Dominik Gautier,* Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Oldenburg, macht auf die Kreuzesinterpretation des amerikanischen Schwarzen Theologen James Cone aufmerksam, in der die fotografische Präsentation von Lynch-Bäumen in den 1930er Jahren, an denen Schwarze von Weißen aufgeknüpft und ermordet wurden, ebenfalls in komplexer Weise Prozessen der Entlarvung von rassistischem Unrecht dient. Hier könnten si-

cher noch einige Analogien zur Girard-Interpretation gezogen werden. Deutlich ist es hier wie bei Girard die Gewalt der *Menschen*, die als solche entlarvt wird, nicht eine von Gott eingesetzte und benutzte Gewalttat. Denny Weaver hat daher auch durchaus Sympathie für Girards Theorie, die er für kompatibel hält mit seiner Suche nach dem Christus Victor. *Volker Küster* nun, evangelischer Professor für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität Mainz, zeigt am Beispiel indonesischer christlicher Kunst, wie auch hier nicht das Leiden Christi, schon gar nicht als Sühnopfergabe, dargestellt wird, sondern ein kämpferischer und doch fröhlicher Christus, dessen Dynamik (wieder?)gefunden wird in einheimischen kulturellen Symbolen. Ein orthodoxer Beitrag über die Kreuzes-Theologie in Indien konnte uns leider nicht mehr rechtzeitig erreichen.

In unterschiedlicher Weise also nehmen die hier präsentierten Ansätze das Kreuzesleiden Christi ernst, ohne es in die enge Bahn einer Sühnopfer-Theologie zu lenken. Auffällig ist der Ausgangspunkt der Aufmerksamkeit bei den Opfern von Gewalt und Ungerechtigkeit. Von den Opfern aus fällt das Licht auf die Täter/innen. Dass der Aspekt der Täter/innen nicht unterbelichtet sein darf in der christlichen Theologie, zeigt nicht zuletzt das Schuldbekenntnis, das wir unter „Dokumente und Berichte" in diesem Heft publizieren: *Das Schuldbekenntnis zum Nationalsozialismus der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland* (FeG). Immerhin hatte die klassische Sühnopfertheorie wohl einen Beitrag leisten wollen zu einer Soteriologie, die den Menschen in der Vergebung Gottes das (Weiter)Leben mit ihrer Schuld ermöglicht. Liest man sie stärker durch eine versöhnungstheologische Brille, so ließe sich hier einiges an konkreter Konfliktbewältigungserfahrung ausmachen, in der zumindest Gesten der Wiedergutmachung einschließlich der Überlegungen ihrer Adäquatheit eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Anregungen zu dieser Sicht finden sich in meinem kurzen Kommentar zur Kritik an der Satisfaktionstheorie von Anselm von Canterbury, die ja der Motor vieler hier vorgestellter Neuentwürfe ist. Elisabeth Hohensee bringt Anselm sogar in einen fiktiven Dialog mit Denny Weaver, bevor sie Schulbücher auf ihre kreuzestheologische Güte hin prüft.

Für ein neues Leben in Christus inmitten der noch andauernden Unerlöstheit der Welt steht vor allem die Taufe. Liturgiegeschichtlich hat sie nicht zufällig ihren besonderen Ort im Ostergottesdienst. Wir freuen uns daher, in diesem Heft neben der Problematisierung der Kreuzestheologie auch reichhaltiges Material zum neuen Nachdenken über die Taufe im ökumenischen Dialog bieten zu können: *Jörg Bickelhaupt* gibt einen Einblick in seine Dissertation über den bisher noch bleibenden Dissens in der Tauffrage zwischen römisch-katholischer Kirche und den evangelischen Landeskirchen

auf der einen und den Kirchen täuferischer Tradition auf der anderen Seite. In der Rubrik „Zur Diskussion“ wird zu diesem Thema wieder zu Stellungnahmen der Leserinnen und Leser eingeladen. „Dokumente und Berichte“ bringt in einem kurzen Bericht von *Fernando Enns* über jüngste Debatten mit, aber auch innerhalb der täuferischen Tradition. Schließlich wird das Thema fortgesetzt mit dem *Gemeinsamen Statement zum Abschluss der Konsultation zur Gläubigentaufe* 2015 in Kingston, Jamaika, auf der über den Stand der Diskussion 30 Jahre nach der Lima-Erklärung konferiert wurde. Das Statement fordert u. a. die Kirchen mit Glaubenstaufe auf, sich noch mehr als bisher in den Dialog mit den säuglingstaufenden Kirchen zu engagieren. Ein Bericht der jüngsten Tagung der Societas Oecumenica 2014 in Budapest von *Christian Henkel* und *Johanna Rahner* über die Schwierigkeiten, Einheit und Vielfalt zusammenzuhalten, eröffnet „Dokumente und Berichte“ und somit auch den Blick auf die Debatte um die Taufe. Schließlich trauern wir mit „Church and Peace“ um Wilfried Warneck, der nach einem Leben im unermüdlichen ökumenischen Einsatz für den Frieden im Alter von 85 Jahren verstorben ist.

Kurz vor Redaktionsschluss erreichte uns die Nachricht vom Tod Philip Potters, des ehemaligen Generalsekretärs des ÖRK und großen Ökumenikers des 20. Jahrhunderts. Ein Nachruf wird im kommenden Heft erscheinen.

Möge dieses Heft inklusive dieser traurigen Nachrichten eine ökumenisch bereichernde Lektüre gewährleisten!

Im Namen des gesamten Redaktionsteams
Ulrike Link-Wieczorek

Von der Kreuzigung erzählen

Auf dem Weg zu einer lebensfördernden Theologie und Christopraxie



Claudia Janssen[1]

Zum Thema Kreuzestheologie ist eigentlich alles gesagt. Seit über 40 Jahren gibt es auch im deutschsprachigen Bereich Interpretationen der Kreuzigung Jesu, die überzeugende Alternativen zur satisfaktionstheologischen Deutung bieten. Wissenschaftlich geht kaum mehr jemand davon aus, dass die biblischen Texte von einem Gott sprechen, der das Opfer seines Sohnes zur Versöhnung braucht. Und doch lese ich im Schaukasten der Kirche, an dem ich auf dem Weg zum Bahnhof vorbeikomme: „Durch sein Blut versöhnt." Der Schriftzug steht groß über der Darstellung des gekreuzigten Christus. Dabei herrscht in der neutestamentlichen Exegese selbst bei vielen konservativen Theologinnen und Theologen Einvernehmen darüber, dass man hier nicht mehr ohne weiteres von Sühnopfervorstellungen ausgehen kann.[2] In den letzten Jahren gab es dazu auch in der kirchlichen Öffentlichkeit eine breite Diskussion.[3] Sozialgeschichtliche Informationen zur Kreuzigung als römisches Herrschaftsinstrument finden sich mittlerweile in jedem Schulbuch.[4]

1 Claudia Janssen ist außerplanmäßige Professorin für das Fach Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg und Studienleiterin am Studienzentrum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Genderfragen in Kirche und Theologie in Hannover. (Foto: Nico Herzog)

2 Vgl. *Friedrich Avemarie*: Anspielungen und Bilder. Wie die Verfasser des Neuen Testaments den Tod Jesu verstehen, in: Zeitzeichen, Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Heft 3 (2010), 27–29.

3 Vgl. z. B. die Debatte zu Themenschwerpunkt „Sühnopfer" in: Zeitzeichen Heft 3 (2010).

4 Vgl. *Martin Hengel:* Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit" des „Wortes vom Kreuz", in: *Johannes Friedrich* u. a. (Hg.): Rechtfertigung, FS für Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 125–84; *Luise Schottroff:* Der gekreuzigte Mensch aus Galiläa, in: *dies.:* Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 284–290.

Warum halten sich trotzdem die Vorstellungen vom „Opfer für mich", von Sühne und der sündhaften erlösungsbedürftigen Natur des Menschen so hartnäckig? Vor allem in der Passionszeit wird mir deutlich, wie wenig die theologischen Erkenntnisse die protestantische Frömmigkeit erreicht haben. Aus Andachten und Gottesdiensten komme ich leicht depressiv, fühle mich schuldbeladen und resigniert. Ist es die Liturgie? Auch hier gäbe es mittlerweile gute Alternativen zur Gestaltung.[5]

Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien haben seit den 1960er Jahren die politischen Dimensionen der neutestamentlichen Kreuzestheologie sichtbar gemacht. Die Leiden unter den Militärdiktaturen wurden als Kreuzigungserfahrungen benannt und auch vielfach bildlich dargestellt. Im deutschen Kontext war es vor allem Dorothee Sölle, die die politischen Aspekte immer wieder in die theologische Diskussion eingebracht hat. Ihre Fragen sind weiterhin aktuell: „Wenn wir die christologische Frage ernst nehmen wollen, dann helfen uns keine Lehren von Sühne oder Lösegeld, das Christus an Gott gezahlt habe. Vielmehr müssen wir nach dem weitergehenden Leiden Christi in unserer Welt fragen. Wo stehen unsere Kreuze? Wir wollen sie sehen und sichtbar machen. Wer wird unter uns gekreuzigt? Mit welchen Methoden? Wo schlägt die Gewalt der Herrschenden zu? Wie sind wir daran beteiligt?"[6]

Warum stellen wir uns diesen Fragen nicht in aller Konsequenz? Ist es bequemer beim „für mich gestorben" zu bleiben? Der Gedanke der Verstockung in Jes 6,9 f kommt mir in den Sinn, die Worte, die der Prophet an das Volk richten soll: „Hört nur, hört, aber versteht nicht! Und seht nur, seht, aber erkennt nicht! Mach das Herz dieses Volkes fett, seine Ohren schwer und seine Augen verklebt, damit es nicht mit eigenen Augen sehe und mit eigenen Ohren höre." Die Welt ist in Not und wir sind beteiligt, wir sind Mittäterinnen und Mittäter am Unrecht und der strukturellen Gewalt, an dem Sterben der Flüchtlinge im Mittelmeer, der Ausbeutung der Näherinnen in Bangladesch und den Qualen der Massentierhaltung. Unser Lebensstil beschleunigt den Klimawandel und damit weitere Not von Menschen, deren Lebensgrundlagen zerstört werden. Im Jahr 2013 haben über 22 Millionen Menschen ihre Heimat durch extreme Wetterereignisse verloren, das waren dreimal so viele wie durch kriegerische Konflikte – trotz

5 Vgl. *Katharina Friebe* u. a. (Hg.): Leidenschaftlich. Sieben Wochen das Leben vertiefen, Göttingen 2012.

6 *Dorothee Sölle:* Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie (1996), erneut abgedruckt in: *Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld* (Hg.): Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 175–189. 185.

der Krisen im Irak, Syrien und Sudan. Hat das etwas mit dem Kreuz zu tun? Warum sehen wir nicht? Ist es die traditionelle Sühnopfertheologie, die uns das Herz fett macht und eine falsch verstandene Rechtfertigungstheologie, die uns die Augen und Ohren verklebt?

Für die Befreiungstheologin Elsa Tamez tragen „Individualismus, Subjektivismus und Passivität – alles Kinder einer unzulänglich interpretierten Rechtfertigungslehre“[7] maßgeblich dazu bei, den Aspekt der Gerechtigkeit, die es zu verwirklichen gelte, auszublenden. Eine kontextlose Deutung der Rechtfertigung führe zu der Annahme, dass der Mensch, um gerettet zu werden, aus eigener Kraft nichts tun könne. Die von Paulus geäußerte Grundeinsicht, dass der Glaube durch Werke wirksam werde (vgl. Gal 5,6), trete in den theologischen Diskussionen schnell in den Hintergrund.[8] So ließe sich aufgrund dieser Logik wohl nur schlussfolgern, „die Rechtfertigungslehre, wie sie auf einer abstrakten, individuellen, allgemeinen Ebene definiert wird, bringe eher den Unterdrückern etwas als den Armen. Denn dank dem Ereignis der Rechtfertigung könnten jene sich befreit fühlen von ihrer Schuld“.[9] Auch wenn jetzt viele zu Recht einwenden werden, dass Rechtfertigung keinesfalls so missverstanden werden dürfe, so müssen wir uns doch fragen lassen, warum wir nicht in angemessener Weise handeln und radikal unsere Lebensweise verändern. Warum scheint es theologisch relevanter zu sein darüber nachzudenken, wie Christus mich erlöst hat anstatt zu fragen, wozu wir befreit sind?

Besonders wirkmächtig für die protestantische Theologie waren die Schriften des Paulus. Deshalb wende ich mich ihnen zu und frage danach, wie hier von der Kreuzigung Christi gesprochen wird. Der Blick auf paulinische Theologie ist für die Frage nach einer für die Zukunft tragfähigen Rede vom Kreuz weiterführend, wenn er sich von der neuen Perspektive auf Paulus leiten lässt, die seit ca. 40 Jahren in der internationalen wissenschaftlichen Diskussion entwickelt wird:[10] unter den Stichworten “New Perspective on Paul” und “Paul and Empire”. Beide Forschungsrichtungen haben gemeinsam, dass sie Paulus in seinem Kontext wahrnehmen – zum einen im Judentum seiner Zeit und zum anderen in Auseinandersetzung

7 *Elsa Tamez:* Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998, 19.

8 Vgl. *Tamez,* Verurteilung, 15.

9 *Tamez,* Verurteilung, 11.

10 Wichtige Arbeiten stammen u. a. von: *Krister Stendahl, Richard A. Horsley, Peter von der Osten-Sacken, Luise Schottroff, Klaus Wengst.*

mit den Machtstrukturen des Imperium Romanum. Als sozialgeschichtlich arbeitende Neutestamentlerin verbinde ich diese beiden Perspektiven miteinander.

Von der Kreuzigung erzählen

„Von der Kreuzigung zu erzählen gilt denen als unklug, die zugrunde gehen. Uns aber rettet es, weil es Gottes Kraft Wirklichkeit werden lässt" (1 Kor 1,18 in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache 2011).[11] Diese Sätze stammen aus dem ersten Kapitel des Briefs des Paulus an die Gemeinde in Korinth, geschrieben in der Mitte der 50er Jahre des ersten Jahrhunderts. Korinth war eine römische Stadt, Menschen aus unterschiedlichen Völkern lebten hier zusammen. Sklavinnen und Sklaven bildeten etwa ein Drittel der Bevölkerung, die meisten Menschen waren arm. Ihnen standen wenige Oberschichtangehörige gegenüber, die Großgrundbesitz und damit Geld und Macht besaßen. Die messianische Gemeinde war eingebettet in das soziale, politische und religiöse Gefüge der Stadt und war stets vor die Frage gestellt, in welchem Umfang sie daran teilhaben oder sich abgrenzen sollte. Denn die Zugehörigkeit zur römischen Ordnung wurde im Alltag von allen Schichten gefordert und auf unterschiedlichen Ebenen immer wieder neu inszeniert und kontrolliert.[13] Alltag, Politik und Religion waren unauflöslich miteinander verbundene Sphären. So waren die paulinische Kreuzestheologie und das Bekenntnis zum Messias Jesus immer auch politisch und wurden nicht nur von der römischen Herrschaft so wahrgenommen.[14]

Dass es angesichts dieser Machtverhältnisse politisch unklug war, einen als Aufrührer Gekreuzigten in den Mittelpunkt der Verkündigung zu stellen, leuchtet unmittelbar ein. Die Kreuzigung war die römische Höchststrafe für Kapitalverbrechen und für Sklavinnen und Sklaven, wurde aber auch systematisch und öffentlich zur Abschreckung politischer Unruhen eingesetzt. Flavius Josephus berichtet von Massenkreuzigungen, die Auf-

11 Siehe www.bibel-in-gerechter-sprache.de

12 Vgl. *Luise Schottroff:* Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 7, Stuttgart 2013, 15, 30–33.

13 Vor allem die blutigen Spiele in den Arenen dienten zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung in den Städten, vgl. *Brigitte Kahl:* Galatians Re-Imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished, Minneapolis 2010, 156–167.

14 Vgl. *Ekkehard W. Stegemann:* Anpassung und Widerstand. Anmerkungen zu einer neuen imperiumskritischen Lektüre des Paulus, in: KuI 29. Jg. Heft 1 (2014), 4–17.

stände ersticken sollten. Männer, Frauen und sogar Kinder wurden brutal hingerichtet.[15] Kreuzigungen waren ein Instrument der Einschüchterung, mit denen die militärische Oberhoheit gewährleistet wurde, sie erzeugten ein Klima der Angst und erzwangen Loyalität.[16] Wer sich öffentlich zu einem Gekreuzigten bekannte, machte sich selbst verdächtig.

Paulus stellt das Kreuz und den Gekreuzigten ins Zentrum seiner Verkündigung (1 Kor 2,2). Warum ist ihm das so wichtig? In 1 Kor 1,18 spricht er vom *logos tou staurou*, meist übersetzt mit: „Wort vom Kreuz." In der Auslegungsgeschichte ist hinter dem „Wort" vom Kreuz die historische Wirklichkeit nahezu verblasst, der Ausdruck lässt an eine Lehrmeinung denken, an ein Kapitel aus einer kirchlichen Dogmatik. Die Bibel in gerechter Sprache löst die griechische Wendung *logos tou staurou* verbal auf: „von der Kreuzigung erzählen." Damit verändern sich auch die Assoziationen, die sich damit verbinden. Es geht nicht darum, dass eine Lehrmeinung als unsinnig („Torheit") abgetan wurde (… die sich dann aber doch als überlegen erweist), sondern um die existentielle Frage, ob es nicht unklug, ja sogar gefährlich sei, von der Kreuzigung zu erzählen und laut zu sagen, dass es Unrecht war, Jesus von Nazareth zu töten und sich mit ihm zu solidarisieren.

Ja, es ist politisch unklug, müsste realistisch die Antwort lauten. Es ist gefährlich. Aber diejenigen, die es tun, schöpfen Kraft (*dynamis*) daraus, so Paulus. Er bezieht sich in diese Gruppe mit ein: „Uns aber rettet es, weil es Gottes Kraft Wirklichkeit werden lässt." Zugrunde gehen werden diejenigen, die auf die Macht des Römischen Reiches setzen. Große Worte, die zunächst nur schwer mit der Alltagswirklichkeit zu vereinbaren sind. Machte es nicht das eigene Leben unsicherer, die Bedingungen für das Überleben in einer römischen Stadt schwieriger, sich als Anhängerinnen und Anhänger eines Gekreuzigten zu erkennen zu geben und von Kreuzigungen zu sprechen? Denn es geht ja hier nicht um ein individuelles Bekenntnis persönlichen Glaubens, und „Kreuz" meint nicht nur das eine Kreuz in Jerusalem, an dem Jesus von Nazareth hingerichtet wurde. Vom Kreuz zu erzählen bedeutet, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit, die allgegenwärtig erfahrbare Gewalt zu benennen. Das Kreuz entlarvt die prächtige Gestalt, in der sich die Stadt präsentiert, als Fassade, hinter der sich eine brutale Herrschaft verbirgt. Das Kreuz zeigt das wahre Gesicht der Pax Romana. Die Ideologie des römischen Reiches verheißt allen Frie-

15 Vgl. *Flavius Josephus:* Jüdischer Krieg II, 5, 66–75; V,11, 446–457 u. ö.

16 Grundlegend dazu *Neil Elliott:* Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle (1994), Minneapolis 2006, 93–139.

den und Wohlstand, die in seinen Grenzen leben.[17] Politisch klug wäre es, diese Ideologie nicht in Frage zu stellen. Politisch klug wäre der Blick auf die Macht und an den Opferfeiern für die Stadtgottheiten teilzunehmen, beim anschließenden gemeinsamen Essen mit wichtigen Leuten zu reden, etwas zu werden in der Stadt. Anpassung zahlt sich aus.

Ich versuche zu verstehen, welche Erfahrungen sich für Paulus damit verbinden, vom Kreuz zu erzählen und dieser gesellschaftlichen Vernunft eine andere Wirklichkeit entgegenzusetzen. Zur messianischen Gemeinde in Korinth gehören mehrheitlich die, die in der römischen Gesellschaft wenig geachtet werden, die als ungebildet gelten (*1,27 mora*) und behandelt werden „wie Kehrdreck der Gesellschaft" (1 Kor 4,13). In der messianischen Gemeinde gelten andere Maßstäbe, sagt er: „Durch Gott seid ihr mit dem Messias Jesus verbunden, der uns von Gott her zur Weisheit befähigt und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Befreiung" (1,30). Hier sehen sich Menschen mit den Augen Gottes an und erkennen ihre Würde. In dieser Gemeinschaft spüren sie Kraft, die *dynamis Gottes* (1,18). Paulus spricht eine Erfahrung an, die er mit diesen Menschen teilt, er spricht von „uns". Er ist Teil dieses „Wir" der Gemeinde, die beim Sprechen über das Kreuz Gotteskraft spürt. Er ist Teil einer Gemeinschaft im Widerstand, die sich nicht den Strukturen dieser Welt gleich macht (vgl. Röm 12,2) und als soma Christou, als messianischer Körper, Heilung und Rettung (1,18 *sozein*) erfährt.

„Im Anfang ist Beziehung", diese Erfahrung Gottes, wie sie Martin Buber beschreibt, ist auch der Schlüssel zum Verstehen dessen, was Paulus als *dynamis* beschreibt. Erzählen findet in einer Gemeinschaft statt. Die Menschen in Korinth kommen in Häusern zusammen, teilen ihr Essen, singen, beten und erzählen. Wenn sie vom Kreuz sprechen, verbinden sich ihre
eigenen Geschichten mit der Geschichte Gottes. Sie lernen miteinander von der Gewalt zu sprechen, die sie selbst erfahren, und lernen die Kreuze der anderen zu sehen. Sie lernen es, nicht wegzusehen und in der alltäglichen Ungerechtigkeit, in den misshandelten Sklavinnen, den hungernden Tagelöhnern das Kreuz Christi zu erkennen. „Von der Kreuzigung zu erzählen gilt denen als unklug, die zugrunde gehen. Uns aber rettet es, weil es Gottes Kraft Wirklichkeit werden lässt" (1 Kor 1,18). Das Erzählen verbindet sie untereinander und lässt sie Gottes Kraft spüren. Paulus schildert

[17] Zur Ideologie der Pax Romana, vgl. *Klaus Wengst:* Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.

die Gemeinde als solidarische Hoffnungs- und Widerstandsgemeinschaft, in der Gerechtigkeit und Befreiung erfahrbar werden (1,30). Kreuzestheologie ist Auferstehungstheologie. Von der Kreuzigung zu erzählen, bedeutet Auferstehung Wirklichkeit werden zu lassen.

Was Paulus in 1 Kor 1,18 zusammenfasst, entfaltet er in seinen weiteren Schriften immer wieder neu. Das Kreuz und der Gekreuzigte sind für ihn so zentral in seiner Verkündigung des Evangeliums, weil er aus der Perspektive der Auferstehung und mit der Erfahrung neuen Lebens im *soma Christou* darauf schauen kann. Das Kreuz zeigt für ihn beides: die brutale Wirklichkeit der römischen Herrschaft und zugleich deren Überwindung durch Gottes Kraft. Dass die Überlebenden von der Kreuzigung erzählen, hält die Erinnerung an die Opfer der römischen Gewalt wach und ist zugleich ein Bekenntnis: Das Leben ist stärker als der Tod.

Thesen zu Kreuz, Opfer, Auferstehung

Aus der exegetischen Arbeit an den Briefen des Paulus zum Thema Kreuz und Auferstehung ergeben sich für mich grundlegende Thesen, die sich auch auf die Evangelien übertragen lassen:

1. *Das Kreuz hat keine Heilsbedeutung.* Das Kreuz war ein Folter- und Mordinstrument der römischen Herrschaft. Ein wichtiger Aspekt war die Öffentlichkeit der Tötung, damit wurden die Getöteten erniedrigt, mögliche Sympathisantinnen und Sympathisanten eingeschüchtert und politische Macht öffentlich demonstriert. Zu sagen, dass die Macht des Todes und ihrer Repräsentantinnen und Repräsentanten durch die Auferweckung eines Gekreuzigten überwunden ist, ist in diesem Kontext ein theologisches und zugleich politisches Bekenntnis, das im Alltag Konsequenzen hat. Wenn Heil und Erlösung allein auf das Sterben Jesu am Kreuz bezogen werden, werden die Erfahrungen von Heilwerden und Befreiung sowohl im Leben Jesu als auch im Leben der Menschen in den messianischen Gemeinschaften nicht als relevant angesehen. Doch genau hier wird die gerechte Welt Gottes erfahrbar (vgl. Mk 1,15).
2. *Hoheitschristologie* trennt Jesus Christus von den anderen Menschen, sie trennt das Kreuz Christi von den vielen anderen Kreuzen. Wenn in einem Bekenntnis gesagt wird, dass es Gott ist, der am Kreuz leidet und stirbt, muss im selben Atemzug bekannt werden, dass Gott in den Tausenden von Rom Gekreuzigten stirbt, in Gewaltopfern zu allen Zeiten. Gott ist nicht exklusiv in Jesus Christus Mensch geworden. Vor allem die christologische Sprache des Paulus

ist eine Sprache der Gleichheit, die Hierarchien abbauen und Beziehung schaffen will. In Röm 8,14–17.29 beschreibt er Christus als Erstgeborenen unter vielen Geschwistern, unter vielen Söhnen und Töchtern Gottes.[18] Der historische Jesus war ein einzelner Mann, der auferstandene Christus wird durch die vielen Männer und Frauen in den messianischen Gemeinden verkörpert, dem *soma Xristou* – Leib Christi (Röm 12,4–5; 1 Kor 12,27). Dorothee Sölle knüpft daran an und fragt: „Welches Interesse könnte der Jesus von Nazareth denn daran haben, allein den erlösenden Geist Gottes zu besitzen?! Und welcher falsche Traum spiegelt sich denn in Christologien, die Erlösung so denken, dass ‚Menschen nichts beizutragen vermögen'?"[19] Die *dynamis* Gottes wirkt in und durch die Menschen im *soma Christou*.

3. *„Sünde" (hamartia) bezieht sich im Neuen Testament vor allem auf die strukturellen und kollektiven Dimensionen* – die Sündenherrschaft, die Paulus deutlich mit der Herrschaft des Römischen Reiches identifiziert.[20] Alle Menschen sind darin verstrickt, sind Opfer, Täterinnen und Täter, Mittäterinnen und Mittäter (vgl. Röm 3,9–20). Sünde ist kein individuelles oder gar ontologisches Phänomen, wie z. B. die Übersetzung Martin Luthers von Röm 3,23 nahelegt: „Sie sind allesamt Sünder". Im griechischen Text wird die Verb*form* hamartanein verwendet, d. h. ungerechtes Handeln wird kritisiert: Alle tun Unrecht. So wird auch die Befreiung kollektiv gedacht, sie geschieht „für uns", nicht zuerst „für mich".
4. *Sündenvergebung ist nicht vom Tod Jesu abhängig.* Sie geschieht im Gegenteil oft durch den lebenden Jesus im Zusammenhang von Heilungen, auch andere Menschen können sie zusprechen (Mt 9,2–8). Die Worte „gestorben für uns (*hyper hēmōn*)" oder „für unsere Sünden" sprechen nicht von der Heilswirkung des Todes am Kreuz, sondern von der Macht der Auferstehung in der Gegenwart. In Röm 8,34 sagt Paulus explizit, dass es die Auferweckung des Messias ist, die neues Leben „für uns" ermöglicht: „Wer sind die schon, die Urteile sprechen? Der Messias Jesus, der getötet, viel-

18 Vgl. *Claudia Janssen:* Christus und seine Geschwister – Röm 8,12–17, 29 f, in: *Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld* (Hg.): Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 64–80.

19 *Sölle,* Erstgeborener, 186.

20 Grundlegend dazu: *Luise Schottroff:* Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus (1979), in: *dies.:* Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 57–72.

mehr aufgeweckt wurde, der sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns (*hyper hēmōn*) ein." Der Auferstandene setzt sich *jetzt* für uns ein: in Situationen der politischen Verfolgung, angesichts von Gewalt, Angst und Not. Durch die Auferweckung des Messias, der unter denen, die auf ihn vertrauen, gegenwärtig ist, zeigt sich für Paulus die Liebe Gottes. „Für uns" (*hyper hēmōn*) bezieht sich zuerst auf die erfahrbare Gegenwart: Der Messias setzt sich so „für uns" ein, wie er sich für die Gerechtigkeit der Menschen in seiner Zeit eingesetzt hat (vgl. auch Röm 5,6.8). Sein Handeln zu Lebzeiten und in der Gegenwart bedeutet die Befreiung aus der Herrschaft der strukturellen Sünde.

5. *Jesus war ein Opfer römischer Gewalt, sein Tod kein kultisches Opfer.* Der Begriff Opfer ist im Deutschen missverständlich, denn er umfasst Dimensionen, die in anderen Sprachen – so auch im Griechischen und Hebräischen – mit unterschiedlichen Worten wiedergegeben werden: 1. Gewaltopfer: engl. *victim* 2. kultisches Opfer: engl. *sacrifice* (griech: *thysia* und die entsprechenden hebr. Begriffe). Wirkungsgeschichtlich hat dies dazu geführt, dass ein kultisches Verständnis des Opfers (*sacrifice, thysia*), das Dank, Segenszusage, Gabe, die Verarbeitung von Schuld, Heiligung und Gerechtigkeit bedeuten kann, mit dem Aspekt des Gewaltopfers am Kreuz verbunden wird (*victim*).[21] Biblisch bezeichnen *thysia* und die entsprechenden hebräischen kultischen Opferbegriffe jedoch niemals das Gewaltopfer. Wenn im Deutschen das Wort „Opfer" verwendet wird, steht zudem häufig die Vorstellung eines Sühnopfers im Vordergrund, das dann auf den gewaltsamen Tod Jesu bezogen wird. Noch einmal anders ausgedrückt: Es wird Opfer = *sacrifice* gesagt, aber im Sinne von Opfer = *victim* verstanden. Häufig bleibt die Verwendung der Begriffe schillernd, ohne dass sich diejenigen, die sie verwenden, genau festlegen, worauf sie sich beziehen.
6. *Jesu Tod am Kreuz wurde neutestamentlich nicht als Sühnopfer ge*deutet. Paulus bezeichnet Jesus in Röm 3,25 als *hilasterion*, als Lebens- und Versöhnungszeichen oder anders übersetzt: als Sühn- oder Versöhnungsort. Die Worte „in seinem Blut" (3,25) dürfen dabei nicht allein auf den Tod bezogen werden, denn biblisch bedeutet Blut Leben (vgl. Lev 17,11). „In seinem Blut" bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Jesu ganzes Leben und bezieht auch die Ermor-

21 Vgl. *Frank Crüsemann:* Glossarartikel: kipper (hebr.), in: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, 2366–2367.

22 Vgl. *Sigrid Brandt*: Hat es sachlich und theologisch Sinn, von „Opfer" zu reden? in:

dung am Kreuz mit ein.[22] Der gewaltsame Tod des Messias (das vergossene Blut) wird für Paulus zum Zeichen von Gottes Gegenwart, das sagt: Gott hat den Ermordeten nicht im Tod gelassen, sondern auferweckt. Nicht der Tod bewirkt Heil, sondern allein das Versöhnungshandeln Gottes, das in der Auferweckung des Messias erfahrbar wird. Die Bezeichnung Jesu als *hilastērion*, als Ort und Zeichen der Versöhnung, ist für Paulus ein Bild der Ermutigung, mit dem er zum Ausdruck bringen will, dass auch angesichts des Todes mit Leben zu rechnen ist, Leben, das von Gott geschenkt ist. Alle können neu anfangen und in der Gegenwart des auferweckten Messias leben – im *sōma Christou,* im Körper Christi.

7. *Gott wird nicht durch das Opfer Jesu Christi am Kreuz versöhnt.* Diese Vorstellung gibt es im Neuen Testament nicht, sondern stammt aus späterer Zeit. Sie wurde zu Recht als nicht mit dem biblischen Gottesbild vereinbar kritisiert.
8. *Vom Kreuz zu sprechen, heißt von der Auferstehung erzählen.* Wenn Paulus von Kreuz spricht, spricht er von der Auferweckung, von der Überwindung der Gewalt und der Macht des Todes.

Kreuze in der Gegenwart

Dorothee Sölles Fragen klingen in meinen Ohren: Wo stehen unsere Kreuze? Wer wird unter uns gekreuzigt? Mit welchen Methoden? Wo schlägt die Gewalt der Herrschenden zu? Wie sind wir daran beteiligt? Auch heute ist es anstößig, unbequem, ja politisch unklug zu konkret von Unrecht und Gewalt und unserer Beteiligung daran zu sprechen. Wie können wir lernen vom Kreuz zu erzählen? Wo wird Auferstehung Wirklichkeit?

Viele Basisgruppen in den Kirchengemeinden, Frauengruppen und Initiativen im Kontext der weltweiten Ökumene nehmen diese Fragen ernst und tragen Verantwortung für Flüchtlinge, für gerechten Handel und versuchen gemeinsam einen schöpfungsgemäßen Lebensstil zu entwickeln. Mittlerweile gibt es vielerorts auch im evangelischen Bereich die Tradition der Kreuzwege in der Passionszeit, die an Orte führen, an denen „unsere

Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000, 247–281.

23 Vgl. Modellprojekt Ökumenischer Frauenkreuzweg des Verbands Evangelischer Frauen in Württemberg.

Kreuze heute“ stehen.[23] Hinter diesem Engagement und den beglückenden Erfahrungen, die sich mit gemeinschaftlichem Handeln verbinden, steht oft ein großes Unbehagen an herkömmlichen Kreuzestheologien. „‚Für mich gestorben‘ das will ich nicht und habe es noch nie geglaubt“, höre ich von vielen Menschen. „An einen so grausamen Gott, der seinen Sohn opfert, kann und will ich nicht glauben. Mein Gott ist ein Gott des Lebens.“ Kirchenfernen lässt sich die oft formelhafte Sprache von Sünde, Kreuz und Erlösung kaum mehr vermitteln. Ich nehme eine tiefe Ratlosigkeit wahr. Gesellschaftliche Praxis und wissenschaftliche Theologie, neue Formen der Frömmigkeit und dogmatische Bekenntnisse stehen scheinbar unvereinbar nebeneinander. Die Kritik an einer überkommenen Sühnopfertheologie wird mittlerweile zwar von vielen Theologinnen und Theologen geäußert, doch was sind die Alternativen? Ich habe den Eindruck, dass der Mut zu tatsächlichen Neuanfängen fehlt. Warum wehrt sich die universitäre Theologie so massiv dagegen, Sozialgeschichte, politische Theologien und Genderfragen wissenschaftlich ernst zu nehmen? Warum gelten konkrete Gerechtigkeitsfragen immer noch als mehr oder weniger naiv-idealistisch und weniger relevant als abstrakt philosophische Zugänge zu den Texten? Warum ist es so schwer von der Kreuzigung zu erzählen – und damit eine individualistische, spiritualisierte und entpolitisierte Kreuzestheologie endlich zu verabschieden?

Ich wage es hier einige Denkanstöße und offene Fragen zu formulieren:

1) *Traditionelle christliche kreuzestheologische Deutungen basieren auf im Kern antijüdischen Vorstellungen.*
   Die Behauptung der Schuld der Juden am Tod des Christus hat eine unheilvolle Wirkungsgeschichte gehabt, die bis heute im latenten und offenen Antisemitismus in unserer Gesellschaft und leider auch in unseren Kirchen gegenwärtig ist. Obwohl es seit mittlerweile über 40 Jahren internationale Forschungen darüber gibt, dass das Neue Testament eine jüdische Schrift ist, dass es erst ab dem 2. Jahrhundert Trennungsprozesse zwischen einem sich in Ansätzen entwickelnden Christentum und Judentum gab,[24] werden neutestamentliche Texte immer noch in Abgrenzung zu jüdischen Traditionen gelesen: Gesetz gegen Evangelium, Glaube gegen

24 Vgl. *Daniel Boyarin:* Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, ANTZ Bd. 10, Berlin/Dortmund 2010.

Werke, Jesus gegen die Pharisäer, Paulus gegen judaisierende Gegner … Für einen Neuansatz in der Kreuzestheologie ist es notwendig, auch theologisch zu durchdenken, was es bedeutet, dass die Gemeinden in der Nachfolge Jesu eine Strömung neben anderen jüdischen prophetisch-messianischen Bewegungen im Widerstand gegen die Herrschaft des Römischen Reiches waren. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, neuere Veröffentlichungen aus den Forschungsbereichen der "New Perspective on Paul", jüdischer Geschichts- und Religionswissenschaften sowie antiimperialer und postkolonialer Bibellektüre sind hier wegweisend. Im deutschen Kontext werden sie bisher jedoch kaum rezipiert. Offensichtlich ist es im Blick auf ein berufliches Weiterkommen politisch unklug, sich zu intensiv damit zu befassen.

2) Traditionelle christliche kreuzestheologische Deutungen basieren auf einem autoritären personalen Gottesbild.

Die großen Veränderungen, die in den internationalen Bibelwissenschaften geschehen, basieren maßgeblich auf den Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs, der deutlich macht, dass die Hebräische Bibel und das Neue Testament historisch und theologisch in die Geschichte des Judentums gehören.[25] In der jüdischen Tradition wird Gott nicht an die Spitze einer gesellschaftlichen Pyramide gestellt, sondern wird als Du der Betenden, Hoffenden und Verzweifelten lebendig. Das biblische Menschenbild kennt keine Erbsünde oder ontologisch festgeschriebene Sündhaftigkeit, die Menschen passiv und ihre Erlösung allein vom Handeln Gottes abhängig macht. Gott opfert keinen Sohn und verlangt auch nicht dessen Hingabe in Form eines freiwilligen durch „Liebe" motivierten Todes am Kreuz. Die Bibel spricht über Gott in einer Sprache der Beziehung. Gott bedarf der Mitarbeit der Menschen an der Schöpfung, des Lobs und Segnens, ist eingebunden in einen Kreislauf des gegenseitigen Gebens und Nehmens.[26] Gott ist die *dynamis,* die Menschen heilt (vgl. Mk 5,30) und miteinander verbindet (1 Kor 1,18). Was hindert uns daran, uns von einem autoritären Gottes-

25 Vgl. *Frank Crüsemann:* Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

26 Vgl. *Marlene Crüsemann:* Trost, Charis und Kraft der Schwachen: Eine Christologie der Beziehung nach dem 2. Brief an die Gemeinde in Korinth, in: *dies.:* Gott ist Beziehung. Beiträge zur Rede von Gott, Gütersloh 2014, 184–205.

bild und dessen gewalttätigen Zuschreibungen zu verabschieden?

3) Traditionelle christliche kreuzestheologische Deutungen basieren auf einer individualisierten Hoheitschristologie.

„Christologische Hoheitstitel" lautet der Titel eines Buches des Neutestamentlers Ferdinand Hahn (1963),[27] in dem er Beschreibungen, Anreden und Selbstbezeichnungen Jesu zu einem hierarchischen System ordnet, an dessen Spitze ein herrschaftlicher Christus steht. Diese Konstruktion ist immer noch ungeheuer wirkmächtig. In dem eingangs zitierten Artikel von Dorothee Sölle erhebt sie „Anklage" gegen Christologien, die universelle Herrschaftsansprüche in die neutestamentlichen Texte eintragen, die Einzigartigkeit und hegemoniale Männlichkeit des Erlösers betonen und damit nach ihrer Sicht letztlich zum Fundamentalismus tendieren. In ihrer Re-Vision beschreibt sie den jüdischen Messias Jesus eingebunden in ein Netz von Beziehungen mit unterschiedlichen Menschen, die gemeinsam für Gerechtigkeit engagiert sind. Sie plädiert dafür, „Christopraxie" vor „Christologie" zu stellen. Wir müssten uns endlich von der Vorstellung eines einsamen Helden verabschieden, der „ein für allemal" alles für uns erledigt und setzt dieser eine kollektive Vorstellung von Christus entgegen. „Und was heißt da ‚in Christus'? Doch nichts anderes als in meiner Schwester, in meinem Bruder, die von Gottes Kraft getragen sind."[28] In dieser Vorstellung sehe ich die größte Herausforderung für einen Neuansatz in gegenwärtiger Kreuzestheologie, aber auch die wichtigste.

Perspektiven

Sich diesen Herausforderungen zu stellen und Neuanfänge zu wagen, sehe ich als notwendig für die Zukunft von Kirche und Theologie in unserer Gesellschaft an. Wenn wir es lernen vom Kreuz zu erzählen, wird es auch neue Erfahrungen der *dynamis*, der Gotteskraft, geben, die uns auf diesem Weg stärkt. Uns gegenseitig darüber auszutauschen, woher die Kraft, das Empowerment, kommt, ermöglicht auch den Dialog mit Menschen, die einen anderen Zugang zum Kreuz haben. Sei es mit solchen, die an der Wörtlichkeit der biblischen Aussagen festhalten, die für sie das Fundament ihres Glaubens bilden. Sei es mit solchen, die mit der kirchlich ge-

27 *Ferdinand Hahn:* Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, 5. erw. Aufl. Göttingen 1995 (1. Aufl.: 1963).

28 *Sölle*, Erstgeborener, 187.

prägten Sprache kaum mehr etwas anfangen können. Wenn ich Auskunft darüber geben kann, wo ich die *dynamis* Gottes spüre, können wir neu ins Gespräch kommen und bleiben nicht vorschnell auf der Ebene dogmatischer Unterschiede stecken. Christopraxie statt Christologie – dieses Plädoyer Dorothee Sölles für eine Kultur der Veränderung und des gemeinsamen Einsatzes für Gerechtigkeit halte ich für wegweisend. Was gehört dazu? Eine erneuerte Kreuzestheologie muss zugleich eine Spiritualität fördern, die Menschen auf ihrem Weg begleitet und stärkt. In der internationalen Ökumene sind bereits wichtige Schritte gemacht, Liturgien und Projekte entwickelt worden, die solidarische Gemeinschaften in dieser Welt fördern, materiell und spirituell. Diese Stimmen sollten in den jeweiligen Kirchen mehr Gehör finden und auch theologisch ernster genommen werden. Grundlegend ist es, den Mut zu kleinen mühsamen Schritten zu haben, unbequeme Wahrheiten auszusprechen und die Abwehr auch innerhalb der eigenen Kreise auszuhalten. Woher kommt die *dynamis*? Diese Fragen muss jede, jeder natürlich selbst beantworten. In der Kirchengeschichte hat es sich gezeigt, dass grundlegende Veränderungen aus der Bibellektüre erwachsen. So gründet auch jegliche Christopraxie darauf, die Bibel immer wieder neu zu lesen und zu fragen, was in der Gegenwart wichtig ist. Der befreiungstheologische Grundsatz für eine lebensfördernde Bibellektüre hat bleibende Aktualität: „Vom Leben zur Bibel, von der Bibel zum Leben." Wie können wir es gemeinsam lernen vom Kreuz zu erzählen? Ich habe die Vision, dass unsere Kirchen zu Erzählgemeinschaften werden, die die Schrift lesen und fragen: Was heißt das für uns heute für die drängenden Fragen der Gegenwart? Dann wird deutlich, dass es nicht mehr nur um den Austausch von Richtigkeiten gehen kann. Die Frage an alle theologischen Antworten muss lauten: Wo ist die *dynamis* spürbar, das Empowerment? Denn Kreuzestheologie ist Auferstehungstheologie.

Hetzjagden der Gegenwart und die Frage nach dem Kreuz

René Girards und Raymund Schwagers Impulse zu einer gegenwartbezogenen Soteriologie



Józef Niewiadomski[1]

„Die verlorene Ehre der Katharina Blum“, so heißt die im Jahre 1974 veröffentlichte Erzählung von Heinrich Böll.[2] Auf dem Hintergrund der damaligen Terrorismusdebatte schildert Böll, wie eine unbescholtene Frau durch eine „Zeitung“ fertig gemacht wird. Als Opfer der Treibjagd tötet sie dann in ihrer Verzweiflung den Boulevardstarjournalisten, der ihr Leben zerstörte. Bölls dramatische Warnung vor der unkontrollierten Macht dieser einen „Zeitung“ löste einen starken Widerhall in der kritischen Öffentlichkeit aus. Das Lesepublikum schien das Unrecht einer Hetzjagd noch zu sehen. Eine solche Eindeutigkeit ist unserer Gegenwart abhanden gekommen. Nachdem der ehemalige deutsche Bundespräsident Christian Wulff durch Gerichte frei gesprochen wurde, stellte er sein Buch: „Ganz oben Ganz unten“[3] vor. Darin schildert er jene Treibjagd, die von den Medien und der Justiz gegen ihn im Jahr 2011 entfacht wurde. Als Folge des Skandals trat er ja auch zurück. Sein Privatleben ist nun ein Scherbenhaufen. Kein Medium hat sich in der Affäre Wulff anders verhalten! „Erst fütterten die Zeitungen die Justiz, dann fütterte die Justiz die Zeitungen“ – kommentierte die Wochenzeitung „Die Zeit“ diese Sündenbockjagd.[4] „Die Zeit“ gehörte nicht zu den aktiven Treibjägern. Aber auch sie erlag dem „Wahn“. Wie all die Leser, Zuschauer und Zuhörer, die ja nur „Blut“ sehen wollten.

1 Józef Niewiadomski ist Univ.-Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

2 *Heinrich Böll:* Die verlorene Ehre der Katharina Blum oder Wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann, Köln 1974.

3 *Christian Wulff:* Ganz oben Ganz unten, München 2014.

4 *Peer Steinbrück:* Medien als Folterwerkzeug, in: Die Zeit: Online-Ausgabe 25 (2014).

Eine säkulare Form von „vox populi vox Dei“? Das selbstkritische Urteil der Öffentlichkeit blieb diesmal eigentlich aus. „Die Zeit“ hielt korrekt fest, dass sie sich mit dem Freispruch Wulffs nicht beschäftigt hat.

Hetzjagd auf Prominente, aber auch auf einfache Bürger scheint in unserem medial strukturierten Zeitalter zur Regel geworden zu sein. Begründet mit der vorliegenden Schuld entpuppt sie sich oft als bloße Sündenbockjagd. Nicht, dass die verfolgten Opfer gänzlich unschuldig wären. Sie sind aber nicht schuldiger als andere Zeitgenossen. Nicht die objektiv vorhandene Schuld legitimiert die Sündenbockjagd, sondern deren Funktion als Projektionsfläche für die Abgründe ihrer Verfolger. Deswegen erscheint das verfolgte Opfer in deren Augen als schuldbeladen; die von der Meute geglaubte Schuld legitimiert die Verfolgung und macht aus einem relativ unschuldigen Sündenbock den legitimen Gegner und Feind der Verfolgungsmeute. Solche sozialpsychologischen Erkenntnisse gehören zu den Grundannahmen der anthropologisch fundierten Kulturtheorie von René Girard. Sie reduziert die vielfältigen Krisen, denen eine Gesellschaft ausgeliefert bleibt, auf Stereotype. Girard ist davon überzeugt, dass die „tatsächlichen Ursachen von großen gesellschaftlichen Krisen“ kaum einen Einfluss darauf haben, wie eine Krise von Menschen erlebt wird. Die Ohnmachts-erfahrung steigert ja die Tendenz, die Krise „mit gesellschaftlichen, insbesondere aber mit moralischen Ursachen zu erklären“ und die Schuld „entweder der Gesellschaft insgesamt zuzuschieben […], oder aber anderen Individuen, die […] aus leicht einsehbaren Gründen als besonders schädlich erscheinen“. Die Gründe, die so gefunden werden, sind allerdings auch stereotyp; ihr Spektrum reicht von der Anschuldigung von Gewaltverbrechen über die Anschuldigung von Sexualverbrechen bis hin zur Anschuldigung von religiösen Verbrechen. Auf jeden Fall sind es „fundamentale Verbrechen“, Verbrechen also, die „die Fundamente der kulturellen Ordnung“ angreifen.[5]

Es ist also eine Theorie, die zunächst für die Erklärung der Ordnungsmechanismen in archaischen Gesellschaften entwickelt worden ist, die jetzt Muster für die Deutung gerade unserer medial strukturierten Öffentlichkeit liefert. Und dies nicht primär deswegen, weil diese längst auf den Namen des “global village” getauft wurde. Als primäre Sinnstiftungsinstitutionen müssten die „freien“ Medien eigentlich menschliches Begehren kultivieren und die Menschen zum kritischen Urteil ermächtigen. Aber in den letzten Jahren lösten sich die Grenzen zwischen öffentlichen Medien und dem Boulevard zunehmend auf. Die öffentlichen Medien waren ja

5 *René Girard:* Der Sündenbock, Zürich 1988, 26 f.

noch
einem institutionell gesicherten, ethisch-politischen Kanon von Regeln unterstellt, von denen der Boulevard ausgenommen war. Die zunehmende Einebnung beider Medien-Typen dekonstruierte nun in den letzten Jahren jeglichen Eindruck von Autonomie. Die selbstverständlich gewordene Norm der Quote zeigt, dass heute das Begehren der Konsumenten die mediale Öffentlichkeit manipuliert. Die als platt erscheinende Folgerung wird mit dem Hinweis, es handele sich um Konsumentenorientierung, rationalisiert. Interpretiert man die Phänomene jedoch im Kontext der Anthropologie Girards, zeigen sie ihre Abgründigkeit: Girards Zugang zur Frage nach der Wahrheit des Menschen nämlich ist nicht durch den Glauben an die Autonomie und die Vernunft bestimmt, sondern durch die Analyse der Dynamik des menschlichen Begehrens.[6] Seine vermutlich genialste Leistung besteht in der Verbindung der traditionellen Nachahmungsdiskurse mit der Theorie des Begehrens; seine spezifische Semantik des Mimesisbegriffes legt den Schwerpunkt auf das aneignende Begehren und die konfliktive Spiegelseite desselben. Wir begehren, was andere begehren, wollen sein, was andere sind, ahmen also in unserem Begehren deren Begehren nach. Ein solcher Zugang zur Anthropologie macht nicht nur den Einfluss der Werbung verständlich und auch die Faszination des Seitenblicks – heutzutage auch des „neidischen" Seitenblicks auf die von unserer Gesellschaft oft ins Zentrum gestellten Opfer von Medien-Kampagnen u. ä. Er zeigt auch, dass das Argument der Konsumentenorientierung alles andere als harmlos ist, potenziert diese doch bloß – mangels normativer Vorbilder – die zur Maßlosigkeit tendierende Dynamik des mimetischen Begehrens. Girards anthropologischer Zugang sensibilisiert deswegen auch für die tiefste Ursache zerstörerischer Rivalitäten, für Aggressivität und Gewalt in der menschlichen Gesellschaft. Denn die Aneignungsmimesis schlägt ja immer wieder in konfliktive Mimesis um. Und diese sorgt wiederum nicht nur für die Potenzierung der Konflikte und das Chaos, sondern auch für die Katharsis durch die Entladung der Aggressivität auf zufällige Sündenböcke.[7] Es ist also kein Zufall, dass Hetzjagden schon immer zum Lieblingsgeschäft des Boulevards zählten.

Aus welchen Intuitionen speist sich die Inspiration der mimetischen

[6] *René Girard:* Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität. Mit einem Nachwort von Wolfgang Palaver, Wien/Berlin 2012.

[7] Für eine kompakte Darstellung der Theorie vgl. *Józef Niewiadomski:* Art. „Girard, René", in: *Thomas Bedorf/Kurt Röttgers* (Hg.): Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenbuch, Darmstadt 2009, 141–146; umfassender: *Wolfgang Palaver:* René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Wien/Münster 2003, [3]2008.

Theorie? Die Journalistin Kirstin Breitenfellner weist darauf hin, dass Girard als einer der wenigen Theoretiker der Gegenwart die immer wieder gemachte Erfahrung ernst nimmt, die uns allen zeigt, „wie dünn die Decke der Zivilisation ist". Immer und immer wieder, wenn die öffentliche Ordnung zusammenbricht, sei es durch Naturkatastrophen, sei es durch Kriege, zieht „der Mob plündernd und mordend durch die Straßen".[8] Und sie wirft eine fundamentale Frage auf: Warum bestimmt der Sündenbock unsere Kultur? In ihrer Antwort lässt sie sich durch die Opfertheorie Girards inspirieren. Sie ist überzeugt, dass der Ansatz ohne den subjektiv gelebten religiösen Glauben und auch ohne die theologische Brille, die sich der Autor selbst in der späteren Phase der Entwicklung seiner Theorie allmählich zulegte, als analytisches Instrumentarium für die Deutung einer Gegenwart, die sich selbst größtenteils in säkularer Begrifflichkeit beschreibt, fruchtbar gemacht werden kann. Damit nimmt sie aber zuerst Girard selbst beim Wort, hielt doch dieser fest, das Opfer sei „eine Angelegenheit von Menschen und muß in menschlichen Begriffen interpretiert werden".[9]

1. Opferversessenheit – ein Charakteristikum unserer Zeit

In der Studie über die Omnipräsenz des Opferbegriffes in unserer alltäglichen Kultur qualifiziert Breitenfellner unsere Gegenwart als „opferversessen". Auf die Versessenheit weisen Urteile über mediale Diskurse hin. „Folgt man der Argumentation der Medien, scheint es tatsächlich nichts anderes mehr zu geben als Opfer: Wir sind Opfer der Politiker, Politiker sind Opfer der Medien, Verbrecher sind Opfer ihrer Kindheit, die kleinen Anleger sind Opfer der großen Finanzakteure, die Konsumenten sind Opfer der Werbung, die Arbeitslosen sind Opfer der Arbeitsmarktpolitik und die dafür verantwortlichen Politiker sind Opfer der multinationalen Konzerne."[10] Die Talkshows legen uns die Folgerung nahe, dass wir auf unterschiedliche Art und Weise unsere Energien aus dem Opfer ziehen und dies in einem fast archaisch anmutenden Ausmaß. Breitenfellner sieht die Dramatik der Gegenwart deutlich; sie macht auch auf eine Reihe von Radikalisierungen aufmerksam, die als Folge des mimetischen Begehrens zu verstehen sind. Weil der Opferstatus in unserer Gesellschaft zu einem Fas-

8 *Kirstin Breitenfellner:* Wir Opfer. Warum der Sündenbock unsere Kultur bestimmt, München 2013, 33.

9 *René Girard:* Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987, 135.

10 *Breitenfellner,* Opfer (s. Anm. 8), 12 f.

zinosum wurde, wird er von den Zeitgenossen – und dies auf unterschiedliche Weise – begehrt. Damit werde eine neue Kategorie von Opfern, die sog. „selbsternannten Opfer im Namen von Geld und Aufmerksamkeit" generiert. Die konsequente Veränderung der Strafprozessordnung in Richtung „Opferschutz" geht tragischerweise Hand in Hand nicht nur mit der Zunahme der Justizopfer, sondern auch mit der Ausweitung der Grenzen für eine sinnvolle Bestimmung des Opferbegriffes. Opferversessenheit zeigt sich gegenwärtig darin, dass sie fast nur noch in ein „Opfergeschäft" mündet: Den sich als Opfer erlebenden und sich als Opfer inszenierenden Zeitgenossen kommen die realen Täter immer mehr abhanden; sie verschwinden hinter den Institutionen, Konzernen, hinter der Gesellschaft, ja hinter dem Leben selbst. Diese werden zunehmend bei Gerichten durch die Opfer beschuldigt, für Unfälle verantwortlich zu sein, und auf Schadenersatz verklagt. Wo dies noch nicht gelingt, suhlt sich der moderne Mensch im Selbstmitleid. Die Opferversessenheit wird nicht zuletzt durch die mächtigen Opferlobbys kultiviert, die mit dem Opfergeschäft ihre Zukunft absichern. Durch Opferlobbys und die „selbsternannten Retter" wird das Opfer-Täter-Dilemma zu einem Dreieck ausbaut. Damit wird aber das semantische Knäuel, in dem die Begriffe Opfer und Täter schon immer verknotet waren, nur noch mehr verfilzt.[11] Weil durch eigene Interessen und Ressentiment geleitet, sind die „selbsternannten Retter" meistens rachsüchtiger als die eigentlichen Opfer. Deswegen legen sie die Opfer, deren sie sich angenommen haben, auf das Opfersein als den Inbegriff ihrer Identität fest, produzieren aber auch als Täter eigener Art massenweise neue Opfer. Auch die Eigenart der Frage nach den Tätern verändert sich. „Per medialem Schauprozess wird ein Opfer zum Opfer durch Selbstdeklaration und den blinden Glauben oder das simplifizierte Menschenbild seiner Unterstützer. Und ein Täter zum Täter durch Beschuldigung, durch Schuldigsprechung ohne Überprüfung von Beweisen."[12] Dafür ist auch der Strukturwandel der medialen Öffentlichkeit mitverantwortlich. Verstanden sich im Zeitalter der noch klar geltenden ethischen Maßstäbe journalistischer Tätigkeit die Medienmitarbeiter als jene "Gatekeeper", die dem Skandal den Einlass in die Sphäre der kritischen Öffentlichkeit verwehrten, „so kann heute jeder einen Skandal lancieren". Damit sind wir nicht zuletzt bei der

11 Zur Analyse des Opfer-Täter-Verhängnisses und der daraus folgenden Konsequenzen für die theologische Deutung der Gegenwart vgl. *Józef Niewiadomski:* Opfer und Täter zugleich! Die mimetische Struktur des Begehrens und die Ambivalenz der „Zeichen der Zeit", in: *Christoph Böttigheimer/Florian Bruckmann* (Hg.): Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit" (Quaestiones Disputatae 248), Freiburg i. Br. 2012, 202–231.

12 *Breitenfellner,* Opfer (s. Anm. 8), 209.

Frage nach der Rolle der Hetzjagden angelangt.

In einer opferversessenen Gesellschaft stellt der Skandal den Dreh- und Angelpunkt ihrer Rationalität dar. Girard selbst misst der Thematik des Skandals eine fundamentale Bedeutung bei der Beschreibung der Dynamik des menschlichen Begehrens bei. „Die skandalisierte Empörung ist stets das fiebrige Begehren, den Schuldigen und den Unschuldigen zu unterscheiden, die Verantwortung zuzuweisen, die Schändlichkeit konsequent aufzudecken und ihn an den Pranger zu stellen. Der Skandalisierte will die Affäre ans Licht bringen; in ihm brennt die Leidenschaft, den Skandal aufzudecken und ihn an den Pranger zu stellen. […] Je stärker die Leidenschaften eskalieren, umso stärker hebt sich die Differenz zwischen den Gegnern auf.“[13] Weil aber in einer „opferversessenen“ Gesellschaft immer mehr Menschen nur noch Opfer sein und sich auch als Opfer erfahren wollen, steigt der gesellschaftliche Bedarf nach Tätern. Wo Opfer sind, muss auch ein Schuldiger gefunden werden. Und wenn nicht der „moralische Status“ die Sündenbockjagd rechtfertigt, sondern die Logik des sich aufschaukelnden Skandals selbst, dann erfüllt die Hetzjagd eine „befreiende“, um nicht zu sagen: eine pseudosoteriologische Funktion. „Die Gewissheit, dass jemand anderes *noch* schlimmer war als man selbst, sich *noch* mehr bereichert hat oder im Gegenteil *noch* weniger getan hat zur Verhinderung eines Verbrechens, stellt auch das erleichternde Moment im Skandal dar.“[14] Eine Hetzjagdgesellschaft braucht ja keine Befreiung und auch keine Erlösung, sondern immer wieder neue Skandale und neue Täter, die man outen und verfolgen kann.

Die Opferversessenheit, das zunehmend unentwirrbare semantische Knäuel des Opfer-Täter-Dilemmas und die alltäglich gewordene Jagd auf Sündenböcke erfahren eine Intensivierung durch das Internet und die „sozialen Medien“. Twitter, YouTube und Facebook sind ja Foren der Selbstdarsteller in der Opferrolle, der Solidaritätsbezeugung mit den Opfern, aber auch der Verurteilung der Täter. Diese werden nicht nur mit einem “Shitstorm” überzogen. „Die vielbeschworene Schwarmintelligenz (schlägt) […] in primitiven Herdeninstinkt um und kulminiert in klassischen Sündenbockprozessen.“ Die Verfolgung findet meistens „unter dem Schutz der Täter durch Anonymität“ statt, der „Justiz durch selbsternannte Retter im Namen von Opfern“ sind dann keine Grenzen gesetzt. „Und niemand darf mehr sicher sein, unbemerkt zu bleiben. Die neuen Opfer im Internet sind keine Prominenten, sondern gänzlich Unschuldige, zufällige

13 *René Girard:* Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort, Freiburg i. Br. 2009, 487.

14 *Breitenfellner,* Opfer (s. Anm. 8), 208.

Passanten, Menschen, die nie um Aufmerksamkeit gebeten haben, Medientölpel, die sich durch Unwissenheit oder einen falschen Mausklick einem Massenpublikum ausgeliefert haben."[15] Ist es ein Zufall, dass unsere Öffentlichkeit immer wieder von apokalyptischen Ängsten „heimgesucht" wird?

Was ist zu tun? Die Autorin schreibt ihr Buch in aufklärerischer Absicht. Ihre Rezepte klingen einfach: Wir sollen bewusster unserer Gewalt ins Auge sehen, unser Bewusstsein für Opferprozesse schärfen, vor allem aber uns der Sündenbockmechanismen in der Kultur des Alltags bewusst werden. Solche Handlungsrezepte sind zum Teil jenen Postulaten entlehnt, die auch René Girard vorlegte. Wie schon erwähnt, liest Breitenfellner den opfertheoretischen Ansatz Girards unter Ausschluss der religiösen Implikationen. Liest man Girard auf diese Weise, so kann er uns vielleicht über unsere Opferversessenheit aufklären. Hilft er aber auch, diese Versessenheit wenn schon nicht zu heilen, so zumindest stückweise zu transformieren? Zwar bleibt das Opfer eine menschliche Angelegenheit und muss deswegen auch in menschlichen Begriffen erklärt werden. Doch bleibt schon der Weg zur Erkenntnis dieses Sachverhaltes auf Religion im Allgemeinen und auf die biblische Offenbarung im Besonderen angewiesen.

2. Opfer der Götter – Opfer Gottes – Opfer des Volkes

Auch archaische Gesellschaften waren „opferversessen". Nur haben sie das nicht gewusst. Sie opferten zwar und gaben sich der Hetzjagd hin. Sie wussten aber nicht, was sie tun. Ihre eigene Wahrnehmung dessen, was sie taten, endete ja bei der klaren Erkenntnis der Erfüllung des Willens ihrer Götter. Diese Götter wurden von den Menschen nicht erfunden, wohl aber entsprangen sie den vom Gewaltrausch gekennzeichneten Projektionsvorgängen, wenn ein zufälliges Opfer, dessen Ausstoßung und Tötung dem Chaos ein Ende bereitete und der Meute auf „wunderbare Weise" das Überleben sicherte, vergöttlicht wurde. Als eine aus den Viktimisierungszusammenhängen geborene Gottheit strukturierte diese das ganze Leben der archaischen Gesellschaft, indem sie mit ihrem immer wieder aufflammenden Zorn als Stimmungsbarometer für die bedrohlichen Aggressionen in der Gesellschaft diente und so die Gesellschaft zu neuen – nun für die Besänftigung des göttlichen Zornes durchzuführenden – Opferungen zwang. Girards Koppelung der Entstehung der Religion mit der Ent-

15 *Breitenfellner,* Opfer (s. Anm. 8), 221–223.

stehung der sozialen Ordnung, damit also seine Verankerung der Religion im evolutiven Weltbild, scheint die Opferung eines Dritten, damit auch die Sündenbocklogik, zur *conditio sine qua non* des menschlichen Lebens zu machen. Es ist genau diese Annahme, die die Struktur des Gedankengangs Breitenfellners bildet. Doch: Woher wissen wir, dass die archaischen Gesellschaften sich ihrer „Opferversessenheit" nicht bewusst waren, und wieso können wir unser Verhältnis zur Hetzjagd problematisieren?[16] Die Antwort auf diese Frage findet Girard schließlich in der biblischen Traditionsgeschichte: Es sei die Leistung der biblischen Offenbarung, die dieses neuartige Wissen in die Menschheitsgeschichte bringt und die Opferung von Dritten, die Jagd auf Sündenböcke, als ein sündiges Treiben, als ein Geschäft, das dem Willen des wahren Gottes zuwiderläuft, brandmarkt. Den Offenbarungsvorgang vergleicht Girard mit der Inversion eines Pelzmantels.[17] Die glatte Oberfläche des Pelzmantels – vergleichbar mit der Weltsicht des Mythos, der das ausgestoßene und getötete Opfer durch Vergöttlichung unsichtbar macht – wird durch die Offenbarungsimpulse „umgedreht". Die Spuren eines gehäuteten Tieres – der Preis für Stabilität und Geborgenheit – werden sichtbar. Den hinter der durch Projektionen generierten sakralen Gestalt verborgenen geopferten Menschen als Menschen sichtbar werden zu lassen, das sei der entscheidende Impuls biblischer Offenbarung. Warum kommt es zu dieser Umdrehung? Kann sie nicht aus den Mechanismen des mimetischen Begehrens selbst erklärt werden? Die mythische Welt bleibt in ihrer Struktur der klaren Differenzierung auf Kosten des Opfers in sich geschlossen. Weil die ganze Gesellschaft aus der Faszination der Gewalt und aus der Kraft der Opferung lebt, kann niemand deren Ambivalenz durchschauen. Für diese Art von Rationalität ist es entscheidend, dass auch das Opfer sich der Anschuldigung anschließt, im Grunde also sich selbst viktimisiert. Der deutliche Einbruch der Außensicht, der Einbruch der Transzendenz in die geschlossene Welt der mythischen Immanenz wird von Girard dort geortet, wo ein mit dem Opfer nicht identischer Gott – ein Gott des Lebens, der nicht als Inbegriff der gewaltsamen Projektionen der Meute dekonstruiert werden kann – die Partei des Opfers ergreift. Der Topos des sich gegen die Verfolgung wehrenden Opfers wird damit zum privilegierten Ort der Offenbarung.

[16] Für Girard stellt die Fokussierung der Aufmerksamkeit auf die Opfer (gerade die Opfer der Verfolgung) ein klares christliches Erbe dar: „In keiner geschichtlichen Periode, in keiner uns bekannten Gesellschaft wurde über die Opfer so gesprochen, wie wir es tun." *René Girard:* Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums. Mit einem Nachwort von *Peter Sloterdijk*, München 2002, 202.

Die Frage der Hetzjagd analysierte Girard ausdrücklich in seiner Studie zum biblischen Buch Ijob. Dort könnten noch Spuren von Tatsachen, von der Geschichte eines von der Menge zuerst hochgejubelten, dann aber fallengelassenen Königs gefunden werden.[18] Dem Buch liegt, wie bei vielen Büchern des Alten Testaments, mythischer Stoff, der von einem auf Geheiß eines Gottes gejagten Opfer berichtet, zugrunde. Dessen Aufnahme in die biblische Tradition transformiert den Mythos, der Versuch bleibt allerdings auf halbem Weg stecken. Die Offenbarungswahrheit ist mit mythischen Resten vermischt, muss deswegen im Lichte der Vollform der Offenbarung, die im Geschick Jesu zu finden ist, herausdestilliert werden. Der Literaturwissenschaftler Girard knüpft bei seiner Destillierung an die exegetischen Erkenntnisse von der Inkongruenz des Prologes mit den Dialogen an; in den Dialogen sieht er die Spuren des realen Geschehens. Die Ursache des Unglücks ist dort klar und eindeutig: Weder Gott noch der Teufel haben etwas zu verantworten, und auch nicht die Natur. Die Ursache des Leidens ist eine menschliche: Schenkt man den Klagen Ijobs Gehör, so nimmt man wahr, dass dieser nur unter der Ächtung und Verfolgung seiner Mitmenschen zu leiden hat – als Sündenbock einer Gemeinschaft und als potentielles Lynchopfer. Ist es also ein diabolischer Trick, dass diese so selbstverständliche Tatsache im Buch selber und erst recht in den meisten Interpretationen nicht mehr zu sehen ist? Weil der gemeinschaftliche Konsens der Verfolger ihnen selbst keinen neutralen Beobachtungsposten erlaubt, weil auch wir selber den mythischen Pelz nicht ganz abgelegt haben, verharmlosen wir das Buch Ijob und wollen dessen Struktur: alle gegen Einen nicht sehen.[19] Die angeblichen Freunde sind ja dort nur Platzhalter für die Mächtigen der Gesellschaft. Doch nicht nur die besser Gestellten haben an der Verfolgung Anteil, auch die Angehörigen der niedrigsten Kasten sind dabei: jene, die aus der Gemeinschaft verstoßen wurden und nun in den Schreckenshöhlen wohnen müssen (Ijob 30,1–12). Auch sie haben sich der Meute der Verfolger angeschlossen; selbst Sündenböcke, ergreifen sie nun Partei gegen den einen Sündenbock.

Diese in den Dialogen fragmentarisch noch greifbare Sicht ist im Prolog völlig im mythischen Nebel verschleiert. Die zentrale Rolle wird dort vom Satan gespielt, einer skurrilen Gestalt, die inmitten der himmlischen

17 *Girard,* Satan (s. Anm. 16), 151.

18 Vgl. zum Folgenden *René Girard:* Hiob. Ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1999. Am Beispiel dieses Werkes kann sowohl die Methode des Autors als auch der systematische, mythologisch verschleierte Kern seiner Opfertheorie dargestellt werden; deswegen wird es jetzt breiter dargestellt.

19 *Girard,* Hiob (s. Anm. 16), 93–117.

Gesellschaft Zweifel an der Rechtschaffenheit des unbescholtenen Königs Ijob aus dem Lande Uz sät. Girard beschreibt den Satan als Ankläger und Durcheinanderwerfer und definiert ihn als das Prinzip des konfliktiven, sich grundlos hochschaukelnden mimetischen Mechanismus. Als mimetischer Furor ist der Satan sozusagen der Regisseur von Hetzjagden. In unserem Kontext könnte er mit dem Treiben jener Aufklärungsjournalisten verglichen werden, die so lange nicht aufgeben, bis sie „die Leiche im Keller" finden oder auch erfinden. Das Agreement zwischen dem Satan und dem Gott des Prologs weist auf die mythologischen Spuren einer Gottheit hin, die zur Verfolgung von Menschen fähig sei und die auch die Religion der „Freunde" Ijobs strukturiert. Deren Logik wird fast am Ende des uns vorliegenden biblischen Buches durch Elihu auf den Begriff gebracht, wenn er über das Gesetz redet, das die Geschichte regiert: „Gott stürzt die Mächtigen, aber sie werden von der Menge mit Füßen getreten."[20] Die Identität von Gott und der Menge – *vox populi vox dei* – und zwar im Aufstieg und im Fall, das ist das eigentliche Ijobproblem. Dieselbe Menge, die ihn jetzt umzingelt, hat ihn ja einmal hochgejubelt. Die Religion der Freunde Ijobs hat einen Sitz im Leben: wie alle archaische Religiosität nimmt sie ihren Ausgangspunkt bei der kollektiven Gewalt aller gegen einen. Deswegen ist das Thema des Diskurses mit dem beschuldigten Opfer Ijob „Gott und sein legitimer Zorn", und zwar jener Gott, dessen Stimme sich durch die Stimme des lynchenden Volkes manifestiert. Denn das Volk begreift sich nur als Instrument. Es führt doch nur die von Gott bewirkte, von ihm befohlene, gigantische Mobilmachung gegen den Frevler aus. Die vom Wirbel erfasste Meute ist der Seinsmodus par excellence für die göttliche Rache in den archaischen Religionen.

Wie steht es aber mit der Religion des von der Meute gehetzten Ijob?[21] Der historische Ijob „kratzt" am Mythos, der zur Verschleierung der Quelle der gesellschaftlichen Ordnung dient. Er stört die „Opferküche". Und sein Gott? Mit seiner prinzipiellen Weigerung, in das Urteil einzustimmen, setzt sich Ijob in die Position eines Gottlosen, eines, dessen Name eigentlich ausgelöscht werden müsste, damit die Hetzjagd und die auf ihr aufbauende Ordnung funktioniert. Aus seiner eigenen Sicht lehnt er sich zuerst gegen den Druck auf, und er lehnt sich gegen den gewalttätigen Gott auf, ohne
allerdings ein klares Gegenbild zu diesem gewalttätigen Gott zu haben. Deswegen erliegt er auch immer wieder der Versuchung, die Stimme des

[20] Ijob 34,24–26; zur Interpretation vgl. *Girard,* Hiob (s. Anm. 18), 25–30.
[21] Vgl. *Girard,* Hiob (s. Anm. 18), 159–181.

Volkes als Stimme Gottes wahrzunehmen: Er kann unmöglich den ihn zerstörenden Begriff des Göttlichen frontal angreifen. Auch er kann der Totalität der Meute nicht entfliehen! Deswegen – und hier ist die wahre Revolution Ijobs anzusetzen – greift er auf die Waffe der Schwachen zurück und protestiert. Über weite Strecken bleibt also auch die Religion Ijobs systemkonform. Gott scheint für ihn nichts anderes zu sein als eine Registriermaschine der gegen ihn immer neu entflammenden Einmütigkeit. Aufgrund einer Inspiration, die anders sein muss als die der *vox populi*, bricht er nur fragmentarisch die Einmütigkeit und zeigt eine andere theologische Logik an.

Denn Ijob klagt nicht nur, er ruft auch nach einem Anwalt. Girard konstatiert in diesen Texten eine religiöse Kehrtwendung. Nicht in Richtung auf die Dualität innerhalb des Göttlichen hin, die bloß eine Identität des Satanischen mit Gott anzeigt und die mit der Person des Satans nur einen Akt der Verschleierung des Verfolgergottes statuiert. Die Kehrtwendung betrifft nur die Offenbarung des Göttlichen. Diese fokussiert nun einen Gott, der nicht durch die *vox populi* wahrgenommen wird, aber auch nicht jenseits derselben. Diese Kehrtwendung, die dem Opfer eine Stimme gibt und die erst den Menschen mit seiner Würde im Opfer zeigt, markiert nun den Bruch zur archaischen Religiosität. Diese Kehrtwendung stellt die Inspirationskraft für die Dialoge des Ijobbuches, für andere Schriften der hebräischen Bibel (vor allem viele Psalmen, Propheten), für das Geschick Jesu und dessen Deutung in den Evangelien dar. Diese Inspirationskraft wird meistens im Kontext radikaler Kritik der Opferpraxis, der Verkündigung neuer Maßstäbe für gesellschaftliches Leben (Ethik statt Opferkult) und der Berufungsgeschichten, die eine Identität jenseits der Opferrolle ermöglichen, wahrgenommen. Zum vollen Durchbruch kommt sie im Kontext der Passionsgeschichte Jesu.

Erst das Kreuz Christi dekonstruiert den Sündenbockmechanismus als die scheinbar unumgängliche Matrix gesellschaftlicher Ordnungen vollständig. Es macht damit auch der Opferung im Namen (eines wahren) Gottes ein Ende. Aus diesem Grund weigerte sich Girard, den Begriff des Opfers für die theologische Qualifizierung des Todes Jesu zu verwenden und provozierte damit nicht nur widersprüchliche Reaktionen in der Theolo-

[22] Zum ersten Mal stellte Schwager diese – für eine theologische Rezeption der Theorie Girards entscheidende – Frage in seinem Brief an Girard vom 29. März 1978: „Ich glaube, dass es Leute geben wird, die Ihnen entgegnen werden, dass Sie das Kreuz Christi auf die Offenbarung eines *Wissens* reduzieren, während das Neue Testament und die Tradition vom Kreuz als einer *Quelle des Lebens* sprechen. Ich denke, dass eine große Zahl der Theologen heute bereit ist, eine *nicht-sakrifizielle* Interpretation des Todes

genzunft, sondern einen langen Auseinandersetzungsprozess mit Raymund Schwager. Wie kaum ein anderer hat Schwager den opfertheoretischen Entwurf Girards mit theologisch geschulten Augen gelesen, stolperte auch über jenes Grunddilemma, in dem nicht nur Breitenfellner, sondern viele rein ethisch motivierte Girardinterpreten gefangen bleiben und auf das ich bereits hingewiesen habe: Areligiös gelesen kann Girard uns vielleicht über unsere Opferversessenheit aufklären. Er hilft uns aber kaum, diese Versessenheit wenn schon nicht zu heilen, so zumindest stückweise zu transformieren. Über dieses Dilemma stolpernd reklamierte Schwager – zuerst im Briefwechsel mit Girard – den christlich geglaubten Mehrwert des Kreuzes, stelle doch das Kreuz nicht nur die Quelle des Wissens, sondern auch die Quelle des Lebens dar.[22] Theologisch betrachtet geht es ja im Geschehen der Passion nicht nur um die Offenlegung des Mechanismus, von dem sich die Sündenbockjagd ableitet, sondern um dessen Transformation.[23]

3. Kreuz – die Quelle des Lebens

Schon in seiner ersten Reaktion auf die Weigerung Girards, das Kreuz in den Kategorien des Opfers zu deuten, moniert Schwager in dem oben erwähnten Brief eine positive Konnotation des Opferbegriffes, indem er die Frage aufwirft nach der Logik der Bekehrung der Menschen, auch oder gerade im Kontext der Jagd auf Sündenböcke: „Wie können die Menschen auf Gewalt verzichten? Die Antwort ist: Der Geist verwandelt langsam das Herz der Menschen und macht sie zu diesem Verzicht fähig.“[24] Auf unser Thema angewandt würde das heißen: Eine opferversessene Gesellschaft, die immer und immer wieder zur Hetzjagd aufbricht, braucht einen neuen Geist. Den entscheidenden Punkt in der Umkehr und im Verzicht auf die Sündenbockjagd sieht Schwager nicht in der moralischen Willensanstrengung, sondern im Glauben. Damit korrigiert er jene theologischen Rezep-

Jesu zu akzeptieren, aber sie werden eine Reduzierung des Kreuzes auf eine Quelle des Wissens ablehnen.“ In: *Nikolaus Wandinger/Karin Peter* (Hg.): Raymund Schwager. Gesammelte Schriften Bd. 6: Briefwechsel mit René Girard, Freiburg i. Br. 2014, 127.

23 Vgl. *Mathias Moosbrugger:* Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen *René Girard* und *Raymund Schwager* um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext, Innsbruck 2014. Das Buch bietet eine brillante, detaillierte, werkgenetisch angelegte Studie über die opfertheoretischen Ansätze beider Autoren und über deren Kontroverse. Zum ersten Mal wird hier auch der große Einfluss, den Schwager auf Girard ausgeübt hat, herausgearbeitet.

24 *Schwager,* Briefwechsel (s. Anm. 21), 129.

tionen von Girard, die dieses Denken bloß als einen radikalen Entwurf der Ethik zu qualifizieren suchen. Weil wir in einer Welt des tiefen Misstrauens und des abgründigen Hasses gegen uns selbst und auch gegen die Anderen leben, kommt es immer wieder zur „Katastrophe der Ethik".[25] Diese sei vor allem am Scheitern der Propheten, die ja zu Sündenböcken ihrer Gemeinschaft wurden, ablesbar, genauso wie am Scheitern Jesu. Nicht aber die apokalyptische Verzweiflung stellt das letzte Wort für Christen dar, sondern der Glaube, dass selbst Apokalypse – damit auch die radikalste mimetische Krise – im Geschick Jesu transformiert wurde. Überraschenderweise stellen ja in dem „Drama der fünf Akte", das Schwager zur Deutung der in Christus stattgefundenen Erlösung entwickelt hat, die Themen des Gerichtes, der Hölle und der Apokalypse nicht den Gehalt des letzten Aktes dar, bilden also nicht die Alternative zur Bekehrung, sondern sind in der Mitte des Dramas (im zweiten, dritten und auch vierten Akt) als Aspekte des konkreten Weges dorthin angesiedelt.[26] Warum braucht es aber eine derartige Ausdifferenzierung der Akte? Weil sich eben dadurch pseudosoteriologische Aggressions-Entladung von tatsächlich befreiender Transformation unterscheiden: Die Logik eines sich aufschaukelnden Skandals mit seiner befreienden bzw. pseudosoteriologischen Rationalität lässt sich nach dem Muster eines dialektischen Umschlags von Projektionen begreifen. Darin können die Hetzjagd und die Sündenbockstrategien letztlich auf ein (wenn oft auch zeitlich gedehntes) punktuelles Ereignis reduziert werden. Die Transformation des Sündenbockmechanismus jedoch ist ein langer und dramatischer Prozess.

Jesus selbst scheitert ja in seiner Bemühung, die Sündenbockjagd durch die Bergpredigt und seine neue Sammlung zu beenden. Statt der von ihm gewollten, nach den Maßstäben der Bergpredigt lebenden – damit auch den Sackgassen des mimetischen Begehrens ausweichenden – Gemeinschaft kam ja nur eine nach den Mustern der Hetzjagd gestrickte Gegensammlung zustande. Er hat zwar durch seine Worte und sein Verhalten eine neue Welt Wirklichkeit werden lassen und damit auch jene *conditio sine qua non* des menschlichen Zusammenlebens, die die Opferung eines

25 Ein solches Urteil verbindet Schwager und Girard; als Theologe sucht aber Schwager die Katastrophe im Kontext des erlösenden Handelns Christi zu deuten, während Girard stärker in Richtung einer „aufgeklärten Apokalyptik" tendiert. Vgl. das schon nach dem Tod Schwagers geschriebene Werk: *René Girard:* Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken, Berlin 2014.

26 Zum soteriologischen Entwurf Schwagers vgl. v. a. *Raymund Schwager:* Jesus im Heilsdrama, Innsbruck 1989, neu (zusammen mit der narrativen Version von: „Dem Netz des Jägers entronnen") herausgegeben in: *Józef Niewiadomski* (Hg.): Raymund Schwager. Gesammelte Schriften Bd. 4: Heilsdrama. Freiburg i. Br. 2015.

Dritten unausweichlich zu machen scheint, radikal in Frage gestellt. Die sich um ihn scharende Jüngergemeinschaft schien ja den Ansatz für eine neue Gemeinschaft zu bilden. Doch haben die Menschen die Wirklichkeit der neuen Gemeinschaft verweigert, weil sie ihnen als realitätsfremd und unklug erschien. Vor allem aber als schädlich für die alltäglichen Sündenbockstrategien. Meisterhaft wird diese Erkenntnis durch unterschiedliche biblische Geschichten zum Ausdruck gebracht, etwa durch die Geschichte über die Frustration der Bewohner von Gerasa oder aber durch das Vertreiben des „Propheten" aus seiner Heimatstadt: diese Menschen wollten sich ihre Sündenböcke nicht nehmen lassen. Konfrontiert mit der scharfen Diagnose der Lüge und Gewalt, mit der apokalyptischen Gerichtspredigt Jesu, rotteten sich die Menschen gegen den Analytiker zusammen, machten ihn zum Sündenbock und übertrugen auf ihn jenen Geist, den er selber bei ihnen diagnostizierte. Gerade diese Krise sollte wiederum auf dem vertrauten archaischen Pfad, den „einst gottlose Menschen" gingen (vgl. Ijob 22,15), gelöst werden.[27]

Um welche Krise ging es dabei? Schwager hat im Unterschied zu Girard das Ausmaß des Scheiterns und die damit sichtbar gewordene, zugleich aber auch verschleierte Destabilisierung anders beurteilt. Bereits in seinem Buch „Brauchen wir einen Sündenbock?"[28] und auch in seinen Briefen an Girard legt er prinzipiellen Wert darauf, dass Jesus der „notwendige Sündenbock" ist. Er ist nicht – wie die unzähligen Sündenböcke der Weltgeschichte – zufällig zu Fall gekommen. Und er ist einer, gegen den sich nicht bloß eine kleine Gruppe zusammenrottete. Vielmehr haben sich „alle Juden und alle Heiden" (vgl. Apg 4,27), demnach also alle Menschen aller Kulturen, gegen ihn zusammengeschlossen. Als „notwendiger Sündenbock" „musste" er leiden. Doch nicht deswegen, weil sein himmlischer Vater diesen Tod vorausbestimmte. Der Tod war zwar eine Folge der Verkündigung – nicht aber Gott, sondern die Menschen haben diesen Tod zu verantworten. Und warum? Alle Evangelien weisen darauf hin, dass die Verkündigung von Anfang an Konfliktstoff enthielt und destabilisierend

[27] Das Zitat aus dem biblischen Ijobbuch bildet den Titel der französischen Originalausgabe des Werkes von Girard über Ijob (s. Anm. 18): „La route antique des hommes pervers", Paris 1985. Im biblischen Buch ist es ein Satz von Eliphas aus Teman, der dem Ijob die Logik des sakralen Geschehens vor Augen hält: Der Aufstieg bereitet den Fall vor. Ijob habe bereits eine große Wegstrecke auf diesem Pfad zurückgelegt, jetzt steht er am Anfang des letzten Abschnittes. Und dieser heißt: Der Hetzjagd folgt die Opferung!

[28] *Raymund Schwager:* Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978. Zum Folgenden vgl. *Józef Niewiadomski:* Nur ein Sündenbock? Dramatischer Zugang zum Erlösungstod Christi. In: *Magnus Striet/Jan-Heiner Tück:* Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg i. Br. 2012, 83–100.

wirkte. Die Botschaft von der befreienden Gottesherrschaft, die Schwager in Richtung der bedingungslosen Zuwendung Gottes zu den Sündern präzisiert, stellte nicht nur eine billige Provokation dar. Weil sie die „Gerechten" und die Sünder gleichermaßen aus den Pfaden des vertrauten Umgangs mit Schuld und Sünde warf, erschütterte sie die sakrifiziellen Fundamente der Kultur und wurde auch faktisch abgelehnt. Nachdem Jesus das Faktum der Ablehnung nicht tabuisierte, sondern im Kontext seiner „Gerichtspredigt" deutete, spitzte sich die Feindschaft gegen ihn zu einem tödlichen Konflikt zu. Nimmt man die Hetzjagd, die Tendenz des Menschen, das erfahrene Böse auf Dritte abzuschieben, ernst, ruft man sich in Erinnerung, dass der auf diese Weise in Gang gesetzte Sündenbockmechanismus im Kontext archaischer Klarheit zur Genese der Opfergottheiten führte, so wird klar, warum ausgerechnet die Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes dem Sünder, also dem wirklich Schuldigen gegenüber, damit auch die bedingungslos gelebte Vergebung eine derartig revolutionäre Kraft entwickeln muss. Sie trifft den in mimetische Mechanismen verstrickten Menschen direkt ins Herz, kann aber auch deshalb eine radikale Verweigerung und Abwehr provozieren. Spricht Girard im Kontext der Botschaft Jesu bloß von der Aufdeckung der Gewaltmechanismen, so vertieft Schwager diese Sichtweise, wenn er bei der Ablehnung Jesu auch von einem abgründigen Hass und einem tiefen Groll gegen Gottes bedingungslose Liebe spricht, einem Hass, der selbst dem willentlich gewollten und ethisch motivierten gewaltfreien Verhalten im Wege steht und eine radikale Bekehrung, damit auch den radikalen Verzicht auf die Sündenbockjagd, unmöglich macht. Nachdem sich Jesus aber mit seiner Botschaft restlos identifizierte, mehr noch: selber den Anspruch erhob, in einer tiefen Einheit mit dem bedingungslos liebenden Vater zu leben, ja selbst Sohn Gottes zu sein, mussten sich logischerweise Aggression und Hass auf ihn entladen.

Als potenzieller Sündenbock reiht er sich ein in eine Linie mit all den Sündenböcken der Geschichte. Wie Ijob und anderen Opfern der biblischen Geschichte widerfährt ihm eine Hetzjagd im Namen eines Gottes, dessen Bild deutliche Züge einer Opfergottheit trägt. Er unterscheidet sich aber von Ijob dadurch, dass sein Gottesbild und die ihn tragende Gottesbeziehung von radikaler Gewaltfreiheit geprägt bleiben. Wie schon erwähnt, trägt die gegen ihn entfachte Hetzjagd universale Züge. Wie kann man aber von einer historisch greifbaren Person sagen, dass sie von allen Menschen aller Zeiten verworfen wurde? Schwager beruft sich zuerst auf die Argumentationshilfen struktureller Natur und deutet den Sündenbockmechanismus als eine Art Substruktur, die transhistorisch und transkulturell das menschliche Leben beeinflusst und deswegen auch so etwas wie struktu-

relle Dauerpräsenz insinuiert. Bliebe es bei diesem Hinweis, so wäre dieses eine Kreuz auf Golgota – trotz allen aufklärerischen Mehrwertes – doch bloß nur eines von vielen, und auch der Sündenbock Jesus wäre nur einer unter vielen.

Stellt Girard dieses Kreuz als Quelle des universalen Wissens dar, so nuanciert Schwager die Sache anders und spricht von der Quelle des Lebens für alle. Er weist demnach auf die radikale Exklusivität dieses einen Todes und auch dieses einen Sündenbocks hin. Die Exklusivität dieses einen Kreuzes rührt für Schwager von der klaren Entscheidung des Kreuzträgers selber her. Theologisch betrachtet, stellt die Universalität der Hetzjagd gegen Jesus letztlich eine Folge der universalen Inklusion dar, für die er selbst verantwortlich zeichnet. Was soll das gerade im Kontext einer opferversessenen Kultur bedeuten? Gerade weil Jesus zum Opfer gemacht wurde, konnte er sich mit allen Opfern der Weltgeschichte identifizieren. So wurde er selbst nicht nur zum Sündenbock unter den unzähligen Sündenböcken, sondern trat an ihre Stelle. Diesen Aspekt der Stellvertretung liest Schwager aus Jesu Worten: alles, was dem Geringsten getan oder auch nicht angetan wird, wird ihn selbst treffen (vgl. Mt 25,40–45). Indem er also selbst alle Menschen, sofern sie Opfer sind – und zwar Opfer von fremden oder auch eigenen Untaten, aber auch Opfer struktureller Zwänge –, in seine Lebensgeschichte inkludiert, bekommt der Akt seiner historischen Verwerfung und der Mord auf Golgota eine universale Dimension. Die konkret handelnden Personen auf Golgota werden durch diesen Akt des Heilsdramas zu Rollenträgern in einem Drama, dessen Bühne die ganze Weltgeschichte bleibt. Und wer führt dabei Regie? Girard hat den Regisseur, der den Sündenbockmechanismus in Szene setzt, unterschiedlich benannt: Vom mimetischen Furor bis hin zu Satan reicht die Palette der Bezeichnungen. Nicht Satan aber, sondern der Heilige Geist zeichnet verantwortlich für jenes Drama, das Christus durch seinen Akt der Identifikation mit den Opfern in Gang setzt. Was sind die Folgen dieser Identifizierung? Diese Identifikation Christi mit allen Menschen, sofern sie Opfer sind, schenkt ihnen eine neue, nicht aus der Erfahrung der Viktimisierung entspringende, sondern von der personalen Beziehung her kommende Identität. Darin liegt der entscheidende Unterschied zu jenen modernen selbsternannten Rettern, die die Opfer erst recht auf ihre Opferidentität festlegen und im Namen der Opfer neue Opfer produzieren. Durch seine Identifizierung kann Christus den Opfern die neue Identität schenken,

[29] Vgl. die beiden Grundsätze *Girards* in: Satan (s. Anm. 16), 94 und 149: „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer." und „Die Bibel verweigert jede Dämonisierung-Divinisierung der Opfer der blutrünstigen Massen."

weil seine eigene Identität nicht aus dem Opferstatus generiert wird. Er ist nicht deswegen Sohn Gottes,[29] weil er ein Opfer ist und am Kreuz stirbt. Es ist seine Gottesbeziehung, die den Inbegriff seiner personalen Identität ausmacht. Seine Identifikation hat nun zur Folge, dass bereits im Kreuzesgeschehen selbst das Gericht über diese Welt, damit auch über die Hetzjagden als eines ihrer Strukturelemente gehalten wird. Erblickt man eine der Hauptquellen von Hetzjagd in einer opferversessenen Öffentlichkeit in der mimetischen Versuchung der Opfer, ihren weltgeschichtlichen und biographischen Ort mit dem der Täter zu tauschen, so untergräbt die jesuanische Identifikation mit den Opfern und das Geschenk einer neuen Identität eben dieses mimetische Ressentiment. Die Identifikation hat schlussendlich zur Folge, dass auch die skandalerzeugende, weil das Gefühl der Selbstgerechtigkeit nährende apokalyptische Scheidelinie[30] nicht mehr zwischen verschiedenen Menschengruppen verläuft, also nicht zwischen Opfern und Tätern und auch nicht zwischen den Guten und den Bösen. Die Scheidelinie geht aufgrund des Kreuzesgeschehens durch den Menschen hindurch. Als Täter von Untaten und Menschen, die das Gute verweigern und das erfahrbare Böse auf Dritte, gerade auch auf die Opfer von Hetzjagden – abschieben, stehen alle Menschen in der großen Allianz gegen Jesus. Als Opfer ist aber jeder Mensch jemand, mit dem sich der Gekreuzigte identifiziert.

Jesus stirbt in der aktiven Haltung der Hingabe an den Vater. Und man kann darin den christlich normierten Opferbegriff sehen, wenn man diesen Vater nach den Maßstäben Jesu und nicht nach denen des Kajaphas (vgl. Joh 18,14) oder aber dem der Freunde Ijobs begreift. Der Vater Jesu ist nicht als Teil der Hetzmenge zu verstehen. Aus der Kraft der liebenden Hingabe des Vaters an den Sohn und der liebenden Hingabe des Sohnes an den Vater kann dieses eine Opfer aber selber auch in eine Relation zu den Tätern treten. Er wendet sich an den Vater und bittet um Vergebung „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (vgl. Lk 23,34). Durch diese Vergebungsbitte wird auch für die Täter eine neue Identität er-

30 Das Faktum einer endzeitlichen Abrechnung bringt zwar den Aspekt der universalen Gerechtigkeit zur Sprache, geht aber Hand in Hand mit dem oft unverhohlen zur Schau getragenen Ressentiment oder gar der Erwartung der Rache an persönlichen Gegnern und Feinden. Die „Auferweckung zur ewigen Schmach“ stellt in vielen Schriften apokalyptischer Provenienz bloß die Projektionsfläche eigener Selbstgerechtigkeit und Aggression gegen solche Feinde dar. Zur Weiterentwicklung des Ansatzes von Schwager in die Eschatologie vgl. *Józef Niewiadomski:* Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur, Münster 1999, 167–186.

beten. Geht dieses Gebet aber nicht ins Leere? Die Christen vermögen den Wert dieser Hingabe erst durch die Auferweckung Christi zu erkennen. Auferweckung stellt im Kontext theologischer Rationalität ein apokalyptisches Ereignis dar. Sie zeigt die durch das Kreuz transformierte Apokalypse an. Schwager deutet die Auferweckung gezielt als das Gerichtsgeschehen, in dem die projektionsgeladenen und ressentimentsverhafteten Visionen eines „letzten Gerichtes" korrigiert werden. In der Auferweckung Jesu wird ja das Urteil – im Unterschied zur Logik solcher Visionen und auch im Unterschied zur Logik des Gleichnisses von den bösen Winzern – zugunsten des Getöteten, also zugunsten des Opfers, und auch zugunsten seiner Gegner, also auch zugunsten der Täter, gefällt: der Getötete wird zum Leben auferweckt und er schenkt den Versagern den Geist der Versöhnung. Als vom Geist getragene, werden sie „schuldfähig", können zu ihrer eigenen Schuld stehen, brauchen diese auch nicht auf Dritte abzuschieben. Christus kann aber diesen Geist weiterschenken, weil er im dramatischen Geschick der Sündenbockjagd gegen ihn schon selber zur Hingabe, zum radikalen Gewaltverzicht, damit zum Verzicht auf die Jagd auf Sündenböcke durch diesen Geist befähigt wurde. Der Dogmatiker Schwager sieht ja Jesus – analog zu allen Menschen – nicht nur als den Glaubenden, sondern auch als den vom Heiligen Geist geführten Glaubenden.

Diesen Geist, den Schwager auch als die eigentliche Frucht des Erlösungsgeschehens ansieht, schenkt Christus der Menschheit im letzten Akt des heilsgeschichtlichen Dramas. Dadurch werden alle Menschen in jenes heilsgeschichtliche Drama mit hineingenommen, bei dem dieser Heilige Geist selbst Regie führt. Es ist ja der Geist, der gemäß der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Gaudium et spes 22) auch weiterhin für die Universalität des Dramas in der Geschichte verantwortlich zeichnet, weil er auch jene Menschen, die mit diesem Drama scheinbar nicht in Berührung kommen – und dies schon deswegen, weil sie Gott leugnen oder Gott suchen oder aber Gott in anderen Religionen verehren –, auf den Gott allein bekannten Wegen mit dem Mysterium Christi in Verbindung bringt. Das deutlichste Zeichen dieser Geistsendung stellt die Kirche dar, die zwar in dieser Welt, aber doch nicht von dieser Welt sei.[31] Und warum dies? Eine erste Antwort könnte lauten: weil die Kirche aus dem Glauben lebt, dass alle Sackgassen, in die sich die Menschen durch die Mechanismen des mimetischen Begehrens verrennen, sich ihrer Identität im Kontext von

31 Zur Rolle der Kirche in der heutigen Welt vgl. *Raymund Schwager:* Kirche als universales Zeichen, in: Roman *Siebenrock/Willibald Sandler* (Hg.): Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ, Münster 2005, 19–62.

Hetzjagd auf Kosten von Sündenböcken zu vergewissern suchen, im dramatischen Erlösungsgeschehen gesprengt wurden und auch weiterhin werden. Deswegen soll sie im Dienste der Versöhnung, nicht aber der Legitimation von Hetzjagden stehen. Das Drama ist nicht zu Ende. Die Christen glauben aber, dass die immer wieder erfahrene „Katastrophe der Ethik", die alltäglichen Hetzjagden und viele andere Unheilszusammenhänge transformiert werden können. Ein solcher Glaube stellt auch eine unverzichtbare Basis für das Vertrauen in die Kultur der Rechtssprechung dar, damit diese in unserer opferversessen Welt nicht zu einer rational begründeten Sündenbockjagd degeneriert. Ein derartiger Glaube nimmt ja der jeweils erfahrbaren Krise den Stachel der Tragödie, nicht aber den Stachel der Dramatik.

Gewalt braucht Sühne, aber Sühne braucht keine Gewalt: Eine friedenskirchliche Perspektive auf das Kreuz Christi



Fulco van Hulst[1]

„Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun." Bevor Jesus am Kreuz starb, bat er seinen himmlischen Vater, den die Kreuzigung vollstreckenden Soldaten zu verzeihen, denn „sie wussten nicht, was sie taten". Durch die Soldaten wurde Jesus hingerichtet und gemeinhin hat man das als Erfüllung des Willens Gottes interpretiert. Aber wie konnten die Soldaten im Auftrag Gottes etwas tun, das zugleich böse war und eben jene göttliche Vergebung erforderte, um die Jesus für sie bat?

Die vorherrschende Auffassung von der Natur der Sühne geht davon aus, dass der Tod Jesu am Kreuz von Gott als ein notwendiges Mittel zur Versöhnung gewollt und in die Wege geleitet wurde. Das würde bedeuten, dass Gott selbst für die Gewalt am Kreuz verantwortlich ist. Und es würde ebenso bedeuten, dass die Folter und der Tod, die Jesus erleiden musste, zu etwas Gutem führten und somit die Gewalt gerechtfertigt ist. Die Vorstellung, dass Gott verantwortlich für die Gewalt am Kreuz und diese Gewalt Mittel zur Erreichung eines höheren Gutes sei, wirft ernste Fragen auf, die insbesondere in der mennonitischen Theologie diskutiert werden.[2] Das Leben Jesu und seine Lehren stehen ganz eindeutig für eine Ethik der Ge-

1 Fulco van Hulst ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bereich Mennonitische Friedenstheologie und Ethik am Mennonitischen Seminar an der Freien Universität Amsterdam. Er arbeitet zur Zeit an seiner Doktorarbeit mit dem Arbeitstitel "To be at Peace with the Cross of Christ".

2 Siehe *John Driver:* Understanding the Atonement for the Mission of the Church, Scottdale Pa. 1986; *Thomas N. Finger:* A Contemporary Anabaptist Theology, Downers Grove, IL. 2004; *Ted Grimsrud:* Instead of Atonement: the Bible's Salvation Story and Our Hope for Wholeness, Eugene, OR 2013; *Norman C. Kraus:* Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective, Eugene OR 2004 (überarb. Neuausgabe).

ÖR 64 (2/2015), S. 184–197

waltlosigkeit. Und wenn wir davon ausgehen, dass die Jesuserzählungen uns Menschen auch das Wesen und den Charakter Gottes des Vaters am besten und vollständigsten nahe bringen, dann müssen wir daraus den Schluss ziehen, dass Gott jegliche Gewalt ablehnt. Die Aussage, dass Gott die Menschheit durch Mittel der Gewalt errettet, ist dann ein Paradox. Um dieses anscheinende Paradox geht es in meinen Ausführungen.

Ich möchte in diesem Aufsatz die vorherrschende Interpretation vom Tod Jesu am Kreuz erörtern, wonach göttliche Gewalt notwendig war, um Gott und die gefallene Menschheit zu versöhnen. Nach einer kurzen Darstellung dieser Interpretation werde ich eine alternative Lesart von Jesu Tod am Kreuz vorschlagen, die von der Interpretation des mennonitischen Theologen J. Denny Weaver beeinflusst ist.

Die soteriologische Typologie von Gustaf Aulén

1930 veröffentlichte der schwedische lutherische Theologe Gustaf Aulén (1879–1977) eine Studie zur Soteriologie, die unter dem Titel der englischen Übersetzung „Christus Victor" berühmt geworden ist.[3] Darin vertrat er die Auffassung, dass die Vorstellung vom Tod Christi als eines kosmischen Sieges über die Mächte des Bösen in der Alten Kirche die vorherrschende Form des Versöhnungsgedankens gewesen sei. Aulén erstellt eine Klassifikation christlicher Versöhnungsmodelle und unterscheidet dabei drei Haupttypen.[4]

Der *erste* ist das Christus-Victor-Motiv, das nach Aulén in der Alten Kirche vorherrschend war. Dieses Motiv, so Aulén, sei zuerst von Irenaeus ausführlich beschrieben worden (130–202).[5]

3 *Gustaf Aulén:* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement, Eugene, OR 2003. (Orig. Den kristna försoningstanken: huvudtyper och brytningar. Olaus-Petri-Föreläsningar 1930; Erstausgabe der englischen Übersetzung: London 1931).

4 Anm. der Redaktion: In der deutschen theologischen Literatur wird Auléns Konzept zumeist unter dem Begriff Soteriologie oder Versöhnungslehre verhandelt. Wir verwenden hier in der Übersetzung des vorliegendes Beitrages aus dem Englischen weitgehend den Begriff Versöhnung. Der englische Begriff atonement kann jedoch sowohl enger mit Sühne wie breiter mit Versöhnung (at-one-ment) übersetzt werden. Auléns Typologie wurde besonders in der angelsächsischen Welt rezipiert. Man kann sagen, dass sich die von ihm unterschiedenen Ansätze differenzieren in dem Gewicht, das der jeweilige sühn(opfer)theologische Anteil bekommt.

5 *Aulén,* Christus Victor, 16.

Der *zweite* Haupttyp ist die sog. objektive Versöhnungslehre. Sie wird im Gegensatz zum sog. subjektiven Versöhnungsmotiv als objektiv bezeichnet, weil nach dieser Auffassung der Tod Jesu am Kreuz unabhängig von der subjektiven Reaktion einer Person wirksam ist, die den Tod Jesu rezipiert. Vielmehr hat im objektiven Versöhnungsmodell der Tod Jesu als Sühnewerk eine Wirkung auf Gott. Anselm von Canterbury (1033–1109) hat als erster dieses objektive Motiv systematisch dargestellt und es in seiner Abhandlung *Cur Deus Homo?* ausführlich diskutiert.[6] Die Interpretation Anselms beeinflusste Calvin und war Grundlage der Auffassung von Sühne in großen Teilen der Protestantischen Orthodoxie. Die moderne Gestalt des objektiven Motivs ist die Vorstellung von Sühne als stellvertretender Strafe, die in evangelischen (Landes)Kirchen und evangelikalen Kreisen weit verbreitet ist, aber auch einer weit verbreiteten populären Interpretation von Jesu Tod am Kreuz zu entsprechen scheint.

Der *dritte* Haupttyp ist die sog. subjektive Versöhnungslehre. Sie wird deshalb als subjektiv bezeichnet, weil im Gegensatz zum objektiven Typus die Hauptwirkung von Jesu Tod am Kreuz darin gesehen wird, die Haltung des individuellen Gläubigen zu verändern. Diese Position wurde zuerst von Abelard (1079–1142), einem jüngeren Zeitgenossen von Anselm von Canterbury, vertreten. Abelard schrieb in seinem Römerbriefkommentar, dass Jesus mit seinem Tod am Kreuz eine so große Liebe zeigte, dass diese imstande sei, in Menschen eine gleich geartete Liebe zu entfachen, die dann zu Buße und Versöhnung mit Gott führe. Abelard wurde von seinen Zeitgenossen, darunter auch Bernhard von Clairvaux (1090–1153), des Pelagianismus beschuldigt.

Obwohl die Tradition der subjektiven Versöhnungslehre im liberalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts wieder zum Tragen kam und auf neue Weise, etwa von Friedrich Schleiermacher, ausgearbeitet wurde, möchte ich mich hier auf die sühnetheologische Versöhnungslehre konzentrieren, die dann doch große Verbreitung gefunden hat. Dafür gehe ich zunächst auf das ihr zugrunde liegende „ursprüngliche“ Modell der klassischen Satisfaktionslehre von Anselm von Canterbury ein.

[6] *Anselm of Canterbury:* Why God Became Man, in: *Anselm of Canterbury:* The Major Works, Davies, Brian and Evans, G. R. (ed.), New York 2008 (dt. Ausgabe: Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden ist. Lateinisch und Deutsch [hrsg. und übers. von Franciscus Salesius Schmitt], Darmstadt ^{5}2006)

Anselm fragt in seiner berühmten Schrift „Cur Deus Homo?“, warum die Inkarnation eine Notwendigkeit war. Seiner Argumentation zufolge war es Gott nur durch die Inkarnation möglich, die Menschheit vor der ewigen Verdammnis zu bewahren.

Anselm argumentiert folgendermaßen: Durch seinen Ungehorsam hatte Adam Gott entehrt. Dies war eine Situation, die „nicht sein konnte“. Obwohl Anselm das nicht im Einzelnen ausführt, ist klar, dass dem die Vorstellung zugrunde liegt, dass durch die Entehrung Gottes die kosmische Ordnung gefährdet war. Um dies besser verstehen zu können, müssen wir den Kontext, den „Sitz im Leben“, der Sühnevorstellung Anselms in den Blick nehmen.[7] Anselm entwickelt seine Vorstellung vor dem Hintergrund einer Feudalgesellschaft. Die Gesellschaft des Mittelalters war hierarchisch organisiert. Ein Lehnsherr herrschte über seine Untertanen als ein absoluter Herrscher und die Ehre des Lehnsherrn war etwas Unabdingbares. Wenn ein Untergebener seinen Herrn irgendwie entehrte, wurde er schwer bestraft, denn es war unmöglich, dass ein Untergebener mit irgendetwas die Entehrung seines Herrn wiedergutmachen konnte. Der Untergebene „gehörte“ ja bereits seinem Herrn. Die Strafe für die Entehrung des Herrn konnte in der Regel nichts anderes als der Tod sein – denn seinen gesamten Besitz verdankte er ja seinem Herrn.

Die Menschheit hat Gott durch Adam entehrt. Und es ist für einen Menschen unmöglich, die Ehre Gottes wieder herzustellen. Was könnte ein Geschöpf Gott geben, da ja alles, was es hat, bereits Gott gehört – sogar sein Leben? Da die Menschheit Gott keinen Ausgleich und keine Genugtuung (Satisfaktion) zu bieten hat, würde dies bedeuten, dass Gott den ewigen Tod Adams und all seiner Nachkommen als Strafe fordern müsste. Dies würde jedoch der ursprünglichen Absicht von Gottes Schöpfung widersprechen. Und es wäre natürlich für Gott unmöglich, entgegen seiner eigenen Absicht zu handeln. Es gibt also hier ein Dilemma: die Ehre Gottes verlangt Genugtuung, und zugleich ist die Errettung der Menschheit vor dem ewigen Tod erforderlich. Und hier hat Jesus seine Aufgabe.

Jesus, wahrer Mensch und wahrer Gott, konnte vollbringen, was sonst kein Mensch vollbringen konnte. Da er von der Jungfrau Maria geboren wurde und damit nicht im sündhaften Fleisch, war er vom Zwang des

[7] Vgl. zum Folgenden *R. W. Southern:* Saint Anselm: A Portrait in a Landscape, Cambridge 1990, 221–227; kritisch dazu vgl. *Georg Plasger:* Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus Homo“ von Anselm von Canterbury, Münster 1993, 85–98.

Todes befreit, denn Tod ist der Preis der Sünde. Als Jesus sein Leben dahingab, geschah dies ganz aus eigenem Willen, denn er verdankte sein Leben niemandem. Und indem er sein Leben dahingab und es Gott darbot, konnte er Gott die notwendige Satisfaktion gewähren. Selbst Gott, konnte er Gott die größtmögliche Satisfaktion geben, eine Satisfaktion, die „genügend" war. Da er auch Mensch war, konnte er Gott die Satisfaktion im Namen der Menschheit geben. Diese Lösung des Problems ist die Antwort auf die Frage „Cur Deus Homo"? Gott wurde Mensch, um Gott einen Ausgleich für die Sünde Adams im Namen der Menschheit darzubieten, damit Gott die sündige Menschheit verschonen könne.

Es ist hier wichtig festzuhalten, dass Gott in keiner Weise die Menschheit für die Sünde Adams „bestrafen" will. Die kosmische Ordnung ist es, die eine Problemlösung erfordert – und obwohl Gott selbst diese kosmische Ordnung geschaffen hat, kann er sie nicht einfach ignorieren.

Rezeption und Wirkung des Satisfaktionsmodells in der protestantischen Theologie am Beispiel von John R. W. Stott

Anselm stellt die Sühne als Interaktion zwischen Gott und Gott dar. Gott der Vater erhält die Kompensation für die Entehrung von Gott dem Sohn. Die Menschheit ist an diesem Vorgang nur beteiligt, insofern sie durch Jesus Christus repräsentiert wird. Davon abgesehen spielt sie keine Rolle in diesem Sühnegeschehen. Die Sühne ist Tatsache für sich. Sie erfordert nichts weiter. Sie ist einfach Tatsache.

Die heute verbreitete Vorstellung von stellvertretender Sühne-Strafe ist das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses, in dem diese ursprüngliche Vorstellung eine mehr juridische Form angenommen und sich von einem Kompensationsmodell zu einem Strafmodell entwickelt hat. Es gibt viele Vertreter dieser Vorstellung stellvertretender Sühne-Strafe, erwähnt seien hier nur der presbyterianische Theologe Charles Hodge (1797– 1878), der im 19. Jh. in Princeton lehrte und die Sühnetheologie ausführlich in seiner Systematischen Theologie erörtert;[8] dann der britisch-kanadische (evangelikal)anglikanische Theologe am Regent College, James I. Packer, der einen sehr einflussreichen Aufsatz über die stellvertretende Sühne-Strafe schrieb;[9] sowie der ebenfalls (evangelikal)anglikanische John R. W. Stott

8 *Charles Hodge:* Systematic Theology, Grand Rapids, MI 1940.

9 *James I. Packer:* What did the Cross achieve? The Logic of Penal Substitution, in: Tyndale Bulletin 25 (1974), 3–45.

(1921–2011), der ein detailreiches und grundlegendes Buch[10] über dieses Thema verfasst hat. Im Folgenden beschäftige ich mich mit dem Buch Stotts.

Man könnte Stotts Interpretation des Versöhnungsgeschehens als „rational" bezeichnen, weil er dessen verschiedene Phasen bis ins Einzelne zu erklären versucht. Er unterscheidet dabei vier Stadien: Besänftigung, Wiedergutmachung, Rechtfertigung und Versöhnung. Davon abgesehen bleibt das Sühnegeschehen auch für Stott in seinem Kern ein Geheimnis: „Was wirklich geschah, als ‚Gott die Welt mit sich in Christus versöhnte' ist ein Mys-terium, dessen Tiefen wir in alle Ewigkeit niemals ausloten werden."[11]

Stott geht von der Feststellung aus, dass die Heiligkeit Gottes und die Sündhaftigkeit des Menschen einander ausschließen. Gott ist vor allem heilig: „Dass Gott heilig ist, ist eine Grundaussage der biblischen Religion"[12] – und daraus folgt unmittelbar, dass er sich nicht mit der sündhaften Menschheit verbinden kann: „Dasselbe gilt für die logische Entsprechung, dass Sünde mit seiner Heiligkeit nicht vereinbar ist."[13] Aber so grundlegend auch seine Heiligkeit sein mag, Gott ist auch Liebe. Und weil Gott die Menschheit liebt, will er sie auch retten. Aber Gott kann nicht einfach ohne weiteres die Sünde der Menschen vergeben. Gott ist heilig, aber er ist auch gerecht. Und die Gerechtigkeit erfordert, dass die Sünde der Menschheit bestraft wird. „Der über die Welt herrschende heilige Gott herrscht auf moralische Weise. Er hat eine Ordnung geschaffen, in der das Gute bejaht und belohnt und das Böse verdammt und bestraft werden soll."[14] Während also der liebende Gott der Menschheit ihre Sünde des Ungehorsams vergeben will, erfordert seine eigene Natur ihre Bestrafung.

Aus diesem Grund ist es notwendig, dass Gott selbst in Jesus die Bestrafung der Sünde auf sich nimmt, da diese die einzige Möglichkeit ist, wie er sowohl seiner Liebe als auch seiner Gerechtigkeit Genüge tun kann. „Das Ziel von Gottes Liebe war es, die Sünder zu retten, aber sie auf gerechte Weise zu retten."[15]

Wir haben es hier sozusagen mit einem System retributiver (ausgleichender) Gerechtigkeit zu tun. Dieses erfordert, dass ein Vergehen bestraft

10 *John R. W. Stott:* The Cross of Christ, Downers Grove, Il 1986, ²2006 (dt. Ausgabe: Das Kreuz. Zentrum des christlichen Glaubens, Marburg 2009).
11 *Stott,* Cross, 18.
12 *Stott,* Cross, 104, zit. nach der dt. Ausgabe S. 129.
13 *Stott,* Cross, 104, dt. Ausgabe S. 129.
14 *Stott,* Cross, 122 (dt. Ausgabe 154, hier nach-übersetzt von Wolfgang Neumann).
15 *Stott,* Cross, 79 (hier nach-übersetzt von Wolfgang Neumann).

wird. Ohne Strafe gibt es kein moralisches Gleichgewicht. Und diese Auffassung von retributiver Gerechtigkeit hat ihren Ursprung in Gott, das ist jedenfalls die Aussage des obigen Zitats über die von Gott geschaffene moralische Ordnung.

Diese Auffassung stützt sich insbesondere auf jene biblischen Stellen, die nahe legen, dass Gottes Zorn eine Besänftigung verlangt. Diese Passagen, von denen Röm 3,25 wahrscheinlich die für die Vertreter einer Lehre von Sühne als stellvertretender Strafe die wichtigste ist, hängen jedoch von der Übersetzung des griechischen Wortes ἱλαστήριον (***hilasterion***)[16] als Sühne (im Sinne von Besänftigung) ab. Diese Interpretation wurde Gegenstand einer ausgedehnten wissenschaftlichen Diskussion, nachdem Charles H. Dodd als Erster diese traditionell übliche Übersetzung des Wortes anzweifelte und statt Besänftigung den Begriff Wiedergutmachung vorschlug.[17] Wenn Wiedergutmachung die richtige Übersetzung ist, dann hätte das Opfer Christi nicht das Ziel, einen zornigen Gott zu beschwichtigen, sondern eher, die Sünde der Menschen auszulöschen.

Obwohl die Besänftigung von Gottes Zorn nach Stott nur der erste Schritt in der stellvertretenden Sühne-Strafe ist, ist sie doch ganz sicher der Kern dieses Modells: „Gottes Erlösungswerk wurde durch das Vergießen von Blut vollbracht, d. h. das stellvertretende Opfer Christi."[18] Dieses Zitat verweist auf den objektiven Charakter des Motivs der stellvertretenden Strafe. Es ist Gottes Erlösungswerk. Der Besänftigung von Gottes Zorn folgen Wiedergutmachung, Rechtfertigung und Versöhnung, aber die „Besänftigung kommt unweigerlich zuerst, denn bevor nicht der Zorn Gottes beschwichtigt ist (d. h. seine Liebe einen Weg gefunden hat, seinen Groll abzuwenden), kann es für die Menschen keinerlei Erlösung geben".[19]

Der mennonitische Theologe J. Denny Weaver analysiert in seinem Buch „The Nonviolent Atonement"[20] die klassischen Positionen der Versöhnungslehre und schlägt eine neue Lesart vor, die auf dem klassischen

16 Die Begriffe ἱλαστήριον und ἱλάσκομαι kommen nur an wenigen Stellen des Neuen Testaments vor. Ihre Übersetzung steht nicht eindeutig fest und hängt auch von der vermuteten Beziehung zu dem hebräischen Parallelwort כפר (kaphar) ab. Vgl. dazu auch den Beitrag von Claudia Janssen in diesem Heft.

17 *C. H. Dodd:* The Epistle to the Romans, London 1932, 54–55.

18 *Stott,* Cross, 199.

19 *Stott,* Cross, 179.

20 *J. Denny Weaver:* The Nonviolent Atonement, Grand Rapids, MI 2011, 2. veränd. Aufl.

21 Obwohl die Auffassung der Sühne als stellvertretende Strafe sich davon grundlegend unterscheidet, ist es doch ein „objektives Sühnemodell" und geht historisch auf Anselm zurück. Weaver bezieht sich ausdrücklich auf Anselm und sieht in ihm den Ursprung dieser Auffassung von Sühne.

Christus-Victor-Motiv basiert. Seine Analyse der Anselmischen Tradition,[21] wie ich es nennen würde, und seine daraus gezogenen Schlussfolgerungen wurden in mennonitischen Kreisen und weit darüber hinaus lebhaft diskutiert.[22] Ich möchte hier jedoch nicht auf diese Diskussionen über die von Weaver vorgeschlagene alternative Position eingehen, sondern nur einige der relevanten von Weaver vorgebrachten Punkte in den Blick nehmen. Ich werde drei dieser kritischen Punkte erörtern, die in enger Beziehung zur Frage der Gewaltlosigkeit stehen.

Das Kreuz Christi und die Gewaltlosigkeit nach Denny Weaver

Den ersten wichtigen Sachverhalt, auf den Weaver hinweist, haben wir bereits erwähnt: das Motiv der Sühne als Satisfaktion ist Widerspiegelung eines Paradigmas retributiver Gerechtigkeit.

> „Im Blick auf das, was durch den Tod Jesu vollbracht worden ist, liegt allen Auffassungen von Sühne im Sinne von Satisfaktion die Annahme zugrunde, dass Gerechtigkeit, Recht oder die Wiederherstellung der Ordnung die Strafe in Gestalt eines gewaltsamen Todes als Abgeltung der Schuld erfordert, wiederum unter der Annahme, dass jegliche Übertretung durch eine dieser entsprechende Strafe ausgeglichen werden muss.“[23]

Für das breite Spektrum der Sühneauffassungen, die unter dem gemeinsamen Nenner der objektiven Versöhnung zusammengefasst werden können, bildet das Paradigma der retributiven Gerechtigkeit den Bezugsrahmen für die Deutung der Geschichte von Jesu Tod am Kreuz und insbesondere auch der Aussagen des Apostel Paulus über diesen Tod. Allerdings scheint retributive Gerechtigkeit, obwohl es vielleicht einige Beispiele für ihre Praxis in der Bibel gibt, für diese durchaus nicht normativ zu sein. Howard Zehr hat in seinem Standardwerk über *restorative justice* “Changing Lenses” klargestellt: „Überall in der Bibel wird eine legalisti-

22 Die Conrad Grebel Review widmete dieser Veröffentlichung eine ganze Nummer: The Conrad Grebel Review 27/2 (2009), Conrad Grebel University College, Waterloo, Ontario, Canada.

23 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 88.

24 Bekanntlich war das Tallionsprinzip (Wie du mir, so ich dir) ursprünglich ein bedeutender Fortschritt, mit dem Ziel, den endlosen Kreislauf retributiver Gewalt zu unterbrechen. Es bleibt jedoch selbst retributiv.

25 *Howard Zehr:* Changing Lenses: A new focus for crime and justice, Scottdale, PA ^{3}2005, 138.

sche Auge-um-Auge-Gerechtigkeit[24] letztlich abgelehnt."[25] Man sollte deshalb den Interpretationen, die in Jesu Tod am Kreuz die letztendliche Erfüllung der Erfordernisse göttlicher Gerechtigkeit im Sinne einer Auge-um-Auge-Gerechtigkeit sehen, kritisch gegenüberstehen.

Meist gilt diese retributive oder Auge-um-Auge-Gerechtigkeit deshalb als „moralisch gerechtfertigt", weil sie die von Gott geschaffene kosmische Ordnung widerspiegelt. Aber wie kann das der Fall sein, wenn die Bibel selbst diese Art der Gerechtigkeit ablehnt? Wenn wir die Gerechtigkeit des „Wie du mir, so ich dir" als unbiblisch ablehnen, hat das weitreichende Auswirkungen für das Verständnis der erlösenden Wirkung von Jesu Tod am Kreuz. Denn es ist ja eben diese (verzerrte) Auge-um-Auge-Gerechtigkeit, die in der Auffassung zum Ausdruck kommt, dass Jesus die Strafe für die Sünde erlitt, weil dies die göttliche Gerechtigkeit oder das göttliche Gesetz so erforderte. Eine Lösung dieses Problems ist im Rahmen dieses Aufsatzes sicher nicht möglich. Wichtig ist es jedoch im Auge zu behalten, dass unterschiedliche Versöhnungsmodelle möglicherweise auf unterschiedliche Paradigmen von Gerechtigkeit zurückgehen. Und da ein Paradigma[26] eine axiomatische Funktion hat und die Kritik an einem zugrunde liegenden Paradigma die fundamentalste Form der Kritik darstellt, könnte das dazu führen, dass wir am Ende zwei miteinander konkurrierende Auffassungen von Versöhnung bzw. Sühne haben, die unvereinbar sind.

Den zweiten Punkt, den Weaver anführt und der mit diesem ersten in Zusammenhang steht, betrifft den Sachverhalt, dass die Motive, die zur Gruppe der objektiven Versöhnung gehören, alle davon ausgehen, dass Gott irgendwie für den gewaltsamen Tod Jesu verantwortlich ist. Gott braucht den Tod Jesu am Kreuz als Satisfaktion für den Ungehorsam Adams, so die ursprüngliche Auffassung Anselms. Und es ist Gott, der die Tötung Jesu am Kreuz braucht, um seinen Zorn zu besänftigen, so die spätere Version der stellvertretenden Sühne-Strafe. In beiden Versionen wird Jesus auf die brutalste Weise getötet, um für die Sünden der Menschheit zu zahlen. In allen Versionen ist es Gott selbst, der die Initiative ergreift für die Gewalt des Kreuzes. Dies widerspricht jedoch den traditionellen trinitarischen Kategorien, mit denen die inneren Beziehungen der göttlichen Natur beschrieben werden. In einem seiner Aufsätze zur Sühnethematik

[26] Der Begriff wurde von Thomas Kuhn eingeführt, um zu beschreiben, wie wissenschaftliche Theorien eine Weltsicht schaffen, in der Anomalien wegerklärt oder einfach als falsch abgelehnt werden. *Thomas Kuhn:* The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962 (Dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1967).

[27] *J. Denny Weaver:* Narrative Christus Victor: The Answer to Anselmian Atonement Violence, 16, in: *John Sanders* (ed.): Atonement and Violence: A Theological Conversation, Nashville, TN 2006.

argumentiert Weaver folgendermaßen:

> „Es ist allgemeiner Konsens, dass jede der Personen [der Trinität] auf eine Weise die Fülle Gottes offenbart und dass es ist nichts in der Gottheit oder in einer der Personen der Trinität gibt, das nicht in den anderen wäre. Nach dieser Logik ist es nicht möglich, dass Gott Gewalt ausübt, während Jesus gewaltlos ist, und wenn Jesus gewaltlos ist, dann ist die Gottheit auch gewaltlos."[27]

Dies bringt uns zum Kern des Problems und zugleich zu dem Paradox, das wir bereits zu Anfang beschrieben haben: Wie kann es sein, dass Gott, den wir durch Jesus als gewaltlos erkennen, die Menschheit durch gewaltsame Mittel errettet? Wir haben es hier ebenso mit einer Wahl eines Paradigmas zu tun wie im Falle der retributiven Gerechtigkeit. Die Behauptung, dass Gott gewaltlos ist, erfordert, dass wir die vielen Passagen in der Bibel erklären, die uns das Gegenteil zu zeigen scheinen. Weaver unternimmt große Anstrengungen, genau das zu tun, insbesondere in seinen Ausführungen über die Offenbarung.[28] Diese Vorgehensweise birgt jedoch ein Risiko. Indem er so viel Mühe darauf verwendet zu beweisen, dass Gott gewaltlos ist, verliert er die viel entscheidendere Frage aus den Augen, ob Gott für die Gewalt am Kreuz verantwortlich ist.

Betrachten wir aber zunächst noch eine dritte Fragestellung, die Weaver aufwirft, bevor wir die von Weaver entwickelte Alternative darstellen und untersuchen, ob diese eine Lösung für unser Paradox bietet.

Die traditionellen Sühnemotive trennen nach Weavers Auffassung Theologie und Ethik. „Diese Sühnevorstellungen bewegen sich in einem rechtlichen Rahmen und sagen nichts aus über Ethik. Die verschiedenen Auffassungen von Sühne als Satisfaktion trennen grundsätzlich Erlösung und Ethik."[29] Sühne als Satisfaktion, so Weaver, setzt nicht voraus, dass man etwas über Jesus oder sein Leben und seine Lehren weiß, um gerettet zu werden. Weaver sieht hier einen Zusammenhang mit der Konstantinischen Wende.[30] Als die Interessen der Kirche mit den Interessen des Kaiserreiches gleichgesetzt wurden, wurde „die Norm ‚christlichen' Verhaltens zu etwas, dem jedermann entsprechen konnte, mit dem Kaiser in der Rolle des Jedermann".[31] Weaver betont hier besonders die Rolle des Kaisers. Da der Kaiser zur Erhaltung seines Reiches das Militär brauchte,

28 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 20–35.

29 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 99.

30 Diese Wende ist mit dem Namen Konstantin verbunden, weil er der erste offiziell christliche Kaiser war, aber auch weil Konstantin ausdrücklich seine Konversion zum Christentum mit seinem Sieg unter dem Zeichen des Kreuzes in einer wichtigen Schlacht in Zusammenhang brachte.

31 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 105.

musste auch die Kirche ihre Haltung zur Frage der Gewalt revidieren. Die Kirche geriet unter den Einfluss des Kaiserreiches, und das hatte zur direkten Folge, dass sie ihre gewaltfreie Ethik aufgeben musste. In der Folge wurde die Sühnetheologie dazu benutzt, um verschiedenste Formen der Gewalt, wie etwa rassistische oder sexuelle Gewalt, zu verharmlosen, wie Weaver in seinem Buch ausführlich belegt.[32]

Gegenüber diesen kritischen Punkten formuliert J. Denny Weaver ein Modell, das er „Narrativer Christus Victor" nennt.

Weaver bezeichnet seine alternative Position als narrativ, weil das Versöhnungsgeschehen in der Erzählung von Jesus von Nazareth gründet. Das Narrativ ist für ihn zunächst die Geschichte der Evangelien vom Leben, von Lehre, Tod und Auferstehung von Jesus von Nazareth. Im Gegensatz zu dem, was oft behauptet wird, ist Jesus nach Weaver nicht gekommen, um zu sterben: „Jesus kam nicht, um zu sterben, sondern um zu leben, um Zeugnis vom Gottesreich in der Geschichte der Menschheit abzulegen."[33] Und das Reich Gottes ist eines der Liebe, nicht der Gewalt. Seine Verkündigung brachte Jesus in direkten Konflikt mit den herrschenden Mächten, die sich verschworen, ihn zu töten. Das gelang ihnen, aber was wie ein Sieg erschien, erwies sich als Enthüllung ihres wahren Wesens: Sie waren gefallen, abgefallen von ihrer göttlichen Bestimmung. Und um das wahre Machtgleichgewicht im Universum und zugleich sein endgültiges Ja zum Leben und zur Lehre des Jesus von Nazareth aufzuzeigen, erweckte Gott ihn von den Toten. Diese Erzählung ist die Gute Nachricht: „Wir haben Teil an der Erlösung und an Jesu Errettungswerk, wenn wir am Reich Gottes mitwirken und leben, wie Jesus gelebt hat."[34]

Das letzte Zitat zeigt, wie Weaver Theologie und Ethik miteinander verbindet: Erlösung, die göttliches Handeln ist, wird unsere Erlösung, wenn wir ein erneuertes Leben führen – und es kann keine Erlösung geben losgelöst von einer Ethik des Reiches Gottes.

Weaver verwendet den Begriff „Christus Victor", da seine Sicht vom oben erwähnten Christus Victor-Motiv Gustaf Auléns beeinflusst ist. Weaver spricht mit Absicht von „den Mächten": „Ein wichtiger Beitrag des narrativen Christus Victor ist es, den ‚Teufel' wieder mit der Versöhnung in Zusammenhang zu bringen."[35] Weaver beschreibt den Teufel, oder Satan, jedoch nicht als Person, sondern verwendet den Begriff als eine Metapher

32 Vgl. *Weaver,* Nonviolent Atonement, Kap. 4, 5, 6 (129–218).
33 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 308.
34 Ebd.
35 Ebd.

für „die Anhäufung von irdischen Strukturen, die nicht unter der Herrschaft Gottes stehen“[36], eine Vorstellung, die er von Walter Wink entlehnt hat.[37] Die Auferstehung Jesu sollte als „der endgültige Sieg der Herrschaft Gottes über die Herrschaft des Bösen“[38] betrachtet werden. Indem wir dies erkennen, können wir an diesem Sieg teilhaben. Es ist dies die Befreiung von der Versklavung durch die bösen Strukturen und Mächte. Die Jesuserzählung offenbart uns diesen Sieg der Herrschaft Gottes und lädt uns ein, daran teilzuhaben.

Auf die Frage, wer verantwortlich ist für Jesu Tod am Kreuz, hat Weaver eine klare Antwort: Verantwortlich sind die rebellierenden Mächte, die die Herrschaft Gottes nicht anerkennen. Und gemeinsam mit diesen sind auch wir Menschen verantwortlich: „So wie die Gesellschaft ist und aufgrund der menschlichen Teilhabe an dieser Gesellschaft, sind wir alle schuldig an der Tötung Jesu.“[39] Die Verantwortung für die Gewalt am Kreuz liegt für Weaver also ganz klar bei den Menschen, und Gott antwortet darauf mit der Einladung, Buße zu tun, unser Leben zu ändern und an seiner Herrschaft teilzuhaben.

Offene Fragen und Anfragen

Weavers Interpretation eröffnet sicherlich Möglichkeiten für eine alternative Lesart der Erzählung von Jesu Tod am Kreuz. Insbesondere ist sein Appell reizvoll, die Kreuzigung nicht isoliert zu sehen, sondern sie als Reaktion der bösen Mächte auf das Leben und die Botschaft Jesu zu betrachten und als einen Moment einer umfassenderen Erzählung, die als solche nicht unmittelbar die Erlösung thematisiert. Allerdings lässt Weaver wenig Raum für das Mysterium des Kreuzes. Wenn er versucht, die Gewalt zu erklären und aufzuzeigen, dass Gott in keiner Weise für Jesu Tod verantwortlich gemacht werden kann, ist Gott fast wie abgeschieden. Gott erweckt Jesus von den Toten, um seine Zustimmung zu Jesu Leben und Lehre zu zeigen, und das war’s. Es gibt fast oder gar keinen Raum dafür, was für Gott selbst auf dem Spiel steht. Obwohl Weaver in der Konfrontation zwischen

36 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 306.

37 Siehe die “Powers-Trilogy” von *Walter Wink:* Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament, Philadelphia, Pa 1984; Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence, Philadelphia, Pa 1986; Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination, Minneapolis, MN 1992.

38 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 315.

39 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 312.

der Herrschaft Gottes und der Herrschaft des Bösen ganz klar eine irdische und eine kosmische Dimension sieht, bekommen wir doch nicht den Eindruck, dass dies für Gott etwas Schmerzliches oder Aufwendiges bedeutet. Er schreibt zwar: „Seine Liebe zu zeigen, kostete Gott das Leben seines Sohnes“[40], aber es gibt bei Weavers Darstellung eine gewisse Tendenz zu einem „Ende gut, alles gut“.

Was es für Gott heißt, in der Konfrontation mit den Mächten des Bösen gewaltlos zu sein, ist eine der Fragen, die einer größeren Aufmerksamkeit bedürften. Entweder handelte es sich dabei nie um eine echte Konfrontation und Gottes Macht war niemals wirklich gefährdet. Dann wäre es jedoch Gott gewesen, der entschieden hat, welche Rolle die bösen Mächte spielen können und irgendwie wäre Gott ja dann wieder verantwortlich für das Böse, dem wir begegnen. Oder diese Konfrontation war eine wirkliche Konfrontation auf kosmischer Ebene, weit jenseits unserer menschlichen Vorstellungskraft. Das würde aber bedeuten, dass viel mehr auf dem Spiel stand, und es beim Versöhnungsgeschehen nicht nur um die Versöhnung von Gott und gefallener Menschheit ging, sondern darum, Gottes Schöpfung als solche zu retten oder sie endgültig zu verlieren. Ein Versuch, dieser Frage nachzugehen, würde allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes überschreiten. Wie auch immer, indem man das alte Christus Victor-Motiv aufnimmt, wie es Weaver tut, und es in einem Paradigma, das einen gewaltlosen Gott voraussetzt, anwendet, wirft man notwendigerweise sehr wichtige und aktuelle Fragen über die Macht des Bösen und die Macht der Liebe auf.

Eine weitere unbeantwortete Frage ist die nach denjenigen, die nicht umkehren. Gibt es so etwas wie universelle Sühnung? Was, wenn jemand dieses Machtgefüge nicht anerkennt, was, wenn jemand nicht die Herrschaft Christi bekennt? Das Narrativ Christus Victor, so Weaver, gibt darauf eine Antwort: „Gewalt zeugt Gewalt, in einem endlosen Kreislauf.“[41] Und dies kann, so wiederum Weaver, auch als eine Form göttlicher Bestrafung aufgefasst werden: „Teil des fortschreitenden Kreislaufes der Gewalt und der Sünde zu bleiben, und immer mehr Gewalt und Sünde zu schaffen.“[42] Allerdings würde ein liebender Gott, der diejenigen, die an seiner Herrschaft nicht teilnehmen wollen, den Folgen ihrer eigenen Wahl überlässt, damit ein sehr hartes Urteil sprechen. Und die Frage, ob dies nicht auch eine Form von Gewalt ist, würde sich hier ebenso stellen. Andererseits

40 Ebd.
41 *Weaver,* Nonviolent Atonement, 318.
42 Ebd.

wäre für die Befürworter eines Paradigmas der retributiven Gerechtigkeit eine solche Lösung wahrscheinlich ebenfalls unzulänglich, weil ihnen hier die gerechte Strafe fehlen würde.

Es ist deutlich geworden, dass es auch dann möglich ist, Jesu Tod am Kreuz als Versöhnungstat zu interpretieren, wenn man Gott nicht verantwortlich für diesen Akt der Gewalt machen will. Das Gewicht liegt dann mehr auf der menschlichen Verantwortung, sowohl im Hinblick auf die Gewalt wie auch auf die Versöhnung. Es setzt die Vorstellung eines liebenden und vergebenden Gottes voraus statt eines streng urteilenden Richters, der es als notwendig erachtet, die sündhafte Menschheit zu strafen. Die Frage bleibt aber, ob dieser Ansatz Raum lässt für das Mysterium der Versöhnung. Das Bestreben von J. Denny Weaver, die ethische Seite der Versöhnung zu betonen, mag dazu geführt haben, dass er die Tiefgründigkeit einiger theologischer Fragestellungen übersehen hat, während die traditionellen Versöhnungsmodelle die theologischen Aspekte oftmals auf Kosten der ethischen Dimension überstrapazierten. Es ist jedoch vielversprechend, diese Dimension weiter zu untersuchen. Dem narrativen Christus Victor-Ansatz sollte weiter nachgegangen werden, damit wir zu einem tieferen Verständnis dessen kommen, wie Gott alles Böse besiegt, alle Gewalt überwindet und seine ganze Schöpfung durch Liebe und Gnade versöhnt.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

“The Cross and the Lynching Tree”

Die Kreuzestheologie James H. Cones



Dominik Gautier[1]

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der politischen Kreuzestheologie James H. Cones (Jahrgang 1938). Mit seinem Werk *Black Theology and Black Power* (1969) wurde Cone zum bekanntesten Vertreter schwarzer Theologie in den USA. Er lehrt bis heute systematische Theologie in New York.[2] In *The Cross and the Lynching Tree* (2011) entwickelt er im Rückgriff auf die schwarze religiöse und literarische Tradition, in der Auseinandersetzung mit den Kreuzestheologien Reinhold Niebuhrs und Martin Luther Kings sowie im Gespräch mit den Entwürfen schwarzer Frauen seine eigene Theologie des Kreuzes. Cone versteht das Kreuz vor dem Hintergrund der historischen Lynchmorde an Schwarzen und im Hinblick auf den nicht überwundenen Rassismus in den USA als Herausforderung. Das Kreuz und die Geschichte des Lynching verweisen darauf, dass rassistische Gewalt gesehen und angegangen werden muss. Erst so kann es zur Versöhnung zwischen Schwarzen und Weißen kommen. Diese Perspektive kann dann eingenommen werden, wenn der Gekreuzigte in den gelynchten schwarzen Menschen erkannt wird.[3]

Der Beitrag wirft in einem ersten Schritt einen Blick auf die Geschichte der Lynchmorde in den USA. Im zweiten Schritt widmet er sich der Betrachtung der gegenseitigen Interpretation von Kreuz und Lynchgeschichte

1 Dominik Gautier forscht zum Christlichen Realismus Reinhold Niebuhrs und unterrichtet Systematische Theologie als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

2 Vgl. *James H. Cone:* Schwarze Theologie, in: EKL, 3. Auflage, Band IV, Göttingen 1996, 139–143.

3 In der deutschsprachigen Theologie bezieht sich insbesondere Jürgen Moltmann in der Entwicklung seines politischen Kreuzesverständnisses auf die schwarze religiöse Tradi-

bei Cone und bezieht dessen Gedanken auf die Diskussion über historische Lynchfotografien. Im dritten abschließenden Schritt sollen Cones Überlegungen mit den kreuzeskritischen Gedanken der Theologin Delores S. Williams in ein Gespräch gebracht und auf die Diskussion zum Zusammenleben mit geflüchteten Menschen in Deutschland bezogen werden.

I. Die US-amerikanische Lynchgeschichte als Ausgangspunkt der Kreuzestheologie James H. Cones

Nach dem Ende des US-amerikanischen Bürgerkrieges (1861–1865), der die institutionelle Sklaverei in den USA beendete, wurden zwischen 1882 und 1946 konservativen Schätzungen zufolge 3.425 schwarze Menschen Opfer weißer Mobgewalt.[4] Lynching war hauptsächlich ein Phänomen der Südstaaten, niemals aber nur auf diese beschränkt. Eine neue Generation von Menschen, die nicht im Stand der Sklaverei geboren wurden, sollte nach der Auffassung Weißer gemäß der rassistischen Fantasie der „Wildheit" schwarzer Menschen „zivilisiert" werden: Neben die rassistische Segregation der Gesellschaft, ein korruptes Rechtssystem und die der Sklaverei ähnliche wirtschaftliche Ausbeutung Schwarzer, trat der Terror des Lynching. Dieser Terror kann als ein „extra-legales" (zwar verbotenes, aber nicht geahndetes) Herrschaftsinstrument sowie als „Volksjustiz" angesehen werden, das die Vorherrschaft weißer Menschen absichern sollte.[5]

Der Begriff des Lynching geht wahrscheinlich auf Charles Lynch aus Virginia zurück, der während der US-amerikanischen Revolution (1763–1783) seinem Urteil über Dissidenten eine umgehende Vollstreckung folgen ließ. Diese konnte Schläge, öffentliche Reuebekundungen der Verurteilten oder Gefängnisstrafen umfassen. In den Jahren vor dem Bürgerkrieg wurden vereinzelt Gegnerinnen der Sklaverei gelyncht, wobei der Begriff des Lynching hier bereits den Tod der Gelynchten einschloss. Der Begriff wurde bald als Folter oder Hinrichtung einer Person durch einen aus drei oder mehr Personen bestehenden Mob definiert. Dieser Mob handelt ohne Legitimation des Gesetzes und verweigert dem Opfer den ihm rechtmäßig

tion und frühe Ansätze Cones. Hierzu: *Jürgen Moltmann:* Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, vor allem 50.

4 Vgl. *Manfred Berg:* Lynchjustiz in den USA, Hamburg 2014, 11. Neben den Morden an Schwarzen wurden etwa 1200 indianische, asiatische, mexikanische, italienische oder jüdische Menschen gelyncht: Vgl. *Berg,* Lynchjustiz, vor allem 160–191.

5 Vgl. *Philip Dray:* At the Hands of Persons Unknown. The Lynching of Black America, New York 2002, ix.

zustehenden Gerichtsprozess. Der Mob agiert dabei als Polizei, Kläger, Geschworener, Richter und Henker zugleich – im vorgeblichen Interesse von Demokratie, Gerechtigkeit, „Rasse“ oder Tradition. Eine Schuld des Lynchopfers musste dabei nicht ermittelt sein.[6]

Im Zeitraum zwischen 1880 und 1920 (*lynching era*) kam es zu den exzessivsten Morden in der US-amerikanischen Geschichte: Schwarze Menschen wurden mit äußerster Brutalität zumeist an Bäumen erhängt (*lynching tree*), verbrannt oder anderweitig ermordet. Als Motor der Gewalt etablierte sich die rassistische Konstruktion des „schwarzen Vergewaltigers“ als Bedrohung weißer Frauen. Ein Lynching bedeutete in vielen Fällen nicht nur mehr heimliche Hinrichtung, sondern öffentliche Folter. Weiße Menschen (Männer, Frauen, Kinder) aus allen gesellschaftlichen Schichten (*mass mobs*) nahmen als Lynchende und Zuschauende an Lynchings teil. Der rassistische Terror wurde zur ritualisierten Feier von Gewalt.[7] Diese grausamen Akte sollten gesehen und immer wieder in Erinnerung gerufen werden: Fotografien, die den weißen Mob mit den toten schwarzen Körpern zeigten, wurden als Postkarten verschickt und fanden ihren Platz in weißen Familienalben. Körperteile der Gelynchten wurden als Souvenirs verkauft.[8] Offizielle Untersuchungsbescheide über Lynchings gaben nie Auskunft über die Täterinnen und enthielten oftmals lediglich den Vermerk: “Death at the hands of persons unknown.” Dies macht deutlich, dass Lynching in der weißen Öffentlichkeit nicht als ein von einzelnen Personen verübtes Gewaltverbrechen erschien. Der Terror gehörte vielmehr als Ausdruck des weißen Gemeinwillens zur „Normalität“ rassistischer Gewalt.[9]

Der Rückgang der Lynchmorde fällt mit dem entschiedenen Vorgehen der Ordnungskräfte gegen weiße Mobs sowie der vermehrten Anwendung der Todesstrafe in den Südstaaten zusammen. Dies stellte für schwarze Menschen eine ambivalente Entwicklung dar. Wurden sie vor weißen Mobs gerettet, traf sie danach die Härte eines rassistischen Rechtssystems, deren Todesurteile einem „legalen“ Lynching gleichkamen. Heute gehören diejenigen Staaten mit der geschichtlich höchsten Zahl von Lynchings zu den Staaten, die am häufigsten die Todesstrafe anwenden. Da Schwarze

6 Vgl. *Judith Ketelsen:* Das unaussprechliche Verbrechen. Die Kriminalisierung der Opfer im Diskurs um Lynching und Vergewaltigung in den Südstaaten der USA nach dem Bürgerkrieg, Hamburg 2000, 13–14.

7 Vgl. *Dray,* Lynching of Black America, xii.

8 Vgl. *Leon F. Litwack:* Hellhounds, in: *James Allen* (Hg.): Without Sanctuary. Lynching Photography in America, Santa Fe 2000, 14.

9 Vgl. *Dray,* Lynching of Black America, ix.

auch heute überproportional in den Todestrakten der Gefängnisse vertreten sind, ist mit Blick auf den historischen Hintergrund der Verdacht begründet, dass die Installation der Todesstrafe ein Erbe des Lynching darstellt – ebenso wie die US-amerikanische Waffenkultur, die auf der Vorstellung beruht, notfalls das Gesetz gegenüber vermeintlichen Feinden in die eigene Hand nehmen zu müssen.[10]

II. Die gegenseitige Interpretation von Kreuz und Lynchgeschichte in der Theologie James H. Cones

Die Kreuzestheologie James H. Cones gründet in der traumatischen Lynchgeschichte und ihrem Erbe. Sein Ansatz zeichnet sich dadurch aus, dass er das Symbol des *lynching tree* und das Symbol des Kreuzes in ein gegenseitiges Interpretationsverhältnis bringt. Für Cone interpretiert das Kreuz den *lynching tree:* Die Geschichte des Lynching erscheint so als Geschichte der „Kreuzigung schwarzer Menschen". Der *lynching tree* interpretiert das Kreuz: Die Kreuzigung war ein Lynchmord. Das Kreuz tritt so als politisches Gewaltinstrument zu Tage, das es historisch wirklich war. So ist das zentrale Symbol des Christentums für Cone ohne das Zur-Sprache-Bringen von (rassistischer) Gewalt nicht zu denken. Mit seiner Arbeit verbindet Cone hier – wie auch schon in seinen früheren Werken – zwei Anliegen: Er zeigt einerseits, dass das Projekt schwarzer Selbstbestimmung dem Evangelium entspricht, andererseits fordert er weiße Theologie heraus, sich dem Problem ihres Rassismus zu stellen und damit erst „evangeliumsgemäße" Theologie zu werden.[11]

Gemäß seiner theologischen Methode verbindet Cone die biblische Erzählung mit schwarzer Erfahrung.[12] Der Gekreuzigte und die Gelynchten teilen die gleiche Geschichte der öffentlichen Hinrichtung. Diente die Kreuzigung historisch der Durchsetzung und Demonstration der Macht Roms, so diente die Praxis des Lynching dem Aufrechterhalten und Sichtbarmachen weißer Vorherrschaft. Die Kreuzigung stellt für Cone ein Lynching des ersten Jahrhunderts dar. Die Rufe des weißen Mob – "Lynch him!" – sowie der Schrei des Gelynchten Sam Hose 1899 in Georgia – "Oh, my God! Oh, Jesus!"– lassen sich als Echos des Rufs der Menge – „Kreuzige ihn!" (Mk 15, 13–14) – sowie des Klagerufs Jesu am Kreuz –

10 Vgl. *Berg,* Lynchjustiz, 252–255.
11 Vgl. *James H. Cone:* The Cross and the Lynching Tree, New York 2011, 161–163.
12 Vgl. *James H. Cone:* God the Oppressed, New York 1975, 15–35.

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) – verstehen.[13] So wie sich schwarze Menschen inmitten ihrer Leidens- und Widerstandsgeschichte immer wieder mit dem Gekreuzigten und seiner Geschichte identifizierten, identifiziert sich der Gekreuzigte mit den Gelynchten und ihren weiter unter Stigmatisierung leidenden Nachfahren. Nicht etwa weil sie es wollten, wohl aber durch ihre Leidensgeschichte sind schwarze Menschen deshalb Christusrepräsentationen (*Christ-figures*) und erscheinen als solche auch in schwarzen literarischen Traditionen.[14] Durch diese Identifikation mit den Gelynchten zeigt Gott in Jesus Christus Gottes Bejahung schwarzer Existenz: “[…] Jesus also could *not only* identify with hanging and burning Black bodies on the lynching tree but also redeem Black suffering and make beautiful what white supremacy made ugly.”[15] Gottes Bejahung der Schönheit schwarzer Menschlichkeit durch Jesus Christus begründet so die kulturelle, soziale und politische Selbstbestimmung Schwarzer. Wie in seinen Werken zuvor bringt dies Cone zu der christologischen Konsequenz, dass Jesus Christus schwarz ist. Wo Schwarze für ihre Würde eintreten, scheint Gottes bewirkte Versöhnung in Jesus Christus auf.[16]

Diese vom *lynching tree* her bedachte Bejahung schwarzer Menschen geht mit einer Beschämung weißer Menschen einher. Mit einer Variation des paulinischen „Wortes vom Kreuz“ (1 Kor 1, 18–31) erklärt Cone: “God has chosen what is black in America to shame the whites.”[17] Durch Gottes Parteinahme mit Schwarzen wird das Handeln weißer Menschen als Sünde enttarnt. Diese Beschämung wirkt erlösend: Weiße Menschen sehen sich am Kreuz mit der Wahrheit ihrer Gewaltgeschichte konfrontiert und werden zur Umkehr befähigt, indem sie die Würde Schwarzer tätig anerkennen – durch die Auseinandersetzung mit eigener Geschichte, Wiedergutmachungen und die Beteiligung am Projekt sozialer Gerechtigkeit für Schwarze.[18] Theologisch kann so von weißer Seite ein gewaltsensibles Umdenken in Bezug auf die Rede vom Kreuz vollzogen werden.

Nach Cone hat weiße Theologie das Kreuz zum Symbol „billiger Gnade“ werden lassen, indem sie es seines Gewaltcharakters beraubt und zur

13 Vgl. *Cone,* Lynching Tree, 161.
14 Vgl. ebd., 166.
15 *James Cone:* Strange Fruit. The Cross and the Lynching Tree, in: *Dwight N. Hopkins/ Linda E. Thomas* (eds.): Walk Together Children, Eugene 2010, 318–329, hier 327.
16 Vgl. *James H. Cone:* Black Theology and Black Power, Maryknoll, NY 1997.
17 *Cone,* God, 206.
18 Vgl. *Cone,* Strange Fruit, 319–320.

eigenen und nationalen Selbstberuhigung verwendet hat.[19] In diesem Zusammenhang setzt sich Cone mit Reinhold Niebuhr (1892–1971) auseinander, dessen Kreuzestheologie er würdigt. Niebuhr nimmt die Analyse gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse – und damit auch Rassismus – zum Ausgangspunkt theologischer Ethik. Von der Hingabe Jesu am Kreuz, die Niebuhr als unverfügbare Gegengeschichte zur Machtbehauptung der Menschen versteht, entwickelt er in seinem Werk Perspektiven, die Menschen vor dem Hintergrund des Kreuzes zur Arbeit an sozialer Gerechtigkeit befähigen sollen.[20] Cone würdigt diesen geschichtsbezogenen Ansatz Niebuhrs, stellt ihm aber die Kreuzestheologie von Martin Luther King (1929–1968) entgegen: King verbindet die Geschichte des Kreuzes mit der Geschichte Schwarzer, die im gewaltlosen Widerstand durch die Übernahme von Leiden wie Jesus Christus für Freiheit arbeiten.[21] Wird das Kreuz im Leiden und Widerstehen für eine gerechte Gesellschaft erkannt, können weiße Theologinnen heute die „teure Gnade" wahrnehmen.[22] Gott wirkt nach Cone dort versöhnend, wo – wie in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung – gemeinsam die unbequeme Aufgabe wahrgenommen wird, weiße Vorherrschaft anzugehen.[23]

Ein Blick auf Lynchfotografien macht Cones theologische Überlegungen auch visuell nachvollziehbar, da diese an christliche Darstellungen des Gekreuzigten erinnern. Mit seinem Ansatz können diese Fotos, welche die Überlegenheit Weißer durch die äußerste Beschämung Schwarzer bekräftigen sollten, anders betrachtet werden: Die Darstellungen der Beschämung können zur Zurückweisung der Erniedrigung dienen. Das Zeigen der Lynchfotografien kann Protestcharakter haben, indem Schwarze die kontinuierliche Verletzung ihrer Würde, für welche die gelynchte Person symbolisch einsteht, sichtbar machen. Dies kann herangezogen werden, um Strukturen rassistischer Beschämung offenzulegen Mit Susan Sontag kön-

19 Zum Begriff der „teuren und billigen Gnade": *Dietrich Bonhoeffer:* Nachfolge, DBW 4, München 1989, 29–43.

20 Vgl. *Cone,* Lynching Tree, 34.

21 Vgl. ebd., 71.

22 *Cone* erwähnt in diesem Zusammenhang Dietrich Bonhoeffers „offene Augen" für das Problem des Rassismus in den USA und Bonhoeffers Entsetzen über die Lynchmorde: Vgl. ebd., 41–42. Während seines Studienjahres in New York (1930/1931) knüpfte Bonhoeffer durch seinen Freund Franklin Fisher Kontakte zur *Abyssinian Baptist Church* in Harlem und stellte unter anderem theologisch-ethische Überlegungen zum „schwarzen und weißen Christus" an: Vgl. *Dietrich Bonhoeffer:* Studienbericht für das Kirchenbundesamt (1931), DBW 10, München 1991, vor allem 274–275. Hierzu insgesamt: *Reggie L. Williams:* Bonhoeffer's Black Jesus. Harlem Renaissance Theology and an Ethic of
Resistance, Waco 2014.

nen sie als „[…] Objekte der Kontemplation [dienen], die uns helfen, unseren Wirklichkeitssinn zu vertiefen, als weltliche Ikonen“[24]. Als solche offenbaren sie auch weiße Gewalt und weißes Zuschauen und unterbrechen die Schweigespirale, die Rassismus stützt.

Die *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) veröffentlichte in diesem Interesse ein Foto von Rubin Stacy, der am 19. Juli 1935 in Fort Lauderdale (Florida) ermordet wurde (Abbildung 1). Eine weiße Frau beschuldigte Stacy eines Übergriffs, woraufhin dieser von etwa einhundert weißen Männern gelyncht wurde. Ermittlungen ergaben dagegen, dass der wohnungslose Stacy die Frau um Essen gebeten hatte. Das Foto zeigt den gehängten, zerschossenen Körper Stacys sowie die zuschauenden Männer, Frauen und Mädchen.[25] Die NAACP wollte so auch Weiße wachrütteln und diejenigen Praktiken der weißen „Entschämung“ unterbrechen, die darauf zielten, Weiße (vor allem Kinder) an rassistische Gewalt zu gewöhnen. Der damalige Vorsitzende der NAACP James Weldon Johnson erklärte im Hinblick auf dieses Foto, dass es sich bei den Lynchmorden um ein “problem of saving black America’s body and white America’s soul”[26] handelt. Cone will diese Aussage in ihrer Aktuali-



Abbildung 1: “The Lynching of Rubin Stacy” (1935), in: Allen, Lynching Photography, 185.

23 Vgl. *Cone,* Black Power, 150–152.
24 *Susan Sontag:* Das Leiden Anderer betrachten, München/Wien 2003, 139.
25 Vgl. *Allen,* Lynching Photography, 185.

tät weiterdenken – mit Blick auf die Felder, wo die „Kreuzigung schwarzer Menschen" weitergeht: zum Beispiel im US-amerikanischen Gefängnissystem oder angesichts von weißer Polizeigewalt.[27]

III. Abschließende Überlegungen zu einer theologischen Ethik des Kreuzes im deutschen Kontext

Mit seiner theologischen Verbindung von Kreuz und *lynching tree* hat James H. Cone einen Ansatz geschaffen, der die politische Bedeutung von Kreuzestheologie in Bezug auf (rassistische) Gewalt gestern und heute herausarbeitet: Theologische Ethik kann nicht betrieben werden, ohne die Realitäten (rassistischer) Gewalt kritisch zu behandeln. Cone gibt der Auseinandersetzung mit Rassismus in Kirche und Gesellschaft ein kreuzestheologisches Fundament. Dies ist auch für den Umgang mit Geschichte und Gegenwart von Rassismus in Deutschland bedeutsam. Die Geschichte des Kolonialismus und die Gewalt gegen schwarze Menschen im Nationalsozialismus müssen einen Platz im sozialen Gedächtnis gewinnen. Diese Erinnerung kann helfen, das Erbe dieser Geschichten wahrzunehmen und ein Stück Sprachlosigkeit gegenüber Rassismus zu überwinden. Mit seinem politischen Versöhnungsverständnis, das einerseits die Aufrichtung der Würde Schwarzer umfasst und andererseits die versöhnende Veränderung Weißer bedenkt, kann Cone theologischer Ethik in Deutschland eine Orientierung bieten: Etwa in Bezug auf den Diskurs über eine humane Asylpolitik. Die politische Stimme von geflüchteten Menschen, die Auseinandersetzung mit Gewalt gegen Flüchtlinge und die Auseinandersetzung mit menschenfeindlichen Haltungen Deutscher im Interesse von Versöhnung können mit Cone als zentrale theologisch-ethische Anliegen betrachtet werden.

Kritisch sollte jedoch bedacht werden, dass Cone seine Theologie aus Leidens- und Widerstandsgeschichte gewinnt und damit stets Gefahr läuft, Versöhnung nur von der Gewalt her denken zu können. Cone erwähnt zwar diejenigen Stimmen, die sich kritisch mit der Zentralität des Kreuzes in der Theologie auseinandersetzen, integriert diese aber nicht im Interesse einer Erweiterung seines Ansatzes, sondern bezieht sich auf die wo-

26 *James Weldon Johnson,* zitiert in: *Allen,* Lynching Photography, 185.

manistischen Stimmen, die sich für die Zentralität des Kreuzes in der Theologie aussprechen.[28] Die womanistische Theologin Delores S. Williams gewinnt dagegen ihre Perspektive der Versöhnung nicht aus dem Kreuz Jesu und den Leidensgeschichten Schwarzer im Ringen um Gerechtigkeit, sondern aus der Lebenspraxis Jesu und den Überlebensgeschichten schwarzer Frauen. Williams sieht in Jesu Eintreten für geheilte Beziehungen zwischen den Menschen den entscheidenden Charakter seines Versöhnungsdienstes. Das Kreuz stellt für sie die entscheidende Erinnerung an zerstörte Beziehung dar, keineswegs aber den Ort, an dem Menschen für die Arbeit an mehr Lebensqualität befähigt werden. Zu sehr hat die Rede vom Kreuz zur Rechtfertigung der Stigmatisierung schwarzer Frauen beigetragen. Diese Inspiration zur Lebensgestaltung geht aus Williams Sicht vom Wirken des Heiligen Geistes in der Überlebensgeschichte schwarzer Frauen aus. Dieser Geist motiviert zum lebensförderlichen Handeln, das als Teilhabe an der Präsenz Jesu unter den Menschen verstanden werden kann.[29] Für die theologische Ethik stellt dieser pneumatologische Entwurf eine wichtige Ergänzung zum kreuzestheologisch fokussierten Ansatz Cones dar. Williams Überlegungen können zum Beispiel helfen, die Überlebensgeschichten von Flüchtlingen in Deutschland in den Blick zu bekommen. Darüber hinaus kann den Überlebenspraktiken, die von Flüchtlingen und Engagierten zum Beispiel in der Praxis des Kirchenasyls verwirklicht werden, ein theologisch-ethisches Fundament verliehen werden: Es kann als Teilhabe am heilenden Wirken Jesu unter den Menschen verstanden werden. Beide Ansätze – die leidens- und widerstandsbezogenen Überlegungen von Cone sowie der überlebensorientierte Ansatz von Williams – warten auf eine weitergehende Rezeption in der deutschsprachigen Debatte über die theologisch-ethische Bedeutung des Kreuzes.

27 Vgl. *Cone,* Lynching Tree, 163.

28 Vgl. *Cone,* Lynching Tree, 150. Zum Begriff des Womanismus als Erfahrungsbegriff schwarzer Frauen: *Delores S. Williams:* Womanist, in: *Elisabeth Gössmann* u. a. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 577–578.

29 Vgl. *Delores S. Williams:* Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk, New York 2013 (1993), vor allem 143–148. Hierzu auch: *Eske Wollrad:* Wildniserfahrung. Womanistische Heraus-forderung und eine Antwort aus Weißer feministi-

Kreuzestheologie interkulturell

Der gekreuzigte Gottessohn in der christlichen Kunst Indonesiens[1]



Volker Küster[2]

Indonesien ist heute das größte muslimische Land der Erde. Zugleich ist das Inselreich eine multi-ethnische, multi-linguale und multi-kulturell-religiöse Gesellschaft, deren demokratische Pankasila-Verfassung den Glauben an *einen* Gott zu einem ihrer fünf Pfeiler erklärt hat. Die eindrucksvollen Tempelruinen von Borobudur und Prambanan auf Java zeugen noch vom hindu-buddhistischen Erbe, das eine bleibende Zuflucht auf Bali gefunden hat. Über 95 Prozent der Inselbevölkerung gehören einer Spielart des Hinduismus an, der auf seinem Rückzugsweg ins letzte Exil nicht nur buddhistische und javanische Traditionen absorbiert hat, sondern auch eine enge Verbindung mit der ursprünglichen balinesischen Stammesreligion eingegangen ist (*Agama Hindu Bali*). Der Islam ist ähnlich wie vor ihm schon Hinduismus und Buddhismus (ca. seit dem 5. Jh.) über die antiken Handelsrouten in den indonesischen Archipel eingesickert (ca. seit dem 7. Jh.). Lokale Fürsten versprachen sich durch Allianzen mit den fremden Mächten und ihrer jeweiligen Religion Vorteile nicht nur ökonomischer sondern auch militärischer Art in lokalen Konflikten.

Seit Mitte des 16. Jahrhunderts versuchten auch die westlichen Kolonialmächte ihren Teil von den Reichtümern des Inselreiches abzuschöpfen. In ihrem Gefolge drang das Christentum im Osten Indonesiens vor, auf den Molukken, Flores und Timor. Was die christliche Kunst anbelangt, scheint

[1] Dieser Beitrag gehört zu einer Serie von Vorstudien zu einer Monographie über *Christliche Kunst in Indonesien*, die bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erscheinen wird. Abdruck der Bilder mit freundlicher Genehmigung der Künstler und/oder der Eigentümer der Originale; Fotos: Volker Küster.

[2] Volker Küster ist Professor für Religions- und Missionswissenschaft an der Johannes Gutenberg Universität Mainz.

ÖR 64 (2/2015), S. 207–226

sich jedoch nur eine kleine Kapelle mit einer Marienstatue in portugiesischem Stil auf Flores erhalten zu haben. Auch der immer wieder vermutete erste Kontakt mit dem Christentum in seiner nestorianischen Gestalt im 8. Jahrhundert hat keinerlei künstlerische Spuren hinterlassen. In den letzten 200 Jahren hat das Christentum dann langsam in verschiedenen Regionen Indonesiens Fuß fassen können. Christliches Kunstschaffen lässt sich z. Zt. lediglich seit dieser dritten Phase der missionarischen Ausbreitung des Christentums, dem missionarischen Neuaufbruch im 19. Jahrhundert, und auch erst seit den 1930er Jahren auf Java und Bali nachweisen. Wirklich zur Blüte gekommen ist die christliche Kunst dann im Zuge der „Kontextuellen Wende" nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Dekolonisierung Asiens und Afrikas.[3]

Anton Wessels hat im Hinblick auf das Christusbild in unterschiedlichen Kulturen im Englischen das raffinierte, nicht übersetzbare Wortspiel "portrayal or betrayal" (Portrait oder Verrat) geprägt.[4] Jeder Versuch, den christlichen Glauben zu übersetzen bzw. zu kontextualisieren, ist als individueller Akt zu betrachten und muss mit dem terminologischen und theoretischen Instrumentarium interkultureller Theologie analysiert werden. Die Kreuzestheologie kann dabei geradezu als Testfall gelten, ob es gelingt den christlichen Glauben zu kontextualisieren oder nicht. Im Kontext der Religionen indischen Ursprungs Hinduismus und Buddhismus, aber auch der primalen Religionen Indonesiens bleibt die Vorstellung von einem leidenden Gottessohn, der durch seinen Vater am Kreuz geopfert wird, fremd. Der Islam erkennt Jesus zwar als Propheten an, verneint aber Auferstehung und Kreuzestod und spricht ihm auch die Gottessohnschaft ab. So sind Kreuzesdarstellungen in Asien eine Seltenheit und wo sie überhaupt vorkommen, oft lediglich Reproduktionen westlicher Vorbilder. Am Beispiel einiger Kreuzes- und Passionsdarstellungen von indonesischen christlichen Künstlern gehe ich im Folgenden der Frage nach, ob und wie es möglich ist, die Kreuzestheologie in diesen Kontext zu übersetzen und relevant werden zu lassen. Ich habe mein Material nach historischen und regionalen Gesichtspunkten geordnet. Einem kurzen Portrait des jeweiligen Künstlers folgt eine Interpretation eines oder mehrerer seiner für unser Thema relevanten Werke.

3 Vgl. *Volker Küster:* Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.

4 Vgl. *Anton Wessels:* Images of Jesus. How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures, London1990.

1. Die Renaissance der katholischen Missionskunst (Neo-Akkommodation) in Java und Papua sowie die protestantischen Anfänge auf Bali

Durch das päpstliche Sendschreiben Maximum illud (1919) und vor allem die Arbeit des apostolischen Gesandten in China und späterem Vorsitzenden der Kongregation für die Evangelisierung der Völker Celso Costantini (1876?1958) hatte sich in der Missionsstrategie der katholischen Kirche im Blick auf die Akkommodation des christlichen Glaubens eine Kehrtwende vollzogen. Nach den bleiernen Jahren, die dem auf dem asiatischen Missionsfeld ausgetragenen Riten- bzw. genauer Akkommodationsstreit (ca. 1610?1744) und die daraus resultierende Aufhebung des Jesuitenordens (1773) folgten und die von einem nahezu unerträglichen Eurozentrismus beherrscht worden waren, wurde nun päpstlicherseits nicht nur ein einheimischer Klerus, sondern auch die Wertschätzung der lokalen Kulturen eingefordert.

(1) Katholische Wallfahrtsheiligtümer auf Java

Am Anfang von Ganjuran, einem katholischen Herz-Jesu-Wallfahrtsort nur wenige Kilometer vor den Toren von Yogyakarta gelegen, stand ein Familienschrein auf der Plantage des Niederländers Prof. Dr. Joseph Ignaz Schmutzer (1882?1946). Dieser Ingenieur und katholische Laientheologe war früh zu der Überzeugung gekommen, dass der christliche Glaube eine javanische Form annehmen müsse, wenn er auf Java heimisch werden wolle. Schmutzer hielt dabei den Hinduismus (und Buddhismus) vergangener Jahrhunderte für geeigneter für die Akkommodation des christlichen Glaubens in Java als den ihm verwandten Islam.

1927 begann Schmutzer aus Dankbarkeit, dass seine Plantage die Weltwirtschaftskrise überstanden hatte, mit dem Bau eines Herz-Jesu Schreins, der 1930 feierlich eingeweiht wurde. Als Vorbild diente ihm für seinen Entwurf der kleine rechte Seitentempel (*Tjandi*) auf der Plattform des Prambanantempels.[5] Über eine Treppe erreicht der Pilger einen engen Gebetsraum in dem spitz nach oben zulaufenden Steingebäude (Abb. 1). Statt einer Hindugottheit trifft er hier eine Herz-Jesu-Statue im Stil eben dieser Götterbilder an. Jesus Christus sitzt auf einem Thron, der von einer Flammenaureole umkränzt wird. Mit beiden Händen scheint er seine Brust zu öffnen. Der Zeigefinger der rechten Hand weist auf sein Herz. Jesu Haupt ist bekrönt. Er trägt javanische Königstracht und Geschmeide. Seine Füße ruhen auf einem Schemel in Form einer Lotusblüte. Diese Blume dient im

5 Vgl. *Joseph Schmutzer* u. a.: Europeanisme of Katholicisme, Utrecht o. J.



Abb. 1: Herz-Jesu-Schrein auf Java

Hinduismus und Buddhismus gleichermaßen als Sitzkissen oder Sockel der Heiligen und Götterbilder. In javanischer Schrift hat Schmutzer auf die Rückwand als Motto schreiben lassen: „Du bist Jesus Christus, König der Welt." Die Passion wird hier über die im westlichen Volkskatholizismus der Zeit populäre Herz-Jesu Frömmigkeit rezipiert (Joh 19,34 und 7,37 f). Das „vor Liebe glühende Herz" Jesu Christi gilt zugleich als Quelle der Sakramente der Kirche. Gelegentlich wird auch vom „durchbohrten Herzen des Gekreuzigten" gesprochen. Eine Statue des Gekreuzigten sucht der Besucher demgegenüber vergeblich unter Schmutzers Entwürfen. Allerdings gibt es einen künstlerisch minderwertigen Kreuzweg in Steinrelief entlang der Umgrenzungsmauer.

Ein weiteres bedeutendes Wallfahrtszentrum aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist Pohsarang in Ostjava. Henri Maclain Pont (1884? 1971), der als Architekt an den Ausgrabungen der Palastanlage des hindu-buddhistischen Majapahit Königreiches in Trowulan teilgenommen und

das erste Museumsgebäude entworfen hat, das den Stil des nur in seinen Grundfesten erhaltenen Palastes imaginierte, übertrug diesen später auf den Bau einer Kirche in Pohsarang (1936/37), ebenfalls auf einer Plantage gelegen. Das Herzstück des zur Rückseite hin offenen Kirchengebäudes ist eine Backsteinwand im Altarraum, die entfernt an antike Theaterkulissen erinnert. In der Mitte steht der Altar mit einem Backsteinretabel, das das Tabernakel birgt. Gewissermaßen als Wächterfiguren wird es von zwei Evangelisten-Symbolen, Löwe und Ochse, flankiert. Darüber hängt wie ein Baldachin das Tuch der Veronika mit dem Abbild des Angesichts Christi. Auch Assoziationen mit dem Turiner Grabtuch werden wach. Ähnlich wie in Ganjuran ist der Kreuzestod Jesu hier in Form der westlichen katholischen Volksfrömmigkeit, diesmal dem Kult um das Schweißtuch der Veronika bzw. das Turiner Grabtuch repräsentiert. Der Gekreuzigte Christus fehlt im Bildprogramm.

(2) Ein balinesisches Kruzifix

Während eines Besuches im Haus von Gde Sukana Kariana, einem der jungen christlichen Künstler von Bali, entdeckte ich ein Holzkreuz, das sein Großvater I Ketut Gejer geschnitzt hat. Dieser war einer der ersten protestantischen Christen Balis. Das schlichte, mit Blumen- und Rebenornamenten verzierte Kreuz könnte somit das erste Zeugnis christlichen Kunstschaffens auf Bali sein. In der Schnitzarbeit stehen westliche Weinranken und östliche Blüten noch unvermittelt nebeneinander, und doch wird dahinter das Streben erkennbar, sich das christliche Kreuzessymbol anzueignen.

(3) Christus Victor auf Papua

Wer die Langhauskirche von Sawa Erwa, auf dem Territorium der Asmat gelegen, die für ihre Schnitzarbeiten weltberühmt sind, betritt und mit europäischer Kunstgeschichte vertraut ist, fühlt sich unmittelbar an die Bildprogramme romanischer Kirchen erinnert. Auf den tragenden Balken der Dachkonstruktion findet sich reiches Schnitzwerk, das die biblische Schöpfungsgeschichte mit den Schöpfungsmythen der Papua verknüpft. An der Stirnseite hängt mittig ein übermannsgroßes Kreuz mit dem toten Christus. Der Corpus ist nackt, mit deutlich sichtbarem Geschlechtsorgan dargestellt (Abb. 2). Ein Bild des Gekreuzigten aus der vorhergehenden Kirche zeigt ihn selbst mit erigiertem Glied als Zeichen der Fruchtbarkeit und Virilität.

Die vorwiegend aus dem katholischen Bereich stammenden Beispiele dieser Phase thematisieren zwar die Passion Jesu Christi, visualisieren aber keine Kreuzestheologie im klassischen Sinne. Eine *theologia gloriae*, die

Abb. 1:

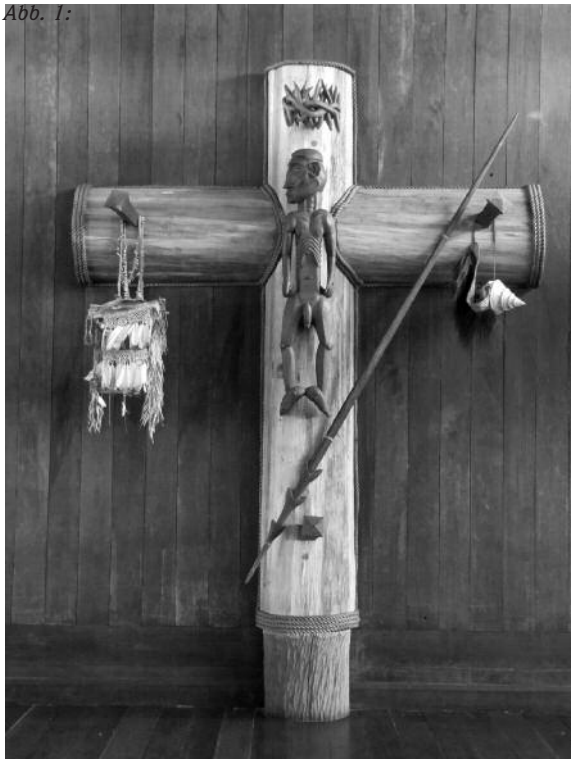


Abb. 2: Christus Victor auf Papua

den *Christus Victor* ins Zentrum rückt, herrscht vor. Jesus Christus hat bereits im Kreuzesgeschehen selbst Leiden und Tod überwunden. Einziges künstlerisches Relikt der protestantischen Anfänge dieser Jahre ist ein schlichtes Kruzifix ohne corpus Christi.

2. Zwischen Akkommodation und Kontextualisierung: Die christlichen Kunstszenen in Bali und Java

Die drei Zentren moderner christlicher Kunstproduktion in Indonesien sind Bali, Java, insbesondere Yogyakarta, und Papua. Vereinzelte Vertreter christlicher Kunst gibt es auch auf anderen Inseln. Während die christlichen Künstler auf Bali und Java oft eine akademische Ausbildung an den Kunsthochschulen des Landes durchlaufen haben und hauptberuflich tätig sind, wird die christliche Kunst auf Papua von Gelegenheitskünstlern getra-

gen, die oft in Gemeinschaft arbeiten. Da ihre Christusdarstellungen, wo es sie überhaupt gibt, ebenfalls eher der *theologia gloriae* zuzurechnen sind, habe ich sie in den folgenden Betrachtungen außen vorgelassen.

(1) Die christliche Kunstszene auf Bali

Prominenz erlangte die balinesische christliche Kunst mit den gebürtigen Hindus Nyoman Darsane und Ketut Lasia.[6] Gemeinsam ist ihnen nicht nur der religiöse Hintergrund, sondern auch die Herkunft aus balinesischen Bauernfamilien. Beide fanden schon in jungen Jahren zur Kunst. Die Konversion zum Christentum hatte für sie den Ausschluss aus ihren Familien und die Ächtung durch ihre Dorfgemeinschaft zur Folge. Die aus der Begegnung mit der traditionellen Stammesreligion entstandene Hindu-balinesische Religion (Agama Hindu Bali) trägt noch heute starke Züge der primären Religion. Religion und Gemeinschaft sind aufs engste verflochten, wer sich von der Religion abwendet, kündigt damit auch die Solidarität der Gemeinschaft auf.[7] Wenn Lasia und Darsane heute wieder geachtet werden, verdankt sich das wohl wesentlich der Tatsache, dass sie dem Christentum eine balinesische Gestalt gegeben haben und ihre künstlerische Arbeit zugleich Ausdruck ihrer Wertschätzung der balinesischen Kultur ist. Die Wege, die sie dabei beschreiten, verlaufen durchaus unterschiedlich. Dies wird im Folgenden anhand ausgewählter Bildbeispiele nachgezeichnet werden.

Ketut Lasia kam 1945 in Ubud, einem Dorf, das als Künstlerkolonie eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte, als jüngster Sohn einer Hindufamilie zur Welt. Bereits der Knabe war von dem künstlerischen Schaffen seiner Umgebung fasziniert. Im Alter von zwölf Jahren, nach sechsjähriger Schulzeit, zog er in das Haus des Malers Wayan Turun (1935?1986) und wurde sein Schüler.[8] Turun war ein Vertreter des Ubudstils.[9] Neben seinen balinesischen Genrebildern produzierte dieser schon einige christliche Mo-

6 Vgl. *Theo Sundermeier/Volker Küster* (Hg.): Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext, Nettetal 1991; *Volker Küster:* Accommodation or Contextualisation? Ketut Lasia and Nyoman Darsane ? Two Balinese Christian Artists, in: Mission Studies 16 (1999), 157?172; *Karl-Christoph Epting* (Hg.): Christus auf Bali. Die Kunst des balinesischen Malers Ketut Lasia, Karlsruhe 1994; *ders.* (Hg.): Bali ist mein Leib. Christus ist mein Leben. Der Künstler I Nyoman Darsane, Karlsruhe 1999.

7 Vgl. *Ketut Waspada:* Harmonie als Problem des Dialogs. Zur Bedeutung einer zentralen religiösen Kategorie in der Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus auf Bali, Frankfurt a. M. 1988.

8 *Ketut Lasia:* In der Nachfolge Jesu, in: *Epting* (Hg.), Christus auf Bali, 38–42, 38.

9 Zu kunstgeschichtlichen und stilistischen Fragen vgl. *A. A. M. Djekantik:* Balinese Paintings (Images of Asia), Singapur ^{2}1990; *Günther Spitzing:* Bali. Tempel, Mythen und Volkskunst auf der tropischen Insel zwischen Indischem und Pazifischem Ozean, Köln ^{2}1987.

tive als Auftragsarbeiten für niederländische Missionare. Durch die zunehmende Ablehnung, auf die er damit in seiner Umgebung stieß, und die Missionierungsversuche seiner christlichen Gesprächspartner verunsichert, brach er diesen Versuch jedoch ab. Den jungen Lasia hingegen, der ihm dabei assistiert hatte, ließen die Geschichten nicht mehr los. Er malte weiter biblische Themen und trat schließlich zum christlichen Glauben über. Mit seinen Bildern will er die gute Nachricht weitererzählen. Anders als sein Lehrer, der Zeit seines Lebens ein Hindu blieb, konvertierte Lasia motiviert durch seine künstlerische Auseinandersetzung mit den biblischen Themen nach langem Ringen zum Christentum (1967/68).

Lasia pflegt die traditionelle Malweise. Er zeichnet seine Motive mit Bleistift vor, zieht die Linien mit Chinatinte nach, koloriert die so entstandene Vorlage und arbeitet schließlich die Details aus. Seine Farben rührt er selbst an. Als Malgrund benutzt er Leinwand auf Keilrahmen gespannt. Er variiert sein christliches Themenrepertoire kompositorisch. Unter seinen Werken finden sich kaum nicht-christliche Motive.

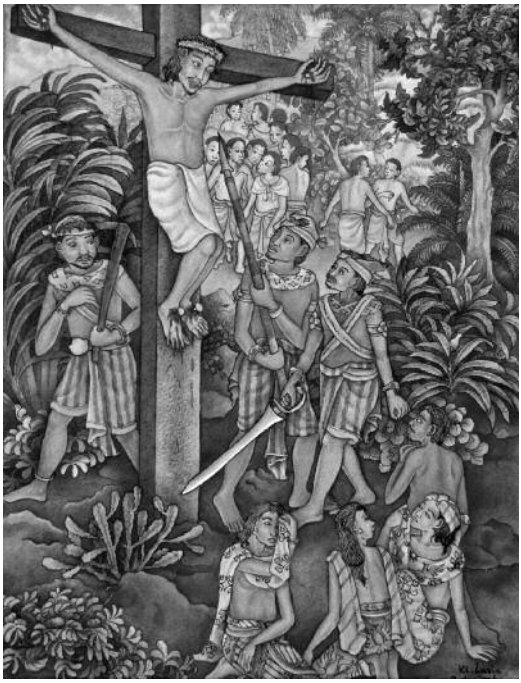


Abb. 3: Ketut Lasia: Kreuzigung

Kreuzigung

Auch wenn das Blut aus den Nagelwunden quillt und herunter tropft wie auf frühmittelalterlichen Kreuzesdarstellungen – das Leiden Christi ist hier ebenso wenig überzeugend dargestellt (Abb. 3). Einer der zwei Bewaffneten unter dem Kreuz hat seine Lanze schon erhoben, um sie in Jesu Seite zu bohren. Die Stimmung ist jedoch wenig aggressiv, eher abwartend verhalten. Selbst bei den drei am unteren Bildrand kauernden Frauen.

Nyoman Darsane wurde 1939 in Payangan, Gianyar auf Bali geboren. Wie viele balinesische Reisbauern, war sein Vater zugleich ein Musiker, der im Orchester des lokalen Fürsten spielte. Nyoman wurde gemeinsam mit dessen Sohn, einem der letzten Prinzen Balis, im Palast erzogen. Dadurch hat er eine tiefe Kenntnis der Hindu-Balinesischen Religion und Kultur, die ihm bei seiner Künstlerlaufbahn zugutegekommen ist. Darsane malt nicht nur Ölbilder und fertigt Batiken, er ist auch Musiker, Tänzer, Schattenpuppenspieler (*dalang*) und Geschichtenerzähler. Im Alter von 17 Jahren trat er aus eigenem Antrieb zum Christentum über. Darsane gehört zu der heterogenen Gruppe der sogenannten *Akademiker*, jenen Künstlern, die an einer der Kunsthochschulen des Landes studiert haben. Obwohl sie mit westlichen Stilelementen experimentieren, suchen sie kontinuierlich nach ihrer eigenen balinesischen Identität. In Darsanes Fall kommt hinzu, dass er seit seiner Konversion zum Christentum probiert, dieser Religion eine balinesische Gestalt zu geben.

Vieles entsteht bei Darsane spontan auf der Leinwand, manches allerdings auch erst nach mehrmaligem Übermalen. Entsprechend verwendet er bevorzugt Acrylfarben, die aufgrund ihrer Beschaffenheit für diese Malweise besonders geeignet sind. Der Künstler ringt mit einem Repertoire an Themen, die er stets aufs Neue ins Bild setzt. Darsane feiert die Schönheit der balinesischen Frauen in der Gestalt von Maria, Maria und Martha und den zehn Jungfrauen. Der Glauben und die Tugend Marias und der fünf klugen Jungfrauen faszinieren ihn dabei ebenso wie das Gleichgewicht der Gegensätze zwischen Maria und Martha und den fünf klugen und törichten Jungfrauen. Aber auch die Frage, wer Jesus Christus für die Balier ist, beschäftigt ihn. Die Kreuzestheologie scheint in seinem schönen Evangelium zunächst allerdings keinen Platz zu haben.

Balinesische Passion

Darsane sucht den Anknüpfungspunkt für eine seiner seltenen Kreuzesdarstellungen im traditionellen Kriegstanz *Baris*, der in verschiedenen Varianten aufgeführt und nach der jeweils verwendeten Waffengattung benannt wird. Er wählt den Baris Tumback, den Speertanz. Charakteristisch für den Baris ist der spitz zulaufende Kopfschmuck der Tänzer. Im Gethse-

manebild tanzen sie am oberen Rand in zwei Viergruppen aufeinander zu (Abb. 4). Einer weist den Weg in den Vordergrund, wo der Solotänzer agiert, von den anderen deutlich unterschieden durch sein enganliegendes schwarzes Untergewand. Für Darsane symbolisiert es das Geheimnis, das sich um diese Person rankt. Die Tänzer im Hintergrund und ihr Frontmann bilden ein gleichschenkliges Dreieck. Die acht aufgeregt aufeinander einredenden Knechte der Hohepriester stehen im Kontrast zu der fast meditativen Pose Jesu.



Abb. 4: Nyoman Darsane: Balinesische Passion im Stil eines Kriegstanzes

In einem anderen, hier nicht abgebildeten Bild haben die acht einen Kreis um Jesus gebildet. Ihre Speere auf ihn gerichtet, tanzen sie in wildem Reigen um ihn herum. Darsane sucht hinter dieser choreographischen Figur eine religiöse Bedeutung, wenn er in ihr das Weltsymbol der achtblättrigen Lotusblume (*Padma*) vergegenwärtigt. Sechs der speerbewehrten Tänzer tragen die den Wächtern der acht Richtungen zugeordneten Farben (Rot, Rosa, Weiß, Blau, Gelb und Orange), lediglich zwei im Hintergrund durchbrechen dieses Schema (Rot und Blau, statt Grün und Schwarz). Im Zentrum, das traditionell von Gott Shiva besetzt ist, tanzt hier Christus. Links und rechts der Schultern und zwischen den gespreizten Beinen des

roten Tänzers im Vordergrund werden schemenhaft die Kreuzesbalken sichtbar. Die Querachse wird noch betont durch die beiden Speere des gelben und weißen Tänzers, deren Spitzen Jesus Christus mit den Händen zu umfassen und auf seine Brust zu ziehen scheint. Soll der Solotänzer im Baris die Aggression der Krieger anheizen und sie gegen den Feind richten, konzentriert Jesus Christus sie hier auf sich.

Über der ganzen Szene erscheint die furchterregende Fratze Rangdas, Personifizierung des Bösen schlechthin auf Bali, mit weitaufgerissenen Augen, das Raubtiergebiss gefletscht. Die dichte verfilzte Haarpracht umwölkt ihr Haupt und verliert sich als Schweif in der linken oberen Ecke des Bildes. Ihr weit ausgestreckter linker Arm, die Hand mit den überlangen Fingernägeln nach unten gekehrt, ragt über die Tänzer. Sie schürt den Unfrieden unter den Richtungen. Zu ihrer Rechten, wie in ihrem Arm, eine anmutige androgyne Gestalt, in tänzerischer Pose. Symbol der Schönheit des Lebens, die Darsane in der Darstellung von Maria, Maria und Martha, aber auch den zehn Jungfrauen immer wieder ins Bild setzt. Aber erscheint nicht auch Rarung, Rangdas Dienerin und Schülerin in schwarzer Magie zu Beginn des Carlorang-Dramas als schöne Frau und verwandelt ihr Aussehen erst im Verlauf der Handlung?[10] Schönheit und Schrecken, Gut und Böse, Rettung und Verderbnis liegen eng beieinander, sind komplementär in der balinesischen Vorstellungswelt.

Fragender Blick

Mit dem Tsunami des Jahres 2004 und den Bombenanschlägen auf Bali (2002 und 2004) sind Elend und Gewalt in Darsanes Welt eingebrochen. Das Gleichgewicht zwischen Gut und Böse, das für die balinesische Weltanschauung zentral steht, ist nachhaltig gestört.

Jesus scheint verzweifelt (Abb. 5). Zweifelt. Gethsemane. Sein Haupt ruht in der rechten Hand. Der Ellenbogen lastet schwer auf dem rechten angewinkelten Knie. Mit der linken Hand stützt er sich schräg nach hinten ab. Die Augen sind geschlossen. Ein um die Hüften geschlungener Sarong ist sein einziges Kleidungsstück.

Im Vordergrund mit dem Rücken zu Jesus, der im Profil abgebildet ist, kauern die Verursacher seines Mitleidens. Ein kleiner Junge mit großen fragenden Augen und schräg hinter ihm ein Mädchen mit niedergeschlagenem Blick. Die Hände des Knaben formen Tanzgesten (*mudras*). Sein linkes Knie ist bereits vor dem Leib angewinkelt, als wolle er ihrem Leiden

[10] Vgl. *Judy Slattum:* Masks of Bali. Spirits of an Ancient Drama, San Francisco 1992, 80?83.

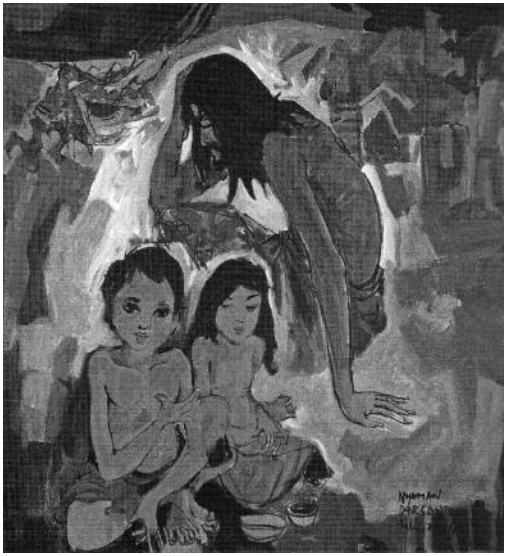


Abb. 5: Nyoman Darsane: Gethsemane – Fragender Blick (2004)

im nächsten Moment tanzend Ausdruck verleihen. Vor den Kindern stehen zwei leere Reisschälchen.

Der Fischer, der links oben bei den traditionellen Fischerboten am Strand kniet, erinnert noch an das von dem Künstler in seinen Bildern so oft beschworene schöne Evangelium.[11] Ebenso wie die schon fast völlig ins Abstrakte übergegangenen Architekturfragmente in der rechten oberen Bildecke. Jesus Christus leidet mit Gottes bedrohter Schöpfung, aber zugleich leidet er auch an Gott. Das ist das tiefste Geheimnis von Gethsemane.

Blutregen

Die Bildfläche wird von der Präsenz des Gekreuzigten dominiert (Abb. 6). Das Kreuz sieht nicht wie ein hölzernes Folterinstrument aus, sondern bleibt eine vage Silhouette im Hintergrund. Von diesen angedeuteten Kreuzesbalken rinnt in schmalen Strömen Blut herab, das mit roten Farbtönen in unterschiedlicher Intensität unterlegt ist. Die Hintergrundfarben variieren von Dunkelblau am oberen Bildrand und den unteren Bildecken zu Hellrosa im unteren Teil des Bildes. Jesus hängt weniger am Kreuz als dass er es tanzt. Seine Beine sind disproportional lang. Die Füße sind überkreuzt, den einen vor den anderen gestellt. Sein Gesicht drückt Mitleid mit dem Leiden der Welt aus. Zu seiner Linken sind die Konturen zweier *wayang* Figuren, traditionelle Schattenpuppen sichtbar.

[11] Siehe oben, Anm. 10.

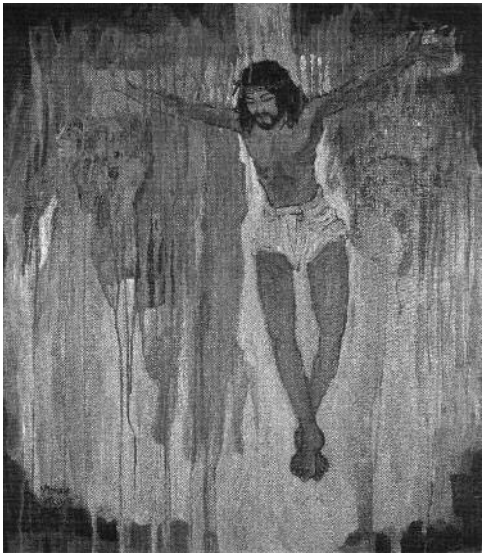


Abb. 6: Nyoman Darsane: Blutregen

Den naiven, oft auch phantastischen Realismus der frühen Jahre hat *Darsane* weiterentwickelt zu einem balinesischen Expressionismus, der die naiv-realistischen Figuren vor abstrakte farbensatte Hintergründe stellt. Seine Farbpalette hat sich von Braun, Orange und Rot nach Lila, Blau und Rot verschoben. Er experimentiert mit Zitaten aus dem *wajang kulit* aber auch der Ikonographie der Dämonendarstellungen etwa in der Tempelarchitektur. Darsane bricht mit dem ornamentalen Stil. Kompositionsprinzip seiner Bilder ist die Bewegung. Der Tanz als ideale Form des Gottesdienstes geht von den Figuren über auf den gesamten Bildaufbau.

Ketut Lasia ist demgegenüber ein typischer Vertreter des Akkommodationsmodells. Die biblischen Geschichten werden nach Bali verpflanzt und ihre Protagonisten im balinesischen Gewand dargestellt. Balinesische Form und christlicher Inhalt bleiben klar voneinander zu trennen. Wer mit den biblischen Geschichten und christlicher Ikonographie vertraut ist, erkennt die jeweilige Thematik in den Figurenkonstellationen leicht wieder. Den balinesischen Betrachtern hingegen ist zwar das Ambiente vertraut, die dargestellten Geschichten aber bedürfen einer Erläuterung. Die Bilder Darsanes hingegen sind dem Kontextualisierungsmodell, genauer: dem Inkulturationstypus zuzurechnen. Das Evangelium gewinnt hier eine genuin balinesische Gestalt, eine Trennung nach Form und Inhalt ist nicht mehr möglich.

Akkommodations- und *Kontextualisierungsmodell* sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Akkommodation hat als Vorstufe der

Kontextualisierung ihre Berechtigung. Sie bildet gewissermaßen das Fundament, auf dem die Kontextualisierungsbemühungen gründen können.[12] Es erscheint jedoch fraglich, ob das Evangelium allein durch Akkommodation in der jeweiligen Kultur wirklich Gestalt annehmen könnte.

(2) Die christliche Kunstszene in Yogyakarta, Java

Hari Santosa

Hari Santosa wurde 1952 in Yogyakarta als fünftes von sieben Kindern einer chinesisch stämmigen Familie geboren. Im Elternhaus wurde keine Religion praktiziert. Hari besuchte seit der Grundschule (*elementary school*) katholische Bildungseinrichtungen und ließ sich schließlich fünfzehnjährig taufen, unter dem Einfluss seiner Lehrer in der Mittelschule (*junior highschool*). Die ganze Familie konvertierte nach und nach zum Christentum. Die Kunstausbildung blieb zwar ohne Abschluss, aber Santosa fand Arbeit als Kunsterzieher und Illustrator. In den 1990ern begann er selbst zu malen, nicht nur säkulare, sondern auch christliche Motive. Sein Stil ist von den Tempelreliefs von Borobudur und Prambanan beeinflusst, die ihm Dank der örtlichen Nähe wohl vertraut sind. Auch balinesische Einflüsse sind sichtbar.

Einzug in Jerusalem

Jesus reitet auf einem Pferd in die Stadt ein (Abb. 7). Er trägt ein schlichtes Hemd, Dreiviertelhose und Sandalen. Sein dem Betrachter zugewandtes Haupt, bärtig und langhaarig, wird von einem Heiligenschein um-



Abb. 7: Hari Santosa: Einzug in Jerusalem

[12] Im künstlerischen Bereich ist diese Unterscheidung immer auch eine Aussage über die individuellen Ausdrucksmöglichkeiten. Beide Modelle treten daher parallel auf.

kränzt. Der Zeigerfinger seiner rechten Hand weist gen Himmel. Vor und hinter sich hat er zwei kleine Kinder in den Sattel genommen. Neben ihm läuft ein etwas älteres Kind auf einem Steckenpferd einher. Auf der anderen Seite des Pferdes geht ein Mann mit einem langstieligen Schirm, der Jesu Haupt vor den sengenden Sonnenstrahlen schützten soll.

Die Stadt erscheint als Bollwerk. Von den Zinnen blicken die Repräsentanten der Macht, je ein General, Geschäftsmann, Priester, Politiker und Richter umgeben von ihren Schergen. In den Kolonnaden sind Bilder von einem Palmwedel und einem Abendmahlskelch mit Hostie aufgehängt. Die bestehenden Verhältnisse sollen in ihren Fundamenten erschüttert werden. Der Friedensfürst, der ins Leiden geht, um den Tod zu überwinden, zieht bereits in die Stadt ein.

Die Menge vor dem Tor ist bunt gemischt. Die Menschen breiten Tücher vor Jesus aus. Auf einem Balkon werden Fähnchen geschwungen. Im Hintergrund zieht sich ein fahnengeschmücktes Dorf den Hang eines Vulkans hinauf, aus dessen Kegel Rauch aufsteigt. Gerade unterhalb des Gipfels steht in den bekannten Großbuchstaben "Golywood". Wohl nicht zuletzt eine Anspielung auf Mel Gibsons Passionsfilm.

Hari Santosa ist dem klassischen Akkommodationstyp verpflichtet. Er versteht es jedoch in seinen Bildern Tradition und Aktualität, das Lokale mit dem Globalen zu verbinden und überschreitet damit die Grenzen reiner Indigenisierung.

Hendarto

Hendarto wurde 1951 in Bandung geboren, wo sein Vater, der im Militär diente, stationiert war. Den Großteil seines Lebens verbrachte er jedoch in Yogyakarta, in unmittelbarer Nähe zum Palast des Sultans (*Kraton*). Er ist denn auch in der Tradition des javanischen Islam aufgewachsen, dessen mystisches Erbe noch stets Spuren in seinem Werk hinterlässt. Erst Anfang der 80er Jahre konvertierte der Künstler zum Katholizismus. Er hatte aber bereits eine katholische Schule besucht, wo ihn der Religionsunterricht besonders faszinierte. Seine Familie waren keine praktizierenden Muslime, insofern war sein Übertritt zum Christentum für sie auch weiter kein Problem.

Schon im Zeichenunterricht war Hendarto immer Klassenbester, er malt seit frühester Kindheit. Sein Architekturstudium hat er abgebrochen, um als freier Künstler zu arbeiten. Anfangs experimentierte er mit Wayang-Stil, Batik, Keramik und Holzschnitzen. Seine Lehrer suchte er sich unter den Künstlern in der Nachbarschaft. Autonomie ist wichtig für ihn. Seit seinem Übertritt zum Christentum gestaltet Hendarto auch christliche Motive. Zunächst Skizzen, Aquarell und Batik, dann Öl und Acryl. Das Malen

ist für ihn gleichzeitig auch ein theologischer Lernprozess – er sucht den tieferen Sinn des christlichen Glaubens zu verstehen. Das Malen eines christlichen Motivs kann entsprechend lange dauern. Er meditiert und muss sich ganz darauf konzentrieren. Darum ist die Anzahl seiner christlichen Bilder auch gering. Nach eigener Aussage kann er sich nicht ständig mit seiner Religion auseinandersetzen.

Der Auferstandene

Jesus Christus sitzt im Zentrum des Bildes, wie der sprichwörtliche Fels in der Brandung (Abb. 8). Optisch teilt sein Leib das Bild entlang der von links unten nach rechts oben verlaufenden Diagonalen in zwei Farbfelder. Die Wellen des göttlichen Sonnenlichts scheinen von seinem Körper abzulaufen. In ihrem Epizentrum glüht der goldgelbe Ball der Sonne. Der Hauch von Gottes Geist bringt die Elemente in Wallung. Von unten wirkt der Sitzende wie durch pflanzenartig ausfaltende Formen in Grün und Grautönen gestützt, die den rund verlaufenden Linien des Sonnenlichts kontrastieren.



Abb. 8: Hendarto: Der Auferstandene

Jesus hat die Gestalt eines javanischen Jünglings mit langem schwarzem Haar. Seine rechte Schulter ist unbedeckt. Um den Körper spielt lose ein Tuch, das farblich in das Umfeld überzugehen scheint. Den Blick hat er nachdenklich gesenkt. Auf seinem linken Fuß ist das Kreuzesmal erkenn-

bar. Der Künstler, der vom Islam zum Christentum übergetreten ist, ringt noch stets mit der Christologie. Während ihm der irdische Jesus vertraut ist – der Koran kennt ihn als Propheten und Vorläufer Mohammeds – bleibt ihm die göttliche Seite Jesu Christi ein Rätsel. Hendartos christliche Bilder sind persönliche Glaubenszeugnisse, die seine ästhetisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Christentum vor dem Hintergrund der javanisch-muslimischen Mystik zum Ausdruck bringen. Während Santossa und Hendarto sich dem Kontextualisierungsmodell verpflichtet wissen, haben andere Künstler in Yogya diesen Rahmen gesprengt. Als Antwort auf den Einfluss der Globalisierung verhandeln sie in ihren Arbeiten zwischen lokalen und globalen Einflüssen. Der britische Religionssoziologe Robert Robertson hat dafür den Begriff der *Glokalisierung* geprägt.

3. Von der Kontextualisierung zur Glokalisierung

Bagong Kussudiardja

Der charismatischste Vertreter der christlichen Kunstszene in Yogya war der Tänzer und Maler Bagong Kussudiardja (1929?2004). Als Sohn einer Familie javanischer Muslims (*abangan*) geboren, die zum lokalen Adel (*bangsawan*) des Sultan Palastes (*kraton*) gehörte, verbrachte er sein ganzes Leben in seiner Geburtsstadt Yogyakarta. Bagong war in erster Ehe mit einer Christin verheiratet und konvertierte gemeinsam mit seinen Kindern in den Jahren 1968/69. Andere Familien im *kraton* folgten seinem Vorbild.

Nach seiner Taufe durch einen amerikanischen Baptistenmissionar begann Bagong auch christliche Motive zu malen. Schon seit 1948 hatte er Malunterricht bei führenden Künstlern der florierenden lokalen Kunstszene wie Affandi (1907?1990), Hendra Gunawan (1918?1983), und Kusnadi (1921?1997) genommen. Bald schon unterrichtete er selbst an der Indonesischen Kunstakademie (ASRI). Gleichzeitig nahm Bagong Unterricht in traditionellem Tanz. Schon 1958 gründete er eine Tanzschule (PTL).Bagong war nicht nur Maler und Batikkünstler sondern auch ein bekannter Choreograph. Der Künstler selbst stellte dazu einmal fest: „Kunst ist Teil meines Lebens. Ich spüre, dass ich Kunst genauso nötig habe wie Essen, Kleidung und eine Behausung."

Kreuzigung III

Bagong löst die Kreuzigungsszene in ein semi-abstraktes Farbenspiel auf (Abb. 9). Der Hintergrund ist aus schwarzen, weißen, grünen und blauen Farbzonen aufgebaut, die an den Rändern ineinander übergehen.

Im Zentrum hängt vor einer sich nach oben zuspitzenden offenen Dreiecksstruktur in leuchtendem Weiß der *Corpus Christi.* Das Vorbild der wayang Figuren ist noch erkennbar. Der schemenhaft sichtbare Kreuzesstamm teilt als Weltachse das Bild in zwei Hälften. Der Querbalken wird allein durch die waagerecht ausgestreckten Arme Jesu markiert. Unterhalb des Dreiecks ist in vielfach unterbrochenen roten Linien ein Rechteck eingezeichnet, das von zwei Diagonalen durchkreuzt wird. Das göttliche Dreieck erhebt sich über dem Weltquadrat. Der Farbauftrag in und um die geometrischen Figuren ist wesentlich unruhiger und kontrastreicher – rot und ins Gelbliche spielendes Ocker dominieren – als der ruhige flächige Hintergrund.



Abb. 9: Bagong Kussudiardja: Kreuzigung III

Der Gekreuzigte selbst erinnert an Picassos Guernica oder die zerfleischten Körper auf den Triptychen eines Francis Bacon. Die Spitze des Dreiecks ist durch leuchtend blaue und gelbe Pinselstriche aufgebaut. Dieser abstrakte Hinweis auf die Auferstehung steht im Kontrast zu der durch die graphische Dekonstruktion suggerierte Verstümmelung des Körpers. Einige schwarze Linien und Punkte scheinen die Dornenkrone anzudeuten. Ein Haupt ist letztendlich nicht auszumachen. Marter, Tod und Auferstehungshoffnung halten sich die Waage.

Wisnu Sasongko

Der neue Shooting Star der Szene ist *Wisnu Sasongko*, der junge Wilde unter Indonesiens christlichen Künstlern. Wisnu wurde als Sohn einer christlichen Familie in Jakarta geboren (*1975). Seine Eltern waren vom Islam zum Christentum konvertiert. Sie übersiedelten mit ihren Kindern nach Yogya. Die Mutter ist Tänzerin und Gamelanspielerin, der Vater arbeitet als Lehrer an einer Schule für geistig Behinderte. Die Schwester ist ebenfalls Künstlerin mit Schwerpunkt Design.

Wisnu berichtet von einem persönlichen Bekehrungserlebnis (born again) im Jahre 1998, im Kontext der politischen Unruhen, die durch die Politik der neuen Ordnung von Staatspräsident Suharto ausgelöst wurden. Dabei war es auch zu Ausschreitungen gegen die christliche Minderheit gekommen. Diese Erfahrungen hatten direkten Einfluss auf sein künstlerisches Schaffen. Von nun an gestaltete er christliche Motive. Der Diskriminierung und Gewalt wollte er aus dem Geist der Hoffnung begegnen. In diesem Zusammenhang verwundert es nicht, dass er als Identifikationsfigur für die protestierenden Studenten, die sich bis auf die Unterhose entkleidet von der Polizei erniedrigen und abführen lassen mussten, Jesus Christus mit erhobenen Armen und nackt bis auf einen Slip vor dunklem Hintergrund darstellt (Abb. 10).

Triptychon

Auf einem Triptychon jüngeren Datums stellt Sasongko links und rechts die Körper eines Mannes und einer Frau am Kreuz dar – ob es sich dabei Jesus und Maria oder um Jesus als den neuen Adam und Eva handelt – lässt er in der Schwebe (Abb. 11). Die ebenfalls kreuzesförmige Figur in der Mitte jedenfalls bleibt Weiß und abstrakt als Identifikationsangebot an die Betrachter/in.

Insgesamt fällt auf, dass die Kreuzestheologie im kulturell-religiösen Kontext Indonesiens zunächst einmal inkulturationsresistent ist. Die frühen Akkommodationsversuche in Ganjuran und Posarang greifen westliche Passionsfrömmigkeit auf, die einer *theologia gloriae* verhaftet ist. Das erigierte Glied des gekreuzigten Papua Christus, das nicht nur bei westlichen Betrachter/innen Irritationen auslösen mag, sondern auch bei Katholiken aus anderen Regionen Indonesiens,[13] ist im kulturell-religiösen Code der Papua ein adäquater Ausdruck für die Lebenskraft des Gottessohnes, der den Tod bereits am Kreuz überwindet. Obwohl außer dem chinesisch

[13] Katholische Priester aus Java, die auf Papua arbeiten, haben eine Petrusskulptur schamhaft mit einem Baströckchen bekleidet.



Abb. 10: Wisnu Sasongko: Christus als Gefangener



Abb. 11: Wisnu Sasongko: Triptychon

stämmigen Santosa alle hier vorgestellten Vertreter der christlichen Kunstszene in Yogyakarta muslimische Wurzeln haben, wird das nur bei Hendarto künstlerisch aufgearbeitet, der sich vor dem ihn prägenden Hintergrund der javanisch-muslimischen Mystik an der Kreuzestheologie abarbeitet. Erst da, wo das Leiden der Bevölkerung anschlussfähig für das Leiden Jesu Christi wird, oder vice versa, findet sie bei Darsane einen genuin indonesischen Ausdruck. In diesem Kontext bleibt seine frühe sublime Inkulturation im Kriegstanz (*baris tumbak*) überraschend, die zugleich eine implizite Kritik an der Grausamkeit Shivas transportiert, dem zentralen Gott des Hinduismus in seiner indonesischen Spielart. Bagong und Sassongko schließlich haben glokale Kreuzesdarstellungen geschaffen, die kulturelle Grenzen transzendieren. Bei Santossa geschieht dies jedenfalls im Kleinen mit seiner Anspielung auf einen Hollywood Blockbuster. Somit hat sich auch hier die These bestätigt, dass die jeweilige Gestaltwerdung der Christologie und damit auch der Kreuzestheologie Kontext abhängig ist.[14]

[14] Vgl. *Volker Küster:* Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999.

Versöhnung statt Bestrafung?

Ein Kommentar zur Anselm-Rezeption



Ulrike Link-Wieczorek[1]

„Das Kreuz mit dem Kreuz“ wird in diesem Heft der Ökumenischen Rundschau thematisiert. Die einzelnen Beiträge zeigen, wie sehr wir noch ringen um ein plausibles und theologisch hilfreiches Verständnis des Todes Jesu als ein Ereignis, das mit dem Klar-Werden von Gottes Gegenwart zu tun hat. Vor allem die klassische Sühnopfertheorie scheint immer noch Grund für theologische Debatten zu sein. In der dogmatischen Tradition wird sie mit der Satisfaktionslehre von Anselm von Canterbury in Verbindung gebracht, die wir hier gleich zweimal in der kritischen Perspektive des mennonitischen Theologen Denny Weaver zu Sprache bringen.[2] Beide zeigen, dass dieses mittelalterliche Konzept nicht mehr die Leitlinie unserer Deutung des Todes Jesu sein kann, obwohl sie auch in der protestantischen Theologiegeschichte bis in die heutigen Gesangbücher hinein leitend gewesen ist.

Es ist vor allem das Gottesbild, das im Modell Anselms bekanntlich als nicht tragbar empfunden wird. Die Satisfaktionstheorie wirkt so, als fordere Gott Vergeltung für die Sünde der Menschen, die ihm als „Lehnsherr der Welt“ eine Ehrverletzung beigefügt habe. Unter dem Begriff „Divine command theory“ wird in der angelsächsischen Religionsphilosophie über eine Ethik-Theorie nachgedacht, die auf dem Gehorsam gegenüber dem Willen des liebenden Gottes aufbaut.[3] Zweifellos kommt da auch Anselm als Gesprächspartner in Frage.

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

2 S. die Beiträge von Fulco van Hulst und Elisabeth Hohensee in diesem Heft.

3 Vgl. *Michael W. Austin:* Divine Command Theory, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/divine-c/ (aufgerufen am 22.03.2015).

Interessanterweise ist Anselm jedoch in den vergangen 30 Jahren in einer neuen Perspektive interpretiert worden. Zum Abschluss dieses Themenheftes zum „Kreuz mit dem Kreuz“ soll diese Perspektivenverschiebung kurz skizziert werden.[4]

Sie beruht darauf, dass man die Intention Anselms nur dann richtig erfasst, wenn man ernst nimmt, dass die Verletzung, die durch die Sünde hervorgerufen wird, gar nicht vornehmlich Gott trifft, sondern die „ordo“ der Welt. Schon 1986 hatte der katholische Theologe Piet Schoonenberg darauf hingewiesen, dass es in Anselms Sicht bei der Verletzung des Willens Gottes wie auch in Bezug auf seine Ehre um die Zerstörung der Weltordnung gehe.[5] Schoonenberg beruft sich dafür auf Kapitel 15 in Anselms *Cur Deus Homo* und schreibt:[6] „Die Intention aber, die gerade durch die juristische Vorstellung irreführend ausgedrückt wird, wird deutlicher, wenn man bedenkt, gegen wen sich die Sünde richtet. *Nicht nur* gegen Gott. Die Verletzung, die destruktive Gewalt der Sünde greift gerade die Geschöpfe an, und Gott insoweit, als sie seine Geschöpfe und seine Kinder verletzt.“[7]

Liest man Anselm in dieser Perspektive, so verschiebt sich die Sicht auf Gott als strafrechtlich assoziierten Richter zu Gott als einem Verteidiger der menschliches Leben garantierenden Weltordnung. Man könnte sagen: das Bild des Sünders vor Gott entfaltet sich zu einer Menge von Sündern, die miteinander in Konflikt stehen, und Gott, der ihr Zusammenleben retten und bewahren will. Zweierlei ist mit diesem Perspektivenwechsel verbunden: Zum einen wird die Sünde in ihrer zwischenmenschlichen Gefährlichkeit deutlich. Als Opfer der Sünde werden die durch sie geschä-

4 Ausführlicher habe ich mich zu diesem Thema geäußert in folgenden Aufsätzen: 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 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 86 ? Texte des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises ITA), Frankfurt a. M. 2010, 121?143 sowie: Wiedergutmachung statt Strafe: Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionstheorie, in: Zeitschrift für Kirchliche Zeitgeschichte 26, 2013/1, 139?155.

5 Vgl. dazu *Georg Plasger:* Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury, Münster 1993 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 38), 91; sowie schon *Gisbert Greshake:* Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: Theologische Quartalsschrift 153, 1973, 323?345, hier 328; *Raymund Schwager:* Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 168; *Ludwig Hödl:* Art.: Anselm von Canterbury, in: TRE Bd. 2, 759?778, hier 775.

6 CDH, 15,1.

7 *Piet Schoonenberg:* Tod des Menschen und Tod Christi, in: Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie, hg. v. Wilhelm Zauner. Freiburg u. a. 1986, 225?243, hier 23 (Hervorhebung U. L.-W.).

digten Menschen (wieder) sichtbar. Zum andern entpuppt sich die Primärassoziation der gegen Gott gerichteten Sünde als eine Kurzformel, weil Gott die Lebensermöglichung seiner Schöpfung repräsentiert, deren Verletzung und Rückwandlung ins Chaos er stellvertretend für die Menschen erfährt. Gottes „Ehre" repräsentiert nicht Gottes Machtstreben, sondern die Schöpfung. Seine Herrlichkeit – doxa – wird aufgerichtet, wenn die lebensermöglichende Schöpfungswirklichkeit geachtet und gepflegt wird.[8] Mehr als in dem Sünder-Gott-Kürzel noch sichtbar kann in der mittelalterlichen ordo-Theologie Anselms ein Moment der Gegenseitigkeit entdeckt werden, für das der Gedanke der Notwendigkeit der *satisfactio* steht. Das legt nahe, *satisfactio* nicht bußtheologisch, sondern versöhnungstheologisch zu hören und es mit „Wiedergutmachung" zu übersetzen. Die durch die Sünde chaotisierte Schöpfungswirklichkeit kann „geheilt" werden, wenn den Geschädigten „Wiedergutmachung" zugesagt wird – eine Weisheit, die wir gerade gegenwärtig aus der Erfahrung von politischen Schuld- und Versöhnungsprozessen neu zu gewichten lernen. Denn obwohl es vielleicht stimmt, dass Wiedergutmachung nie adäquat geleistet werden kann, so scheint sie doch mindestens symbolisch als Zeichen der Umkehr und der Werbung um Vertrauen in die Intention des Neuanfangs geradezu unverzichtbar. In diesem Sinne wird die Wiedergutmachung auch in der Reform des Strafrechts im Täter-Opfer-Ausgleich sehr konkret ins Auge gefasst, wenn sich Täter und Opfer gemeinsam auf eine entsprechende Leistung einigen sollen und diese nicht einfach verordnet bekommen. Es muss also nicht ausgeschlossen sein, dass Anselm – langjähriger Abt und Seelsorger in verschiedenen Klöstern sowie schließlich als Erzbischof von Canterbury engagiert in kirchenpolitisch bewegten Zeiten des ersten Investiturstreits – ein weit differenzierteres Verständnis von Recht und Gerechtigkeit, von Sünde und der Verletzlichkeit der Welt hatte als ihm heute zugeschrieben wird. Wäre es so unmöglich, dass er die Analogien für sein soteriologisches Modell aus einem versöhnungsorientierten Rechtsdenken speiste und weniger aus einem an Vergeltung orientierten Strafrecht? In diese Richtung wiesen immerhin die Anselm-Interpreten, die meinen, er wolle mit dem Modell der *satisfactio* eine Alternative zur Straf-Gerechtigkeit bieten: satisfactio aut poena![9] Wir wären zumindest sehr nahe an der heute disku-

[8] Vgl. dazu *Magdalene L. Frettlöh:* Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2006, hier bes. 57?150.

[9] So z. B. *Schwager,* Tausch, 183. Vgl. dazu jedoch *Plasger,* Not-Wendigkeit, der darauf hinweist, dass diese vielzitierte Formel kein direktes Zitat aus „Cur deus homo" ist, sondern allenfalls aus zwei Sätzen gemischt bzw. zusammengesetzt wurde. Allerdings könnte man ernster nehmen als Plasger, dass satisfactio mindestens ein spezifisches

tierten Differenz von aufrechnender und aufrichtender Gerechtigkeit, von retributiver oder restaurativer Gerechtigkeit. Auch von der aufrichtenden Gerechtigkeit, die auf Versöhnung von Tätern und Opfern und einer gemeinsamen Zukunft aus ist, wissen wir, dass sie nicht erst in der Moderne erfunden worden ist. Auch schon seit mindestens 20 Jahren wird sogar in der Exegese darüber nachgedacht, ob nicht der dem Alten Testament nachgesagte angebliche Grundzug der „Vergeltung" nicht eigentlich eine Verzerrung darstellt, und ob nicht stattdessen dem weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang eine soziale Komponente einer auf Gegenseitigkeitsbeziehungen beruhenden Gesellschaft zugrunde liegt. Tun und Ergehen erfolgen zunächst zwischenmenschlich. Auch hier wäre also ein komplexeres Bild als das des Gott-Sünder-Duals vorauszusetzen, für das Gott eher als Fürsprecher und Repräsentant und Bewahrer der lebensförderlichen Gegenseitigkeit zu stehen kommt.[10] Anselm wäre dann dem biblischen Denken weit näher als die vor allem protestantische Tradition ihm nachsagt. In eine ähnliche Richtung weisen auch neuere Untersuchungen zum Begriff der kavod – doxa – Ehre/Herrlichkeit Gottes, bei der ebenfalls ein reziprokes Element der Gott-Mensch-Beziehung mitzuhören ist.[11] Bernd Janowski schlägt vor, die biblische Rede von der Vergeltung (auch im Positiven zu hören!) Jahwes als Hinweis auf die Freiheit seines gnädigen Eingreifens zu verstehen, das in den zwischenmenschlichen Zusammenhang der „reziproken Solidarität" von Tun und Ergehen in einem „ihr entsprechenden Akt" hineinwirkt, wenn „‚vergolten' (wird)"[12] Anselm könnte man so verstehen, dass er – wohl wissend, wie notwendig und doch auch unmöglich die Wiedergutmachung für die Heilung der Beziehungen der Menschen ist – sagen will, dass Gott selbst für all die Fragmentarität der Konfliktbewältigung einsteht und damit dazu ermutigt, sich bei aller Un-

Licht auf poena wirft, denn Anselm benutzt ja zweifellos beide Begriffe und in Bezug auf Chris-tus schließlich *satisfactio.*

10 Vgl. dazu *Bernd Janowski:* Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs", in: ZThK 91, 1994/3, 247?271; *Axel Graupner:* Vergeltung oder Schadensersatz? Erwägungen zu einer regulativen Idee alttestamentlichen Rechts am Beispiel des ius talionis und der mehrfachen Ersatzleistung im Bundesbuch, in: Ev.Theol. 65, 2005/6, 459?477 sowie *Helmut Steindl:* Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?, Freiburg/Schweiz 1998.

11 Vgl. *Frettlöh,* Gott Gewicht geben, a. a. O.; *Rainer Kampling* (Hg): Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn u. a. 2008; *Wolf Krötke:* Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften", Tübingen 2001.

12 *Janowski,* Die Tat, 269.

vollkommenheit dennoch immer wieder darin zu versuchen.

Die Christologie, die von Gott und seinem Heilshandeln redet, das in Jesus Christus offenbar – und das heißt ja doch wohl: vertrauenswürdig – geworden ist, erweist sich also als ein komplexes Kürzel für eine umfängliche „Geschichte“, wie Denny Weaver es vorzieht zu sagen, von Gott, seiner Schöpfung und dem Ringen der Menschen mit ihrer Gefährdung.

Der Kreuzestod Jesu

Theologische und didaktische Reflexionen



Elisabeth Hohensee[1]

Der Kreuzestod Jesu steht im Zentrum des christlichen Glaubens. Um die Deutung dieses Geschehens kommt die Theologie nicht herum. Was bedeutet es, wenn die Nachricht vom schändlichen Tod am Kreuz zum Kern der Frohen Botschaft wird? Was heißt es, wenn angenommen wird, dass sich in diesem Geschehen Gottes Heilsplan offenbart? Der vorliegende Beitrag, ein Ausschnitt aus einer Seminararbeit, behandelt diese Fragen im Hinblick auf eine entsprechende Thematisierung im Religionsunterricht. Dafür knüpft er an die Kritik an der Satisfaktionstheologie von Anselm von Canterbury durch den mennonitischen Theologen Denny Weaver an. Weaver betont mit seinem Konzept des Narrative Christus Victor die Gewaltfreiheit Gottes in Kreuzestod und Auferstehung Jesu, die schon in Jesu Leben und Lehre unmissverständlich zum Ausdruck komme und ernst genommen werden müsse.[2] Ein fiktiver Dialog zwischen Anselm und Weaver soll im Folgenden diesen Disput veranschaulichen und zeigen, dass ihm eine Differenz im Gottesbild zugrunde liegt.

Im Zentrum des Beitrages stehen jedoch Analyse und Diskussion aktueller religionspädagogischer Ansätze zur theologischen Reflexion mit Kindern und Jugendlichen und zur Thematisierung des Kreuzesgeschehens im Unterricht. Daran schließt sich eine Bestandsaufnahme der didaktischen

[1] Elisabeth Hohensee ist Studentin der Evangelischen Theologie an der Universität Hamburg, Studiengang: M. Ed. Lehramt an Gymnasien.

[2] Vgl. dazu den Beitrag von Fulco van Hulst in diesem Heft.

Aufbereitung kreuzestheologischer Modelle in Lehrbüchern für den evangelischen Religionsunterricht an. Es wird untersucht, ob und inwiefern die Unterrichtswerke den zuvor referierten religionspädagogischen Ansätzen folgen und der darin erarbeiteten Vielfalt der theologischen Deutungsmöglichkeiten des Kreuzesgeschehens Rechnung tragen. In einem letzten Schritt werden die Ergebnisse summiert und Desiderate markiert.

Anselm und Weaver im Gespräch

Die beiden genannten Versuche, Kreuz und Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Wesens Gottes sowie Heil und Leben des Menschen zu begreifen, zeigen, wie bereits angedeutet, verschiedene Schwerpunkte und Voraussetzungen. Angeregt vom dialogischen Schreibstil Anselms, sollen beide Theologen in ein fiktives Gespräch gebracht werden, um diese Voraussetzungen herauszuarbeiten.

A: Weaver, ich habe Ihr Konzept des *Narrative Christus Victor* gelesen und bin wenig überzeugt, wenn ich ehrlich sein darf. Meiner Meinung nach bedeutet Ihr Konzept einen eindeutigen Rückschritt zu den Vorstellungen des Todes Jesu als Loskauf der Menschheit von den Fängen des Teufels. Es hat mich einiges gekostet, den Menschen klar zu machen, dass der Teufel keinerlei Rechte Gott gegenüber besitzt, sondern dass der Mensch in der direkten Verantwortung vor Gott steht. Sie gehen dahinter zurück und billigen den bösen Mächten, wie Sie Ihren Teufel nennen, Spielraum innerhalb der göttlichen Ordnung zu. Wie ist das zu verstehen?

W: Nun Anselm, hier gilt es wohl einiges klar zu stellen! Zunächst: Was sind die bösen Mächte? Die bösen Mächte, die ich in meinem Konzept beschreibe, sind kategorial unterschieden vom Teufel, den Sie erfolgreich und zu gutem Recht aus dem Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch eliminiert haben. Es gibt keinen Vertrag über den Wirkbereich der bösen Kraft, keine zugestandenen Rechte gegenüber Gott. Die bösen Mächte sind schlicht die Gegenwart des Bösen in der Welt, die bei Betrachtung der Welt nicht geleugnet werden kann. Nennen Sie es meinetwegen die Gegenwart der Sünde.

A: Nun gut, die Sünde … das ist brauchbar. Sünde ist mir das Nichterbringen der Gott schuldigen Ehre …

W: Und genau hier wird mir Ihr Konzept problematisch!

A: Wie das?

W: Wenn Sie Sünde als das Nichterbringen göttlicher Ehre definieren, lassen Sie Gott zum Akteur der Genugtuung werden. Aufgrund dieses Mangels, den Gott erleidet, braucht er die Wiederherstellung seiner Ehre, um den Menschen zum Heil kommen zu lassen. Das bedeutet schlussendlich, dass Gott den Tod Jesu braucht und will, um die Schöpfungsordnung wiederherstellen zu können.

A: Halt, hier muss ich Sie unterbrechen! Zwei Dinge haben Sie gehörig missverstanden. Zum einen kann Gott kein Mangel zugefügt werden. Zu denken, der Mensch könne Gottes Ehre etwas wegnehmen oder hinzufügen, ist völlig vermessen und seiner Vollkommenheit und Allmacht unangemessen. Daraus folgt zum anderen, dass nicht Gott diese Genugtuung seiner Ehre braucht, sondern der sündige Mensch. Um erneut in eine heilvolle Beziehung zu Gott treten zu können, braucht der Mensch die Satisfaktion Gottes, sonst würde er in ewigem Unheil verharren. Die Frage ist: Strafe oder Satisfaktion? Und da Gottes Plan mit dem Menschen der Weg zum Heil ist, wäre die Strafe, also die ewig gestörte Beziehung zwischen Gott und Mensch, Gott nicht angemessen.

W: Und da haben Sie es wieder: Gott will den Menschen zum Heil bringen, es ist sein Plan, er ist der Akteur, er stiftet Genugtuung, er allein ist verantwortlich für den Tod Jesu!

A: Aber doch den Tod zum Heil der Menschheit! Hier erweist sich Gottes Gerechtigkeit als Barmherzigkeit. Denken Sie das Geschehen doch einmal auf der Ebene der Beziehung eines Lehnherren zu seinen Knechten: Der Lehnherr selbst sorgt für die Wiederherstellung eines gelingenden Verhältnisses mit seinen Untergebenen, obwohl diese das gute Verhältnis sabotiert und destruiert haben. Ihre Unfähigkeit zur Reparatur der Beziehung veranlasst den Herrn in gütiger Barmherzigkeit, diese Wiederherstellung selbst vorzunehmen. Was kann Größeres gedacht werden?

W: Mir missfällt die Art und Weise der Genugtuung. Gott wird zum Drahtzieher des gewaltsamen Todes Jesu Christi – ich kann dem nicht zustimmen. Sie betonen selbst die Gültigkeit der Zwei-Naturen-Lehre: Gott-Vater und Sohn *homoousios.* Im Evangelium erkennen wir in Jesu Leben und Lehre die eindeutige Zurückweisung von Gewalt. Jesus geht einen gewaltfreien Weg als Zeugnis der Herrschaft Gottes. Wie kann sein Tod am Kreuz, der Inbegriff grausamer Gewalt, dann göttlich legitimiert sein?

A: Nun gut, wenn Sie Gottes Handeln vom Kreuzestod abziehen, haben Sie die bösen Mächte als Verantwortliche für den Tod Jesu. Mir scheint es gleich, ob diese Kräfte „weltliche Mächte" oder „Teufel" genannt werden. Entweder Gott ist verantwortlich, oder das Böse. Meiner Meinung nach beschränken Sie die Allmacht Gottes auf unzulässige Weise.

W: Gut, um der Gewaltfreiheit Gottes willen verstehe ich das Böse als Akteur des Kreuzestodes. Gottes Allmacht wird dadurch nicht beschränkt, denn was bleibt ist die Auferstehung, für die Sie in Ihrer Satisfaktionslehre keinen Raum finden. Die Auferstehung ist der endgültige Sieg Gottes über die bösen Mächte, die im Tod Jesu nur scheinbar und begrenzt triumphieren konnten. Die Erzählung von der Auferstehung schildert die Erfahrung der Zeitgenossen Jesu von siegreichem, weil gewaltlosem Leben über die Gewalt des Bösen und des Todes.

A: Aber dann ermutigen Sie doch zu passivem Leiden unter den bösen Mächten, in der Hoffnung auf Gottes rettende Macht am Ende der Zeit…

W: Ganz und gar nicht! Von passivem Leiden kann keine Rede sein. Jesu Handeln ist ein aktives Gegenüber zu Unrecht und Unmenschlichkeit. Durch seine gelebte Gewaltfreiheit macht er auf Missstände aufmerksam und verkehrt die Situation der Unterdrückten in eine Situation der selbsttätig Handelnden. Und genau das ist das ethische Vorbild, das wir in Christus finden, ja finden müssen! Wo kommen wir hin, wenn unsere Frohe Botschaft von göttlich legitimierter Gewalt berichtet? Ein direkter Einfluss auf menschliches Verhalten ist umstritten, aber als christliches Vorbild sollte jegliche Affinität zu Gewalt aus dem Wesen Gottes und dem Handeln Jesu Christi verbannt werden.

So könnten die beiden noch lange streiten und wenn sie sich nicht selbst relativierend als Vertreter ihrer Zeit mit ihren Strukturen, Anforderungen und Nöten verständen, zu keinem Ziel kommen. So sehr Anselms Satisfaktionslehre logisch stringent und einleuchtend erscheint, die Anfrage Weavers an die göttlich legitimierte Gewalt bleibt berechtigt. Wo Anselm zugunsten der Allmacht Gottes die Güte desselben um die Gewaltlosigkeit gekürzt zu haben scheint, macht Weaver zugunsten der gewaltlosen Güte Gottes Abstriche in Hinblick auf seine immerwährende Allmächtigkeit, wo es den bösen Mächten gelingt, wenn auch nur begrenzt, zu trium-

phieren. Die elementaren Denkvoraussetzungen der beiden Konzepte wurden deutlich: Anselm braucht die Einwilligung in sein Verständnis von Handeln, das Gott angemessen erscheint, um den Verzicht auf geschenkte Gnade rechtfertigen zu können. Zentral ist hierbei sein Begriff der Ehre Gottes als Unterordnung der Geschöpfe unter seinen Willen. Weaver hingegen braucht die Akzeptanz des Neuen Testamentes als Richtschnur für Gottes Wesen und Handeln, um die Gewaltfreiheit Gottes im Kreuzestod Jesu plausibel machen zu können. Die Gegenüberstellung der beiden Konzepte zeigte, dass letztendlich das bereits vorhandene Gottesbild für die Interpretation des Kreuzesgeschehens und damit des Handelns sowie des Wesens Gottes leitend ist.

Im folgenden Abschnitt wird untersucht, inwieweit der Kreuzestod Jesu didaktisch mit der Lebenswelt heutiger Schüler und Schülerinnen verbunden werden kann und ob und wo dabei die verschiedenen Gottesbilder eine Rolle spielen.

Kreuzestod Jesu – didaktische Reflexionen

„Die zentrale christliche Botschaft von K[reuz] und A[uferstehung] stößt bei Jugendlichen nicht nur auf *Unverständnis,* sondern auf *Desinteresse,* und ist dabei, langsam zu ‚verdunsten'"[3] [Herv. im Orig., E. H.] – dieses Resultat meint Folkert Rickers aus der Auswertung einzelner Studien formulieren und beklagen zu können. Er attestiert der nachwachsenden Generation „christl. Substanzschwund"[4] und stellt „die Verhältnislosigkeit Jugendlicher zum christlichen Glauben"[5] fest. Zu einem gänzlich anderen Ergebnis kommen Friedhelm Kraft und Hanna Roose. Sie werten sechs Einzeluntersuchungen zum Thema „Jesus Christus im Religionsunterricht" aus und kommen zunächst zu der Schlussfolgerung: „Kinder und Jugendliche sind auf christologische Themen ansprechbar."[6] Sehr differenziert ana-

3 *Folkert Rickers:* Art. Kreuz und Auferstehung, in: Lexikon der Religionspädagogik, hg. v. *Norbert Mette und Folkert Rickers,* Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 1113?1122, hier: Sp. 1115.

4 *Rickers,* Kreuz, Sp. 1114.

5 *Rickers,* Kreuz, Sp. 1115.

6 *Friedhelm Kraft/Hanna Roose:* Von Jesus Christus reden im Religionsunterricht. Christologie als Abenteuer entdecken, Göttingen 2011, hier: 51.

lysieren sie aus den vorliegenden Ergebnissen, dass Kinder und Jugendliche „geprägte religiöse Sprache sachgerecht verwenden können“[7], dass es jedoch häufig bei der Wiedergabe dieser formelhaften Wendungen bleibe. Hierdurch entstünde bei Schülerinnen und Schülern (SuS) der bleibende Eindruck eines „feststehenden Lehrgebäudes der Kirchen“[8], die Vielfalt der christologischen Deutungsmöglichkeiten sei Kindern und Jugendlichen nicht präsent. Aus diesem Grund fehle auch die existenzielle Auseinandersetzung und Deutung mit dem Kreuzgeschehen als Inbegriff christlichen Glaubens, also die persönliche Aneignung von Kreuz und Auferstehung.[9] Insofern ist eine weitere Schlussfolgerung der Untersuchung die notwendige Darstellung der Christologie als „konflikthaften Aushandlungsprozess, der im Laufe der Geschichte manche Positionen als heterodox ausgegrenzt hat und bis heute unterschiedliche Positionen (aner-)kennt“[10], um Kinder und Jugendliche zu einem eigenständigen Umgang mit traditionellen christologischen Aussagen anzuregen.[11]

Kraft und Roose begegnen diesem Anspruch mit dem didaktischen Konzept der Kinder- und Jugendtheologie. Dieses Konzept geht vom Subjekt des Kindes als Konstrukteur von Wirklichkeit aus und schreibt Kindern und Jugendlichen eine eigene theologische Kompetenz zu. In einem offenen Lernprozess sollen Kinder und Jugendliche dazu ermutigt werden, eigene Überlegungen zu Fragen anzustellen, die nicht mithilfe allgemeingültiger Regeln beantwortet werden können. Der Lehrkraft steht in diesem Prozess nicht die Aufgabe von Wissensvermittlung zu, vielmehr muss sie den Lernprozess der Lernenden anregen und alternative Deutungsangebote ins Gespräch bringen.

Thomas Schlag referiert einen anderen Ansatzpunkt, um mit SuS über den Kreuzestod Jesu als Opfertod zu sprechen.[12] Ausgehend von den Gewalterfahrungen Jugendlicher in ihrer Alltagswelt möchte Schlag die damit verbundenen emotionalen Potenziale der SuS nutzen, um den Tod Jesu als

7 *Kraft/Roose,* Jesus Christus, 49.
8 Ebd.
9 Vgl. ebd.
10 *Kraft/Roose,* Jesus Christus, 51.
11 Vgl. ebd.
12 Vgl. *Thomas Schlag:* Kann man heute noch über Opfer sprechen? – Überlegungen zur religiösen Kommunikation mit Jugendlichen über ein unzeitgemäßes Thema, in: *Béatrice Acklin Zimmermann/Franz Annen:* Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009, 179?195.

„Botschaft der realen Gewalterfahrung“[13] zu thematisieren. Im Zentrum des Kreuzgeschehens stehen für ihn die geschilderte Realität einer brutalen menschlichen Gewalt- und Opferungsbereitschaft und das Mitleiden Gottes.“[14] Schlag versteht die biblischen Geschichten als „bedeutsames ‚Anschauungsmaterial‘ für die zeitlose Dynamik von Gewalt, Tod und Hoffnung auf Erlösung“[15]. So könne die Überlieferung für Gewalterfahrungen sensibilisieren und die Kommunikation darüber anregen.[16] Didaktische Ziele seien dabei die Wahrnehmung von Gewalterfahrungen sowie die Deutung der Opferrolle, auch hier spielt die Offenheit des Lernprozesses auf dem Weg zu einer selbst formulierten und verstandenen Deutung eine entscheidende Rolle.[17] Der Weg zur Deutung kann anhand unterschiedlicher Impulse initiiert werden, die es den SuS auch ermöglichen, eigene Gefühle und Erfahrungen als distanziertes Erlebtes zu präsentieren. Im Deutungsprozess ist dann die Artikulation verschiedener Opfererlebnisse und -rollen von enormer Wichtigkeit. Die gemeinsame Deutung müsse in konkreten Projekten zur Gewaltvermeidung und zum Einsatz für andere münden, so Schlag.“[18] Interessant an diesem Ansatz ist die Nähe zu Weavers Interpretation des Kreuzestodes. Obwohl Schlag das Gewaltpotenzial der Geschichte im menschlichen Handeln in den Fokus rückt und Weaver dem gegenüber auf dem gewaltfreien Handeln Gottes insistiert, sollen beide Konzeptionen zur Vermeidung von Gewalt anregen.

Ob und inwiefern aktuelle Religionsbücher diese Anregungen zur Thematisierung der Kreuzigung Jesu aufnehmen, sei im Folgenden exemplarisch untersucht.

Das Kreuz in den Religionsbüchern

Analysiert man stichprobenartig aktuelle Religionsbücher für den evangelischen Religionsunterricht auf die Thematisierung vom Kreuzestod Jesu, ist zunächst eine erfreuliche Bilanz festzustellen: Passion, Kreuz und Auferstehung Jesu sind in vielen Unterrichtswerken vorgeschlagenes Thema des

13 *Schlag,* Opfer, 187.
14 Vgl. *Schlag,* Opfer, 187 f.
15 *Schlag,* Opfer, 189.
16 Vgl. *Schlag,* Opfer, 188.
17 Vgl. *Schlag,* Opfer, 189?192.
18 Vgl. *Schlag,* Opfer, 193 f.

Religionsunterrichts.[19] Bei näherem Hinsehen fällt auf, dass die Werke für die Klassenstufe 5/6 den Kreuzestod Jesu zunächst im Rahmen der Lebensstationen Jesu thematisieren. So gibt es z. B. im neuen Religionsbuch 1[20] innerhalb des sechsten Kapitels zu „Spuren Jesu" zwei Schwerpunkte, die Leiden, Tod und Auferstehung thematisieren. Zum einen ist das die Frage „Jesus – der ersehnte Messias?", die anhand von Text und Bildmaterial zum Weg Jesu nach Jerusalem und zu den Umständen seines Todes verhandelt wird. Zum anderen der Komplex „Nach Jesu Tod", der über die Rückkehr zeitgenössischer Frauen nach Galiläa und die unglaubliche Nachricht der Auferstehung Jesu berichtet. Auffällig ist zunächst, dass das Textmaterial zum Kreuzestod Jesu sowie zum Wunder der Auferstehung aus Zeitzeugenberichten und -dialogen besteht, also die Perspektive der unmittelbaren Anhänger Jesu verhandelt. Auch das beigefügte Bildmaterial wird durch die Aufgabenstellungen auf dieser Ebene behandelt. Lediglich die letzte Aufgabe fordert die SuS auf, Meinungen zur heutigen Bedeutung des Todes Jesu in der Klasse zu sammeln, mögliche Anregungen erhalten sie durch das Schulbuch jedoch nicht. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für das Werk „Religion entdecken – verstehen – gestalten"[21] mit dem Zusatz, dass die letzte Aufgabenstellung zum Thema konkret auffordert, mithilfe von Text- und Bildmaterial ein eigenes Verständnis von Auferstehung zu formulieren. „Das Kursbuch Religion 1"[22] fragt konkret nach der Bedeutung der Bezeichnung des Gekreuzigten als „Lamm Gottes" und bewegt sich damit über die historische Betrachtung hinaus. Alternative Deutungsangebote werden weder thematisiert noch durch die Aufgabenstellungen ermöglicht. Eine auffällig andere Herangehensweise an das Thema bietet das Unterrichtswerk „Mitten im Leben, Religion 1"[23]. Schon die Kapitelüberschrift „Jesus Christus – unterwegs zu dir" verrät die persönliche und existenzielle Bezugnahme, so wird dann der Komplex „Jesu Tod und Auferstehung" auch über einen streng emotionalen Zugang ermöglicht. Die Doppel-

19 Dies ist das Ergebnis einer vorgenommenen Analyse von verschiedenen Religionsbüchern für die Jahrgangsstufe 5/6 und durchlaufend für alle Jahrgangsstufen der Reihe „Das Kursbuch Religion". Die beiden Werke „RELi + wir", Schuljahr 5/6/7, hg. v. *Ilka Kirchhoff, Siegfried Macht* und *Helmut Hanisch*, Göttingen 2007 sowie „Spurenlesen1", hg. v. *Gerhard Büttner* u. a., Stuttgart 2007, schränken das gute Ergebnis der Analyse ein, indem sie nur minimal den Kreuzestod Jesu thematisieren.

20 *Ulrike Baumann/Michael Wermke* (Hg.): Religionsbuch 1, Berlin 2010.

21 *Gerd-Rüdiger Koretzki/Rudolf Tammeus* (Hg.): Religion entdecken – verstehen – gestalten 5/6, Göttingen ^{2}2008.

22 *Gerhard Kraft* u. a. (Hg.): Das Kursbuch Religion 1, Stuttgart 2005.

23 *Ulrich Gräbig/Martin Schreiner* (Hg.): Mitten im Leben, Religion 1, Berlin 2007.

seite zeigt zwei moderne Bilder des Malers Alfred Manessier, die dazugehörigen Aufgabenstellungen laden ein, die Wirkung des Bildes zu interpretieren, einen Titel für die Bilder zu finden, möglicherweise musikalische Ausdrucksweisen zu erproben und selbst gestalterisch tätig zu werden. Diese Herangehensweise verzichtet auf jegliches Infomaterial, sondern stärkt den individuellen Zugang zum Thema.

Ein Zwischenfazit scheint angebracht: Soweit die begrenzte Stichprobe Aussagekraft beanspruchen darf, scheint es für die Klassenstufe 5/6 überwiegend Konsens zu sein, den Tod Jesu historisch zu behandeln und im Gegenüber der Auferstehung die Perspektive der unmittelbaren Anhänger Jesu zu thematisieren. Die Frage nach der heutigen Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu gerät in den Hintergrund, ein emotional-persönlicher Zugang zum Thema scheint die Ausnahme zu sein.

Betrachtet man nun die Reihe „(Das) Kursbuch Religion" für die weiteren Klassenstufen, fällt auch hier zunächst die durchgehende Thematisierung vom Kreuzestod Jesu ins Auge. Ob die wiederholte Behandlung des Themenkomplexes im Sinne eines kumulativen Curriculums auch aufeinander aufbaut, wird zu untersuchen sein.

„Das Kursbuch Religion 2"[24] legt im Kapitel „Jesus sehen – Christus verstehen" unter dem Stichpunkt „Durch Leiden und Tod" einen Fokus auf den Aspekt von Schuld und Sünde im Zusammenhang der Kreuzigung. Die Botschaft des Kreuzes wird wie folgt formuliert: „Jesus trägt die Sünden aller Menschen. Er nimmt die Schuld mit ins Grab, meine Schuld, deine Schuld…Gott gibt eine neue Chance." Unklar bleibt m. E. der Sünde- sowie der Schuldbegriff. Ein stellvertretender Sühnetod Jesu kann ebenso interpretiert werden wie die liebevolle Hingabe, problematischerweise werden die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten nicht thematisiert. Stattdessen wird die Botschaft des Kreuzes als Faktum formuliert, dabei werden traditionelle Begriffe und Kategorien aufgerufen, ohne diese zu spezifizieren. Ebenso erscheint der zweite Text, der von den SuS weitergeschrieben werden soll:

Gestorben für die Menschen
Ein Unschuldiger für alle Unschuldigen
Ein Leidender für alle Leidenden
Ein Machtloser für alle Machtlosen
…

24 *Gerhard Kraft* u. a. (Hg.): Das Kursbuch Religion 2, Stuttgart 2005.

Das Material dieser Doppelseite hat m. E. durchaus das Potenzial, die verschiedenen Deutungen des Kreuzestodes sowie die Möglichkeit eben dieser Unterschiede zu thematisieren. Die Aufgabenstellungen schöpfen dieses Potenzial jedoch in keiner Weise aus, hier ist allein die theologische Kompetenz der Lehrkraft gefragt. „Das Kursbuch Religion 3“[25] thematisiert im Kapitel „Jesus Christus“ dann die verschiedenen Christusbilder (Sohn Gottes, Heiland, Messias). Darüber hinaus werden unterschiedliche „Opfergeschichten“ dargeboten, mit der Aufforderung, diese zu vergleichen und den im Matthäusevangelium geschilderten Opfertod Jesu zu deuten. Die Geschichten verdeutlichen die unterschiedlichen Arten eines Opfers, vom ahnungslosen Opfer über die freiwillige Selbsthingabe für einen anderen bis zum geschundenen Opfer einer brutalen Gewalttat. Die Differenzierung erscheint äußerst sinnvoll und die Aufgabenstellung diskussionsanregend. Das „Kursbuch Religion Oberstufe“[26] schließlich bietet im Kapitel „Jesus Christus“ unter den Stichpunkten „Passion und Auferstehung Jesu“ sowie „Christologische Bekenntnisse“ die Interpretationen verschiedener Theologen und Nicht-Theologen zu Kreuzestod und Auferstehung an, leider werden die SuS nicht zu einer eigenen Deutung angeregt.

Der Versuch, den roten Faden des Lehrwerkes zu erkennen, bringt folgendes Ergebnis: Im Anschluss an die historische Thematisierung von Kreuz und Auferstehung Jesu werden die SuS in Klassenstufe 7/8 mit dem Wortschatz klassischer Interpretationen konfrontiert, leider ohne diese inhaltlich zu füllen und auf Alternativen hinzuweisen. Deutungsmuster und -alternativen werden in der folgenden Klassenstufe thematisiert, die SuS der Oberstufe begegnen dann theologisch(-zeitgenössischen) Interpretationen. Ein großes Manko ist m. E. die mangelnde Ermutigung zu eigenen Deutungsversuchen, die das Potenzial verschiedener Interpretationen noch einmal deutlich machen würde.

Abschließende Betrachtungen und Ausblick

Der Befund von Kraft und Roose kann anhand der Untersuchung der Schulbücher bestätigt werden. Das Material, das zur Erarbeitung des Kreuzestodes Jesu in den meisten Lehrwerken bereitgestellt wird, kommt über

25 *Gerhard Kraft* u. a. (Hg.): Das Kursbuch Religion 3, Stuttgart 2007.
26 *Hartmut Rupp/Andreas Reinert:* Kursbuch Religion Oberstufe, Stuttgart 2004.

eine historische Betrachtung zunächst nicht hinaus. In den höheren Klassenstufen werden dann Deutungen des Kreuzestodes angeboten, die meist jedoch als verbindlich erscheinen oder zumindest in ihrer Exemplarizität nicht thematisiert werden. Die SuS lernen Kreuz und Auferstehung Jesu also als historische Kategorien kennen, deren dogmatischen Gehalt sie anhand traditioneller Deutungen nennen können, diesen aber nicht als zentralen Glaubensinhalt persönlich begreifen.

Die Kreuzesinterpretation von Anselm und Weaver zeigen die zentrale Funktion des Kreuzesgeschehens für das Gottesbild. Verschiedene Verständnisse von Tod und Auferstehung Jesu führen zu unterschiedlichen Annahmen und Glaubenssätzen über das Wesen Gottes. Dieser Zusammenhang scheint mir von enormer Bedeutung auch für den Religionsunterricht, der in den betrachteten Lehrwerken leider nicht explizit thematisiert wird. Hier bedarf es einer deutlichen Ermutigung der Lehrkraft, Kreuz und Auferstehung als existenzielle Kategorien begreifbar zu machen, die die Vorstellung von Gottes Handeln und Wirken fundamental prägen. Möglichkeiten sind der dargestellte Ansatz der Kindertheologie oder der Zugang über die Thematisierung schülerbezogener Erfahrungen. Diese schülerorientierten Herangehensweisen sowie die Verdeutlichung der umfassenden Dimension von Kreuz und Auferstehung auch für das eigene Gottesbild sollten dem von Rickers attestierten Desinteresse der SuS durchaus entgegenwirken können.

Beide Modelle, Anselms und Weavers, zeigen eigene Schwerpunktsetzungen und die Bindung an ihren kulturellen und zeitgeschichtlichen Kontext. Erhellend stellt Michael Wolter die Pluralität der Deutungsansätze des Kreuzestodes schon in den neutestamentlichen Texten fest.[27] Hieraus leitet er die Notwendigkeit immer wieder aktueller, am kulturellen Kontext orientierter Interpretationen ab. Schon die ersten Christen griffen zur Erklärung des Todes Jesu am Kreuz als Heilsgeschehen auf Kategorien ihrer Lebenswelt zurück. Hier reihen sich Anselm und Weaver ein, wenn sie Kreuz und Auferstehung in jeweils zeitgenössischen Bildern interpretieren.

Didaktisch ergibt sich aus diesem Zusammenhang die Verantwortung, das Kreuzesgeschehen nicht nur als historisches Ereignis, was mit Wolter

27 Vgl. *Michael Wolter:* „Für uns gestorben". Wie gehen wir sachgerecht mit dem Tod Jesu um?, in: *Volker Hampel/Rudolf Weth* (Hg.): Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010, 1?15.

28 Vgl. *Wolter,* „Für uns gestorben", 5.

lediglich eine mögliche Deutung des Todes Jesu darstellt,[28] oder im überkommenen Vokabular der dogmatischen Tradition, sondern in seiner christlichen Bedeutung als Heilsgeschehen verständlich zu machen. Um dieses Ziel erreichen zu können, ist eine Orientierung an den Vorstellungen und der Lebenswelt der SuS m. E. unerlässlich. Nur von ihrem Standpunkt aus denkend kann mit ihnen gemeinsam der Kreuzestod Jesu als Heilsgeschehen verstanden werden. Willkürliche Interpretationen werden dabei von der umfassenden Dimension dieser Deutungen automatisch ausgeschlossen. Die Interpretationen des Kreuzestodes haben unmittelbaren Einfluss auf das Bild vom Wesen und Handeln Gottes, umgekehrt prägt das Gottesbild der SuS ihr Verständnis vom Kreuzestod Jesu. Es zeigte sich, dass die Lehrbücher für den evangelischen Religionsunterricht bislang leider nur unzureichende Anregungen zur Arbeit an diesem Themenfeld bieten. Der Ansatz der Kinder- und Jugendtheologie erscheint mir dabei durchaus produktiv, wünschenswert für die Zukunft wären handhabbare Impulse innerhalb der Lehrbücher in diese Richtung, damit dem beklagten Unverständnis der SuS durch die Vermittlung der existenziellen Dimension des christlichen Glaubenssatzes von Tod und Auferstehung Jesu Abhilfe geschaffen werden kann.

Taufe, Glaube, Heiliger Geist ? ein Versuch, den innerprotestantischen Taufdissensen auf den Grund zu gehen

Jörg Bickelhaupt[1]

Der folgende Aufsatz fasst einige wesentliche Inhalte und Ergebnisse meiner im Sommer 2014 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommenen Dissertation zusammen, die demnächst unter dem Titel „Taufe, Glaube, Geist – ein Beitrag zur neueren innerevangelischen ökumenischen Diskussion" veröffentlicht werden wird.

Muss man persönlich glauben, um die Taufe zu empfangen? ? Es ist gleichsam die Gretchenfrage des innerprotestantischen Taufdissenses.[2]

Im Verständnis der Taufe sind wir ? entgegen einer weitverbreiteten Auffassung ? in der Ökumene nicht mehr und nicht weniger einig als beim Abendmahl oder in der Ekklesiologie. Die Differenz sticht in Deutschland nur nicht so schnell ins Auge, da die hierzulande mit Abstand größten christlichen Kirchen (die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen) ihre Taufen wechselseitig akzeptieren. Die Taufanerkennung ist jedoch eine der grundlegenden ungeklärten Kontroversfragen der Ökumene – virulent vor allem im Diskurs zwischen (auch) Kinder und Säuglinge taufenden mit den sog. „täuferischen Kirchen".

Die eingangs gestellte Frage spielt in allen neueren (wie auch den älteren) Auseinandersetzungen um die Taufe eine zentrale Rolle. Der Diskurshorizont und mit ihm die Inhalte theologischer Argumentation hat sich in der Neuzeit jedoch grundlegend verändert.[3]

1 Jörg Bickelhaupt ist Pfarrer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), Beauftragter für interkonfessionelle Fragen im (seit 01.01.2015 gemeinsamen) Zentrum Oekumene der EKHN und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW) sowie Vorsitzender der regionalen ACK Hessen-Rheinhessen.

2 In dem hier nicht behandelten Taufanerkennungs-Diskurs mit bestimmten Altorientalischen Kirchen (v. a. Kopten und Syrern) geht es nicht um „Taufe und Glaube", sondern um die Nachwehen des altkirchlichen Häretikertaufstreits, nach dem es die rechte Taufe nur in der rechten Kirche gibt.

3 Die Untersuchung erfolgt anhand von sechs neueren innerprotestantischen Dialogergeb-

Aktuelle Diskurse

Die neueren innerprotestantischen Dialoge, in denen es auch um die Taufe ging, bieten ein teilweise heterogenes, in jedem Fall vielschichtiges Bild der Thematik:

„Reciproco riconoscimento" fokussierte 1990 in Italien, schon im Titel, auf die wechselseitige Anerkennung (als Christinnen und Christen, wie als Kirchen) von Waldensern/Methodisten auf der einen und Baptisten auf der anderen Seite. Bei aller Wertschätzung des Dialogergebnisses zeigte sich jedoch im ökumenischen Alltag, dass die in zentralen tauftheologischen Fragen erzielten Konvergenzen fragil sind und die angestrebte Gemeinschaft auch darum in der Praxis nicht immer einfach zu leben ist.[4]

Die Dialoge des Reformierten Weltbundes mit Pfingstlern (seit 1996) offenbarten zu klärende kriteriologische Grundfragen, die auch das Taufverständnis betreffen: vor allem in der Pneumatologie (Geist und Wort) sowie im Offenbarungsverständnis.

Der Dialog der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa" (GEKE) und der „Europäisch-Baptistischen Föderation" (EBF) sowie der sich eng darauf beziehende Text der „Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe" (BALUBAG) kamen zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen: Hielt man in Europa eine Aufnahme der EBF in die GEKE für nicht möglich, so empfahl BALUBAG die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Der Dialog des Lutherischen Weltbundes mit der Mennonitischen Weltkonferenz ? kulminierend in der Vergebungsbitte des LWB auf der Vollversammlung in Stuttgart 2010 ? wies auf die im Dialogkontext meist

nissen, in denen es zentral (oder auch) um das Taufverständnis ging, beginnend 1990 mit „Reciproco riconoscimento" zwischen Waldensern und Baptisten in Italien, über den GEKE-EBF-Dialog (siehe Leuenberger Texte 9) und BALUBAG bis hin zu einer neueren Entwicklung in Schweden (2012), der Gründung einer gemeinsamen Kirche von täuferischen und nicht-täuferischen protestantischen Kirchen. Diese können im Rahmen dieses Aufsatzes jedoch nicht detailliert dargestellt werden.

4 Die sich verändernden Diskurshorizonte (und mit ihnen die Argumentation) waren für mich der Anlass, den hermeneutischen, anthropologischen und religionsphilosophischen Vorannahmen nachzugehen, die den unterschiedlichen Auffassungen zugrunde liegen und so die Frage nach deren Dignität neu zu stellen. Dies kann im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nur in eher apodiktischer Weise erfolgen, möge den Lesenden aber Appetit machen, anhand des Buches dem Ganzen vertieft nachzugehen.

zu wenig beachtete Notwendigkeit hin, zusätzlich zu den theologischen Dialogen auch zwischenmenschliche und -kirchliche Versöhnungsprozesse (Healing of memories) zu initiieren.

In Schweden schließlich haben 2012 Missionskirche, Methodisten und Baptisten eine gemeinsame Kirche gegründet: Equmeniakyrkan (EqK) ?Kirche, nicht nur Gemeindebund, auf der einen Seite und ihr zugehörende, aber rechtlich selbstständige (missionskirchliche, methodistische und baptistische) Gemeinden auf der anderen. Man darf gespannt sein, wie man (in nun *einer* Kirche!) damit umgehen wird, dass es in ihr zur Taufrage weder theologisch noch praktisch einen vollständigen Konsens gibt.[5]

Was in den einzelnen Dialogen fehlt, resp. nur in BALUBAG (1.4.) angesprochen wurde, scheint in deren Darlegung und Vergleich umso deutlicher auf: Es ist die Notwendigkeit, sich tauftheologisch nicht nur in den hergebrachten theologischen Dikta der protestantischen Konfessionen zu bewegen, sondern die Inhalte und vor allem deren Begründungen und hermeneutischen, anthropologischen und religionsphilosophischen Vorannahmen gemeinsam fundamentaltheologisch unter die Lupe zu nehmen.

Biblische Bezüge in ihren differierenden hermeneutischen Begründungsmustern

In der jeweiligen Begründung ihrer Tauftheologie und -praxis rekurrieren alle christlichen Kirchen (zumindest auch) auf das Zeugnis der Heiligen Schrift: Anhand ihrer teils gegensätzlichen Taufpraxen ist jedoch schon phänomenologisch feststellbar, dass sie die Schrift offenbar sehr unterschiedlich auslegen und hinsichtlich der Taufe ganz heterogene Konsequenzen ziehen.

Nun würde einen schrifthermeneutischen Kurzschluss begehen, wer meint: im NT gebe es doch unterschiedliche Traditionen und Theologien der Taufe ? Paulus, Lukas mit seiner Apostelgeschichte und auch das Johannesevangelium ? also seien differente Vorstellungen und Praxen der

[5] Der zentrale, nicht nur in EqK ungeklärte, Kontrovers- und Konfliktpunkt besteht darin: Die baptistischen Gemeinden in EqK haben sich zwar bereit erklärt, das Begehren einer Gläubigentaufe nicht von sich aus an eine/n Bei- bzw- Übertretende/n heranzutragen – aber wie werden sie mit einem solchen Begehren eines Neumitglieds (aus einer missionskirchlichen oder methodistischen Gemeinde) umgehen und was bedeutete das für die Kirche insgesamt?

Taufe die logische Folge. Zwar trifft die erste Feststellung zu, in der Tat unterscheiden sich die Vorstellungen der genannten ntl. Hauptzeugen z. T. erheblich. Dies würde heute vorfindliche Differenzen aber nur dann erklären, wenn die verschiedenen Kirchen die ntl. Traditionen selektiv rezipierten und jede eine andere.

Alle Kirchen sehen ihre Theologie und Praxis der Taufe biblisch verankert und rückgebunden. Freilich kann dies auch dazu führen kann, heutige Vorstellungen und Handlungsweisen zu deren Legitimation in die Bibel rückzuprojizieren.

Hierzu einige Beispiele:

In (auch) Kinder taufenden Kirchen erfreut sich die Perikope von Jesu Kindersegnung (Mk 10,13 ff parr) argumentativer Beliebtheit, aber auch die Auffassung, die Taufe von Säuglingen drücke am klarsten die vorbehaltlose Annahme des Menschen, also das *sola gratia* aus.[6] ? Die Probleme: in Mk 10,13 ff geht es nicht, zumindest nicht direkt um die Taufe; das zweite Argument insinuiert, wenn auch unausgesprochen, die Taufe von Erwachsenen entspreche weniger präzise dem sola gratia – eine solche conclusio wäre jedoch hochproblematisch.

Täuferische Traditionen neigen zuweilen dazu, ihre Praxis der Gläubigentaufe in der Bibel allzu leicht und schnell wiederzuentdecken, und gerade die Apostelgeschichte bietet zahlreiche Berichte einer engen Kohärenz von Taufe und Glaube. ? Die Probleme: Die (heutige) Gläubigentaufe ist nicht zu identifizieren mit der (ntl.) Missionstaufe, also mit der Taufsituation (je)der ersten christlichen Generation; abgesehen davon divergieren die Ablaufschemata (Glaube, Bekenntnis, Taufe) im NT, auch in der Apg, wenn man genau hinschaut; außerdem sollte auch die inhaltlich deutlich verschiedene johanneische und v. a. die älteste, nämlich die paulinische (resp. auch die deuteropaulinische) Tradition stärker berücksichtigt werden.

Schließlich die „Taufe mit dem Hl. Geist", ein zentrales Theologumenon (nicht nur) der Pfingstbewegung. Hier nur so viel (Näheres im Buch): Es lohnt eine Analyse, wo im NT (abgesehen von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer) auf eine „Taufe im/mit dem Hl. Geist" hingewiesen wird, also um welches Heilsereignis es dabei (exklusiv!) geht, worin sich diese Geist*taufe* von der üblichen Praxis der christlichen Taufe wie von sonstigen Geistes*mitteilungen* kategorial unterscheidet, und vor allem, ob

6 Vgl. die EKD-Orientierungshilfe „Die Taufe", Gütersloh 2008, 44.

es sich dabei um ein zu perpetuierendes quasi-sakramentales Geschehen oder um ein ἐφάπαξ handelt?

Die Differenzen in Tauftheologie und -praxis haben ihren Grund also in schrifthermeneutischen Differenzen sowie in sich historisch verändernden Verstehenszusammenhängen. Diese Einsicht könnte (und sollte) zu einer gewissen konfessionellen Selbstrelativierung führen, freilich nicht zu einem die Inhalte vergleichgültigenden Relativismus.

Theologiegeschichtliche Entwicklungen

Wesentliche geschichtshermeneutische Einsichten verbinden sich mit der Entwicklung der Taufpraxis in der Alten Kirche: Diese war plural, eine Taufe in keinem Alter unüblich, was auch zusammenhing mit ungeklärten Fragen der Bußtheologie. In heutigen „paedobaptistischen" Kirchen ist dagegen die Taufe Erwachsener (damit meine ich hier nicht Konfirmandinnen und Konfirmanden) immer noch relativ selten und im Baptismus die Taufe kleinerer Kinder unvorstellbar – die Taufpraxis also deutlich einförmiger.

Auch in der Alten Kirche wurde die Frage um den Zusammenhang von Taufe und Glaube thematisiert, wie im übrigen (allerdings weniger im Zentrum des Diskurses) auch die der Säuglings- und Kindertaufe – jedoch in völlig anderen Kontexten als heute, vor allem aber: Diese Themen wurden damals nicht miteinander verknüpft, die Taufe von Kindern also nicht von deren fehlendem Glauben her infrage gestellt, wie im 16. Jahrhundert und seither.

Der Disput um „Taufe und Glaube" entspann sich in patristischer Zeit im Kontext der Taufe extra ecclesiam, also der Schismatiker- bzw. Häretikertaufe. Im Kern ging es um die Frage: Besitzt eine Gemeinschaft, die außerhalb der kirchlichen Communio steht, überhaupt die potestas zu taufen?[7]

Die Kindertaufe wurde dagegen im Kontext der Bußtheologie und der Taufanthropologie, konkret dem Sündenverständnis, erörtert. Angesichts der lange offenen Frage, ob nach der im Taufvollzug abzulegenden Buße überhaupt noch eine weitere Buße möglich sei, brachte Tertullian die Argumente ins Spiel, eine zu frühe Taufe sei angesichts fehlender Sünde bei

[7] Diese Frage erörtere ich im Buch im Hinblick auf die wichtigsten Protagonisten und zeichne Entwicklungen, Differenzierungen und Konsequenzen nach.

kleinen Kindern unnötig und geschehe in Anbetracht der ihnen in der Jugend noch bevorstehenden Versuchungen zu früh, sei also eine zu große Bürde.[8]

Beide Dispute blieben bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts ungelöst. Zu den wesentlichen Themen ? der Gültigkeit der Häretikertaufe, der Taufanthropologie wie auch der Bußtheologie ? herrschte nicht nur kein Konsens, sie drohten die Kirche zu spalten, wie das novatianische und das donatistische Schisma sowie der Pelagianismus zeigen.

Es ist Augustins Verdienst ? bei aller notwendiger, auch kritischer Rezeption seiner Theologie ?, jene Fragen in einer Weise beantwortet zu haben, dass dies damals die westkirchliche Theologie und Praxis der Taufe für ein Jahrtausend tragen und bestimmen konnte. Mit seiner (antidonatistischen) Unterscheidung von consecratio und sanctificatio bot er eine theologisch stringente Begründung für die Anerkennung der Gültigkeit (nicht der Heilswirkung) der extra ecclesiam empfangenen Taufe. Sein radikales Sündenverständnis, das er in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus entwickelte, mit der Spitze in seiner Diktion der Erbsündenlehre, führte zum einen zur Legitimation und Notwendigkeit der Säuglingstaufe und zum andern zu der im Grundsatz unbegrenzten Möglichkeit postbaptismaler Buße (antinovatianisch).[9]

Die sich in der Folge der hochmittelalterlichen Wiederentdeckung des gesamten aristotelischen Werks im Spätmittelalter verändernden religionsphilosophischen und anthropologischen Paradigmen waren eine wesentliche Voraussetzung für die spätere Infragestellung der Säuglingstaufe durch die täuferische Reformation, neben der Grundsatzkritik an der vorfindlichen Gestalt der Kirche.

Die tauftheologischen Dissense in den Reformationen des 16. Jahrhunderts

Die „erste anthropologische Wende", die Entdeckung des Ichs, das menschliche Individuum als Subjekt der Gottes- und Welterkenntnis im späten Mittelalter, erwies sich als unhintergehbarer Ausgangspunkt theologischer Reflexion durch die verschiedenen Strömungen der Reformation

8 Vgl. *Tertullian:* De Baptismo XVIII,4 in PL 1, 1221.

9 Vgl. hierzu u. a. *Augustinus:* De peccatorum meritis et remissione et De baptismo paruulorum I,21.30 in PL 44,109 ff.

des 16. Jahrhunderts. Diese lehnten freilich die soteriologischen Implikationen des anthropologischen Paradigmenwechsels in Teilen der Spätscholastik, in Gestalt einer personalen Beteiligung des Menschen am Rechtfertigungsgeschehen, ab. Sie insistierten zugleich auf der Notwendigkeit des persönlichen Glaubensvollzugs, rezipierten die veränderten religionsphilosophischen Bestimmungen (vor allem im Blick auf den Zeichenbegriff) jedoch in äußerst differenzierter Weise.

Durch den Menschen als tertium comparationis stellte sich für sie die Frage einer repraesentatio der res im Zeichen in einem ganz neuen, veränderten Verstehens- und Diskurshorizont.

Man misstraute einer vollständigen repraesentatio der res (sakramentstheologisch gesprochen: der sakramentalen Vergegenwärtigung des Heilswerks Christi) durch das Zeichen resp. die Zeichenhandlung selbst, als Realidentifikation – dieser Diskurs wurde etwa im Streit um das opus operatum geführt.

Luthers Lösung bestand in der repraesentatio der res durch das verbum promissionis, im Sinne einer efficacia signi, die freilich im Glauben zu ergreifen sei, um heilswirksam zu werden. Eine Gegenposition nahm Zwingli ein, für den sich die res inwendig im Glauben repräsentiert, während den äußeren Zeichen, zu denen er auch das verbum externum zählte, nur hinweisender Charakter zukommt.

Jene theologischen und religionsphilosophischen Umwälzungen führten auch mit zum Entstehen von täuferischen Bewegungen ? neben den hierfür maßgeblichen soziologischen und ekklesiologischen Gründen (Restitution der Urkirche in Gestalt der *congregatio vere credentium* als Gegenbild zum erlebten gegenwärtigen Zustand der Kirche) ? genauer: Sie erklären, weshalb es in ihnen sekundär zu einer Infragestellung der Säuglingstaufe kam und ihre Kritik nicht auf ihren Ausgangspunkt beschränkt blieb, die vorfindliche Verderbtheit der Kirche.

Warum musste den Täufern die Säuglingstaufe, die seit mehr als 1000 Jahren weithin unangefochten praktiziert worden war, als zutiefst fragwürdige Praxis erscheinen?

Eine Vergegenwärtigung der res der Taufe im Zeichen selbst konnte nicht mehr als direkte Intervention Gottes im Hl. Geist, bezeugt durch die fides ecclesiae, erklärt werden – unter den veränderten Rahmenbedingungen war die Beteiligung der menschlichen fides propria unabdingbar.

Luther hielt Glaube und Taufe mit der Fides-Infantium-Lehre, Calvin mit seiner heilsgeschichtlich-bundestheologischen Begründung zusammen. Sie konnten so (und nur so) die Säuglingstaufe retten.

Für die Täufer hingegen führte im Rahmen ihrer (oft zwinglisch geprägten) stärkeren religionsphilosophischen Dissoziation zwischen Zeichen und Sache an der menschlichen fides propria als Zeichengestalt der res kein Weg vorbei – die Kindertaufe war für sie nicht mehr zu halten. Ihr Ausgangspunkt war jedoch der oben Genannte gewesen: Sie erlebten eine Kirche, der es an einem grundlegend mangelte – an Menschen, die persönlich glaubten und nach Christi Vorbild lebten. Die Schlussfolgerung lag in ihrem geistesgeschichtlichen Bezugsrahmen auf der Hand und gab ihren Bewegungen den Namen: Die Wurzel des Übels sei die Praxis der Säuglingstaufe, in ihren Augen war sie ein signum ohne res.

Entwicklungen in der Neuzeit

Im Diskurs der Neuzeit erfuhren die die christliche Tauftheologie von Anfang an begleitenden Fragen um das Verhältnis und Verständnis von Taufe und Glaube, sowie von Sünde und Buße nochmals markante Veränderungen. Menschliche Individualität wurde transformiert zur Autonomie des aufgeklärten Subjekts, das sich nicht mehr nur selbstständig zur Welt in Beziehung setzt, sondern auch die Begründung für Denken und Erkennen, Wollen und Tun in sich selbst verortet.

Die Umformung der theologischen Anthropologie betraf die (aus dem Arminianismus vermittelte) Vorstellung einer, jedenfalls postlapsarisch-fiduziellen, Willensfreiheit des Menschen. Damit einher ging eine Transformation der Glaubenshermeneutik – in Ansätzen schon im Pietismus, ausgeführt in Neologie und Erweckung ? von der (hierin war man sich im 16. Jahrhundert noch weithin einig) geschenkten fides propria des Menschen hin zu dessen autonomer Mündigkeit sowie seiner Fähigkeit und Notwendigkeit, in Sachen des Glaubens aus sich heraus eine eigene Entscheidung treffen zu können und auch zu müssen: die Distanz zu Luthers Anthropologie und Glaubensverständnis könnte kaum größer sein.

Dies führte auch zu einer Umformung des Sündenverständnisses. In jenem Denkhorizont war diese kaum mehr beschreibbar als überkommenes Geschick, als grundlegende menschliche Verfasstheit oder gar als Imputation einer fremden Schuld – im Sinne Kants konnte sie nur mehr als willkürliche, gegen die Prinzipien der praktischen Vernunft gerichtete Tat des Individuums verstanden werden, also als Tat- oder Aktualsünde. Sünde war nicht mehr Aufstand des Geschöpfs gegen Gott, sondern gehörte in die Ethik.

Tauftheologische Herausforderungen für die Ökumene

Nun sind die neuzeitlich-modernen bzw. postmodernen Denk- und Verstehenshorizonte für uns unhintergehbar. Der traditionalistische Traum (oder Alptraum?) einer Regression in eine voraufklärerische Heteronomie ist nicht nur aussichtslos, illusorisch und wird mit Recht als Angriff auf die menschliche Freiheit verstanden ? gleichwohl träumen ihn Fundamentalismen unterschiedlicher Provenienz ? die Flucht vor der Komplexität der Moderne, gewissermaßen das Drücken einer geistesgeschichtlichen Reset-Taste, liefert jedoch nur Scheinantworten und -lösungen.

Transformationen der theologischen Anthropologie evozieren eben solche des Zeichenbegriffs, da signum und res nicht mehr *für sich* Wirklichkeit darstellen können, sondern der Mensch im Akt des Verstehens als tertium comparationis notwendig hinzu- und zwischen sie tritt. Die Frage ist jedoch die, ob die Validität des Taufgeschehens in den Menschen verlegt werden kann – ob in sein (resp. der Kirche) Handeln oder seinen Glauben.

Die Differenzen der reformatorischen Tauftheologien in ihren heutigen Diktionen gründen wesentlich in unterschiedlichen Rezeptionen jener paradigmatischen Veränderungen. Ökumenisch stünde also eine fundamentaltheologische Ergründung und Erörterung jener Unterschiede an, da die spezifischen konfessionellen „formae" theologischer Lehre in den gegenwärtigen Taufdiskursen allzu häufig als „fundamenta" missverstanden und auch so gebraucht werden ? erkennbar etwa im Mündigkeits- und Entscheidungsargument *gegen,* aber auch in der Weise des Gebrauchs der Kindertaufe als „soteriologische Zeichenhandlung" *für* die Taufe von Kindern und Säuglingen.

Die Aporien der konfessionellen Tauftheologien bestehen, idealtypisch und etwas apodiktisch, in Folgendem: Hier eine Taufpraxis, in der Glaube und Taufe lebensgeschichtlich häufig auseinanderfallen – eine Situation, aus der m. E. keine noch so theologisch differenzierte Konzentration auf die Gestaltung des Rituals hilft, so notwendig dies ist. Dort eine Fokussierung auf Mündigkeit, Entscheidung und Erfahrung, in der nicht nur fides subjectiva und objectiva faktisch kaum mehr zu unterscheiden sind, sondern die auch hinsichtlich der fundamentaltheologischen Kategorisierung der menschlichen Entscheidung ? oder im pentekostalen Kontext der (Geist)Erfahrung ? zu einer Anthropologisierung der Taufe, vor allem auch hinsichtlich ihrer Validität, und damit in einen Taufsubjektivismus führen kann.

Im Blick auf die Taufanthropologie geht es um eine gemeinsame Neuformulierung der Sündenlehre und mit ihr einer ökumenischen Anthropo-

logie. Was die Sache zusätzlich komplex macht, ist die Tatsache, dass in unserer Zeit hierbei nicht nur die interkonfessionellen, sondern auch die interkulturellen Hermeneutiken in ihrer Divergenz einzubeziehen sind. Eine ökumenische Fundamentaltheologie hätte sich also der tauftheologisch grundlegenden Fragen theologischer Anthropologie, der Glaubenshermeneutik sowie der dem allen voraus und zugrunde liegenden religionsphilosophischen Vorannahmen im Kontext des Zeichenbegriffs anzunehmen. Gegen Ende meiner Arbeit weise ich auf diese Perspektive hin, ohne freilich die mit ihr einhergehenden Herausforderungen schon inhaltlich en détail anzugehen.

Worum es geht

Kommen wir zurück zur Ausgangsfrage: Muss man persönlich glauben, um die Taufe zu empfangen?

Um dem wirklich auf den Grund zu gehen, wären die Quellen der konfessionellen Tauftheologien zu sondieren und etwa die kriteriologische Signifikanz des Glaubens im Kontext der Taufe fundamentaltheologisch zu eruieren ? ökumenisch, konfessions- und ggf. kulturübergreifend.

Wem nämlich die eine Taufe die Einheit der Kirche verbürgt, der oder die muss den Differenzen auf den Grund gehen (wollen) ? und dies wiederum bedeutet, sie bis an ihre Quellen zurückverfolgen. „Ad fontes" also – in gut reformatorisch-humanistischer Tradition.

Wenn und weil es nur *eine* Taufe gibt, sind in ihr gründende Trennungen nicht nur ein Skandalon, sondern im wahrsten Sinne absurd.

Taufe und Glaube sind die zentralen und unverzichtbaren Elemente christlicher Initiation: Der Akt der Taufe selbst, wie auch der permanente Prozess ihrer Aktualisierung – was Luther in De captivitate mit der Wendung „semper baptisandus fide"[10] beschreibt.

Die Taufe begründet christliche Existenz, die sich im Glauben vollzieht. Diese Be-Gründung resultiert nicht aus der eigenen Entscheidung[11] oder einer magischen Kraft des Elements bzw. des Rituals, denn „Wasser

10 WA 6,535.

11 Vgl. BSLK 511 f: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann" (zitiert nach der 9. Auflage der Ausgabe von 1930, hg. 1982).

tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet"[12] – auch in dem Sinne, dass sich christliche Existenz zwar der Taufe verdankt, aber nicht in ihr erschöpft.

Die strittige Kohärenz von Taufe und Glaube im Prozess christlicher Initiation kann nur pneumatologisch erschlossen werden. Der Heilige Geist als Wirkgrund des verbum promissionis in der Taufe ist derselbe, der „mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten [hat]; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berüft, sammlet, erleucht, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten, einigen Glauben; in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sunde reichlich vergibt und am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir sampt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird".[13]

Im Geist Gottes sind Taufe und Glaube verbunden. Nur in ihm und durch ihn vermag das Zeichen (die Taufe) die Sache (Zueignung des Christusheils der Gotteskindschaft) zu tragen. In dem *einen* Geist Gottes wird die *eine* Taufe zum Realsymbol der *einen* Kirche, gründet die synchrone und diachrone Einheit des Bundes Gottes mit Israel, werden die aquae baptismi fons Christianismi.

Die noch offene Frage lautet, wann Christinnen und Christen dies und ihre darin gründende Katholizität gemeinsam erkennen, bekennen und anerkennen können?

12 BSLK 516.

13 BSLK 512 ? ich habe bewusst den ganzen Abschnitt zitiert, da die Sündenvergebung und die eschatologische Perspektive wesentlich zur Taufe hinzugehören.

„Umstrittene Katholizität: Von der zwiespältigen Beziehung von Vielfalt und Einheit“

Bericht zur XVIII. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica (Budapest, 21.–26. August 2014)

“Catholicity under Pressure”, umstrittene Katholizität – unter diesem Thema versammelten sich die Mitglieder der Societas Oecumenica zu ihrer 18. Konsultation im August 2014 in Budapest. Die 75 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus ganz Europa, allesamt durch ihre Forschungserfahrung an ökumenischen Instituten, beziehungsweise in der ökumenischen Theologie verbunden, stellten sich dabei der Herausforderung, wie unter dem Schlagwort „Katholizität“ die Beziehung von Einheit und Vielfalt in Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu denken ist.

Gleich zum Auftakt der Tagung am Donnerstag wies die Präsidentin der Societas, *Dagmar Heller,* auf die ursprüngliche Bedeutung von Katholizität, nämlich Universalität, und die damit verbundene Frage nach Einheit in der Vielfalt hin und eröffnete so den thematischen Horizont der Konsultation, den es im Weiteren abzuschreiten galt. Die konkrete Vielfalt kirchlichen Lebens stand den Teilnehmerinnen und Teilnehmern schon zu Beginn plastisch vor Augen: Gastgeber *Péter Szentpétery,* Sekretär der Societas, hatte bereits zum Auftakt der sechstägigen Konsultationen Vertreter der verschiedenen Kirchen – *Péter Gáncs,* vorsitzender Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn, *Balázs Bábel,* Erzbischof des Bistums Kalocsa-Kecskemét und Vorsitzender der ökumenischen Kommission der Katholischen Bischofskonferenz Ungarns – sowie den Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen Ungarns, *Vilmos Fischl,* zur Begrüßung der Tagungsgäste versammelt.

Vielfalt als Herausforderung für die Kirchen

Von der Vielfalt als Herausforderung für die Kirchen wussten die Redner am folgenden ersten Sitzungstag zu berichten. *Risto Saarinen* aus Helsinki sprach über die “era of difference”, in der nach dem Fall des Eisernen Vorhangs die Rechte des Einzelnen und die Identitäten kleiner, lokaler Gruppen die Ökumene, ein Kind der “era of universalism”, herausfordern. Dabei müssten, so der lutherische Theologe, Einheit und Vielfalt zusam-

mengedacht werden, ein Projekt, das unter dem Stichwort „Anerkennung" philosophisch breit diskutiert sei und zu dem die Theologie, etwa mit einer „Theologie der Gabe", Entscheidendes beitragen könne. Wird es uns also gelingen, in dieser "era of difference" an unsere klassischen Texte und Ideale anzuschließen? So die Schlussfrage Saarinens.

Anschließend kam mit *Georgios Vlantis* aus München eine dezidiert orthodoxe Stimme zu Wort. Er beschrieb, wie schwer sich die orthodoxen Ideale der Bindung an die Tradition und des Studiums der Kirchenväter in eine stetig sich verändernde Moderne einfügen lassen und welcher Kritik sich die Orthodoxie dadurch ausgesetzt sieht. Dabei könne die orthodoxe Theologie mit ihrem Gespür für die Kontinuität im Wandel wichtige Impulse setzen. Vlantis plädierte vor diesem Hintergrund für einen respektvollen Umgang der Kirchen mit ihren je unterschiedlichen Zugängen und für ein Verständnis von Ökumene nicht als Lösung aller Probleme, sondern als gemeinsame Suchbewegung.

Die Münsteraner Theologin *Dorothea Sattler* machte das Thema Vielfalt mit einer Vielzahl von Bildern deutlich, die für den Umgang der römisch-katholischen Kirche mit der Vielfalt stehen sollten. Katholizität, so Sattler, sei kein Ist-, sondern ein Sollens-Zustand, der sich am Maßstab des gelebten Evangeliums zu messen hat. Angesichts der unterschiedlichen Modelle kirchlicher Einheit betonte die katholische Theologin die Bedeutung der konkreten Seelsorge vor Ort und sprach davon, dass kulturelle Vielfalt legitim sei, solange sie sich an einer gemeinsamen Mitte, Christus, orientiere.

Henk Bakker aus Amsterdam brachte als baptistischer Theologe eine explizit niederländische Perspektive ein. In einem Land mit dem höchsten Säkularisierungsgrad weltweit und einer weitestgehend porös gewordenen christlichen Identität sind zugleich viele junge Menschen auf der Suche nach dem Transzendenten. Der Fokus der Baptisten auf Gemeinschaft und Beziehungen könne in diesem Klima das Entstehen neuer und kreativer Formen von (kirchlichen) Gemeinschaften befördern. Für die Frage nach der Rolle der Katholizität als Mitte dieser Vielfalt verwies Bakker auf Karl Barth, für den Katholizität nicht im Besitz der Kirche, sondern da sei, wo Christus anwesend ist.

Den Nachmittag nutzten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer zur Vertiefung des Themas in Workshops. Insgesamt zwölf unterschiedliche Themen, von der Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie bei Yves Congar bis zur Praxis des Receptive Ecumenism luden zum Weiterdenken ein.

Eine Tour durch die 1,7 Millionen-Stadt Budapest brachte den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am späten Nachmittag sowohl die wechselvolle kirchliche, als auch die säkulare Geschichte ihres Tagungsortes an der Donau eindrücklich nahe.

Konzepte von Vielfalt und/in Einheit

Der folgende Samstag stand unter dem Zeichen einer Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit. Wie diese beiden Konzepte zusammengedacht werden können, erläuterte zunächst *Kirsteen Kim* aus Leeds am Beispiel der christlichen Kirchen Koreas. Der erste Teil ihres Vortrags war mit "Christians without borders" überschrieben und schilderte, wie sich im 19. und 20. Jahrhundert aus den kleinen Anfängen der koreanischen Chris-tengemeinden eine unabhängige und selbstbewusste Christenheit entwi-ckelte, die in der Krise der japanischen Besatzung zum Träger der nationalen Identität wie der Unabhängigkeitsbestrebungen wurde. Der zweite Teil, "Christians on the move", ging detailliert auf die große Evangelisierungswelle in Korea und den weltweiten missionarischen Anspruch der Kirchen (Süd-)Koreas ein. Kim verschwieg dabei aber auch nicht die teilweise anti-ökumenischen Tendenzen mancher koreanischer Megachurches.

Wolfgang Lienemann aus Bern befasste sich in seinem Vortrag mit explizit nicht theologischen Konzepten von Vielfalt und Einheit und eröffnete damit auch den politischen Horizont der Fragestellung. Am Beispiel des Hobbes'schen Leviathan machte er deutlich, dass es eine globale „Hausordnung" braucht, an die sich die Religion halten muss, an deren moralischen Grundfesten sie aber auch beteiligt ist. Diese Beteiligung sei aber dort gefährdet, wo es einzelnen Kirchen schwerfällt, einen von allen geteilten Glauben zu formulieren. Für die Kirchen heute ergibt sich daraus die Forderung, Exklusivitätsansprüche zugunsten des Gemeinschaftsgedankens aufzugeben. "Unity in necessary things, liberty in doubtful things, charity in all things", mit diesem Diktum brachte Lienemann die Grundhaltung im kirchlichen Dialog auf den Punkt.

Den Kontext heutiger Demokratien, aber auch der veränderten Medienwelt nahm *Henk Witte* aus Tilburg in seinem Vortrag ebenfalls auf. Wenn sich im Web 2.0 – mit seinem Fokus auf den sozialen Netzwerken und der Mobilität – der Nutzer als unabhängiges, freies Zentrum eines Netzwerks wahrnimmt und wenn charismatische Einzelpersonen die Auf-

merksamkeit der Netzgemeinde auf sich ziehen, dann habe dies notwendig auch Rückwirkungen auf das Verständnis kirchlicher Strukturen, so Witte. Neben hierarchischen Strukturen, die stark auf den Einheitsgedanken abzielen, könnten dann Netzwerke mit unterschiedlichen Akteuren treten, die neue Formen des kirchlichen Miteinanders denkmöglich machen.

Ivana Noble aus Prag und *Mika Vähäkangas* aus Lund stellten diese unterschiedlichen Konzepte von Einheit und Vielfalt anschießend auf dem Podium zur Diskussion. Die kritischen Rück- und Anfragen der beiden und die Antworten aus dem Publikum machten die Brisanz, aber auch die Zukunftsträchtigkeit der zuvor gehörten Denkmodelle für den Kontext der Kirchen deutlich.

Auch an diesem Tag waren die frühen Nachmittagsstunden der Arbeit in Workshop-Kleingruppen vorbehalten und auch hier umfasste das Themenspektrum der insgesamt acht Workshops die ganze Breite des Tagungsthemas, zum Beispiel mit der Frage nach dem Verhältnis von nationaler Identität und Katholizität oder in der Diskussion von Katholizität und Gender.

Nach den beiden thematisch dichten ersten Sitzungstagen war der Sonntag der Erkundung der kulturellen und religiösen Landschaft Ungarns außerhalb der Hauptstadt gewidmet. Nach einem Empfang am Sitz des römisch-katholischen Erzbischofs in Veszprém, *Gyula Márfi,* konnten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer die unterschiedlichen römisch-katholischen, lutherischen und reformierten Gottesdiensttraditionen erleben und mit den jeweiligen Gemeinden ins Gespräch kommen. Nach einem Mittagessen und einer Bootsfahrt auf dem Balaton wurden die Mitglieder der Societas von *Imre Asztrik Várszegi,* Erzabt der Benediktinerabtei Pannonhalma empfangen und konnten beim gemeinsamen Abendessen viel über die ökumenische Landschaft Ungarns erfahren.

Katholizität: Global und lokal

Den Blick auf „Katholizität global" eröffnete am Montag *Christine Lienemann* aus Basel. In globaler Perspektive tauchen immer wieder neu gegründete Kirchen auf, die das im ökumenischen Dialog Erreichte in Frage stellen, wenn nicht gar ablehnen, und so die Frage nach einer tragfähigen Basis dieser Ökumene neu aufwerfen. Facettenreich ist nach Lienemann daher auch der Begriff "World Christianity". Obwohl bisher nicht geklärt ist, was weltweites Christentum überhaupt bedeutet, wurde deutlich, dass

Interkulturalität, die Übersetzung des Evangeliums und die Bereicherung durch andere Kulturen wesentliche Kennzeichen des Christentums sind. Allerdings sei, so Lienemann, bei allen Hoffnungszeichen in den neuen Kirchen die Gefahr des Identitätsverlustes stets virulent und daher das Ringen um eine neue Verhältnisbestimmung zwischen der europäischen Theologie und den anderen Theologien der Welt zukünftig von zentraler Bedeutung.

Dorin Oancea aus Sibiu führte aus orthodoxer Perspektive drei Modelle auf, wie die Kontroversen in den Anfängen des Christentums neue Sichtweisen auf das Thema globale Christenheit eröffnen: Justin der Märtyrer steht für den Gedanken der Universalität mit seinem Bild von Christus als *logos spermatikos*, der in allen Menschen wohnt. Ignatius von Loyola spricht von zwei unterschiedlichen Weisen, Katholizität zu erfahren: durch die Weitergabe des Glaubens in der apostolischen Struktur der Kirche und im Menschen als Abbild der Gnade. Die Kontroverse um das *homoousios* schließlich spitzt die Frage zu, wie der Geist in unterschiedlichen Parteiungen im Streit um das rechte Christusverständnis wirkt. Oancea schloss seinen Vortrag mit der Bemerkung, dass Katholizität nicht allein eine Frage der theologischen Reflexion, sondern auch des gemeinsamen geistlichen Lebens sei.

An die globale schloss sich die lokale Perspektive an, besonders mit Blick auf das Gastgeberland Ungarn. Eröffnet wurde die Präsentation durch den Minister für Human Capacities *Zoltán Balog.* Balog sprach von der Wichtigkeit des ökumenischen Dialogs in Ungarn, sowohl in politischer Hinsicht, wie auch aus seiner persönlichen Erfahrung als reformierter Pastor. Religion durchdringe alle Bereiche des Staates und sei dementsprechend auch an dessen ethischer und intellektueller Weiterentwicklung, etwa in den Schulen, beteiligt.

Ins Detail ging anschließend *Mihály Kránitz* zur Rolle des Katholischen im Dialog der Kirchen Ungarns. Der katholische Theologe machte darauf aufmerksam, dass in Ungarn das Wort „katholisch“ oft als „römisch-katholisch“ mit einer Kirche assoziiert werde, es also einen schweren Stand im ökumenischen Dialog habe. Zu den wichtigen Meilensteinen im ökumenischen Dialog Ungarns zählte Kránitz die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung 1999 sowie die hohe Akzeptanz der Charta Oecumenica von 2002, nach der der ökumenische Dialog ein wichtiges Zeichen für die Einheit Ungarns sei.

Ferenc Szűcs sprach über die Reformierten Kirchen Ungarns und ihr Verständnis des Wortes „katholisch“ als „universal“. Spezifisch für Ungarn sei die Bedeutung des Calvinismus als wichtige identitätsstiftende Religion

und das Nebeneinander von zwei großen Traditionen: Katholisch und Reformiert. Heute allerdings leiden die Kirchen in ihrer neugewonnenen Freiheit nach der kommunistischen Unterdrückung unter dem wachsenden Individualismus. Der Gefahr der Trennung und der Nationalisierung von Kirchen könne nur durch die Besinnung auf ein gemeinsames Erbe entgegengewirkt werden.

Péter Szentpétery komplettierte das Bild der kirchlichen Landschaft Ungarns aus lutherischer Sicht. Er hob die religiöse Erneuerung zu Zeiten der Reformation hervor, beschrieb aber auch den Druck, dem sich die Kirchen der Reformation ausgesetzt sahen, zuerst vom katholischen Habsburg und später im Kommunismus. Aus dem gemeinsamen Gedächtnis an die Unterdrückung durch das kommunistische Regime erwachse aber auch ökumenischer Zusammenhalt. Außerdem sei die Dialogbereitschaft, besonders mit der katholischen Kirche hoch, vor allem nach dem Besuch Johannes Paul II. und trotz der „kalten Dusche" durch Dominus Iesus. Szentpétery gab schließlich einen Ausblick auf die Vorbereitung zum Reformationsjubiläum 2017 und machte auf neue Übersetzungen wichtiger Texte der Reformation aufmerksam.

An die lokalen Eindrücke schloss sich eine Diskussion an, in der die Teilnehmer die Erfahrungen aus ihren Heimatländern und ihre Schwierigkeiten mit dem Wort „katholisch" einbrachten.

Die Zukunft der Katholizität

Einen Ausblick auf die Zukunft des Themas Katholizität für die ökumenische Forschung bot der letzte Tag der Konsultationen. *Friederike Nüssel* aus Heidelberg eröffnete ihn mit einer Frage, nämlich ob Katholizität als eine ausschließend-exklusive oder eine inklusive Beschreibung zu verstehen sei und entwickelte eine kritische Reformulierung des Begriffs aus der Dialektik beider Dynamiken.

Peter De Mey aus Leuven gab anschließend einen Ausblick in die missionarische Zukunft der Kirchen. Seine Stichworte entnahm er dabei unter anderem dem Apostolischen Schreiben von Papst Franziskus, Evangelii gaudium, in dem der Papst das Wirken der Christinnen und Christen in die Welt hinein als Gang zu den Rändern, in die Peripherie menschlicher Existenz, beschreibt und den Kirchen ins Stammbuch schreibt, dass eine Kirche, die nicht nach draußen geht und sich öffnet, selbstreferentiell und krank wird.

Den Abschluss der theologisch ertragreichen Konsultation bildete eine Podiumsdiskussion. *Johanna Rahner* aus Tübingen fragte dabei Diskutanten aus unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Traditionen, welche Eindrücke sie ihren (ökumenischen) Freunden in der Heimat von der Tagung mitbringen und welche Inspiration sie für ihr persönliches Arbeiten mitnehmen könnten. Fragen, auf die das Podium wie auch die meisten der Teilnehmerinnen und Teilnehmer nach sechs intensiven Tagen der Arbeit und des Austauschs mitunter humorvoll, selbstkritisch, aber auch bereichert durch die Erfahrungen dieser Tage antworteten.

Christian Henkel, unter Mitarbeit von Johanna Rahner

(Christian Henkel ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie der Eberhard Karls Universität Tübingen; Johanna Rahner ist Professorin für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.)

Das Schuldbekenntnis zum Nationalsozialismus der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden Deutschland (FeG)

Wir als Freie evangelische Gemeinden haben während des Hitler-Regimes versagt. Politische Abstinenz, ein falsches Obrigkeitsverständnis und sicher auch Angst haben uns schweigen lassen. Mit dem gettohaften Leben als Gemeindebund wollten wir einen Freiraum für gemeindliches Leben bewahren, aber dieser Freiraum kann das Unrecht nicht aufwiegen, an dem wir durch unser Stillschweigen mitgewirkt haben. Wieviel Juden und andere Menschen wurden bestialisch ermordet?! Das von uns (Deutschen) ausgegangene Leid sprengt jedes Vorstellungsvermögen. „Wir haben gesündigt" betet Daniel angesichts der Schuld seines Volkes (Daniel 9,15).

Aber zu der Schuld, die wir als Deutsche auf uns geladen haben, kommt die Schuld als Männer und Frauen, deren Leben Christus gehört. Salz und Licht der Welt werden solche Leute im Neuen Testament genannt (Mt 5,13?14). Als solche hätten wir gegen das Unrecht aufstehen müssen. Wir haben es nicht getan. Wir haben gesündigt und sind schuldig.

Wir leben von Vergebung. Wir vertrauen darauf, dass Gott sie uns schenkt. Wir können angesichts der Geschichte nur vertrauen, dass er vergibt und mit uns weitermacht. Weil wir das erfahren haben, erfüllt uns Hoffnung. Unsere Hoffnung liegt in Jesus Christus und der erneuernden, Leben rettenden und schaffenden Kraft dieser Vergebung.

Die Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden Deutschland, Dietzhölztal-Ewersbach, 20. September 2014

Gebet anlässlich des Wortes der FeG-Bundesleitung zur Schuld in der Zeit des Nationalsozialismus

Allmächtiger und barmherziger Gott, Vater im Himmel, als solche, die heute zum Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland gehören und Teil seiner Geschichte sind, haben wir Anteil an dem Segen und an

der Schuld unseres Bundes von Gemeinden.

Wir wissen nicht genau, was die während der Zeit des Nationalsozialismus in Gemeinden und Bund Verantwortlichen bewegt hat. Wir kennen nicht genau die Motive für ihr Reden oder Schweigen, Handeln oder Nichtstun. Aber wir wissen, dass in vielen Fällen Unrecht nicht Unrecht genannt wurde und der Einsatz für Recht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht erfolgte. Böses wurde geduldet oder sogar gefördert. Dein Wille wurde missachtet.

So haben wir als Bund Freier evangelischer Gemeinden Schuld auf uns geladen, und als heutige Verantwortungsträger bitten wir: Herr, erbarme dich!

Barmherziger Gott, lass uns aus unserer Geschichte lernen!

Gebrauche uns in der Gemeinschaft mit den vielen anderen Kirchen, dein wegweisendes und Leben schaffendes Wort zu sagen, immer neu Glauben zu wecken und Zeichen deines Reiches aufzurichten – bis dein Reich kommt!

So bitten wir, himmlischer Vater, im Namen deines Sohnes Jesus Christus durch den Heiligen Geist.

Amen.

Otto Imhof

Der Genozid an den Armeniern im Osmanischen Reich[1]

Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)

Grundlegendes zur Geschichte

Im ersten Genozid des 20. Jahrhunderts verloren die Armenier im Osmanischen Reich ihre gesamten Lebensgrundlagen. Ein jahrhundertealtes christliches Volk wurde aus seinem Stammland deportiert. Die unter dem osmanischen Sultan Abdul Hamid II. seit 1894 zunehmenden Massaker an Armeniern im Osmanischen Reich erreichten während des Ersten Weltkrieges mit den Deportationen in die syrische Wüste ihren Höhepunkt. Auf Anordnung der jungtürkischen Regierung waren bereits am 24. April 1915 die in der damaligen osmanischen Hauptstadt Istanbul lebenden armenischen Intellektuellen festgenommen und im Landesinneren ermordet worden. Damit sollte das Gedächtnis der Armenier gelöscht werden. Zusammen mit der armenischen Bevölkerung waren auch die armenische Kirche und ihre Kultur in den Jahren 1894 bis 1923 von den Vernichtungen zutiefst betroffen.

So wurden über 2000 Kirchen, Klöster, Friedhöfe sowie Schulen und Wohlfahrtseinrichtungen der armenisch-apostolischen Kirche, der armenisch-katholischen Kirche sowie der armenisch-evangelischen Kirchen enteignet, beraubt und zerstört.

Bis heute ist dieser Genozid an den Armeniern von der Türkei nicht anerkannt. Vielmehr bestimmt die Verleugnung des Genozids die offizielle türkische Haltung. Die Verleugnung ist staatlich institutionalisiert. Geprägt von der Erfahrung des unwiederbringlichen Verlusts der Heimat sowie der christlich-armenischen Kultur leben Armenier seit gut hundert Jahren in Armenien. Ihre Jahrhunderte alte Diasporagemeinschaft hat sich nach 1915 in tragischer Form in alle fünf Kontinenten der Welt erweitert. Dies erfordert in besonderer Weise die Bewahrung der Erinnerung, d. h. die Erinnerung weiterzutragen und die Verantwortung dafür zu übernehmen.

[1] Siehe *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (Hg.): „Er hört mein Klagen“ (Psalm 55,18). Texte und Gebete zum Gedenken an 100 Jahre Völkermord an den Armeniern, Frankfurt am Main 2015, 5?7.

Die Geschichte der Armenier im 20. Jahrhundert ist somit sowohl die Geschichte des Völkermords als auch die der Rettung der Überlebenden. Nicht zuletzt geht es auch darum der staatlich sanktionierten Verneinung zu begegnen. Armenische Kultur- und Kirchengeschichte haben, getragen von den Überlebenden dieses Volkes, in der weltweiten armenischen Diaspora und in der Republik Armenien ihre Fortsetzung gefunden.

Hacik Rafi Gazer

Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland anlässlich des 100. Jahrestages des Völkermords an den Armeniern

Im Jahr 2015 gedenken wir des 100. Jahrestages des Genozids an den Armeniern durch das Osmanische Reich. 1,5 Millionen Armenier wurden zwischen 1915 und 1922 ermordet und viele Tausende wurden aus ihrer Heimat in der heutigen Türkei vertrieben oder deportiert. Die heute auf der ganzen Welt verstreute „armenische Diaspora" von mehr als sechs Millionen Armeniern steht stellvertretend für die Folgen des Völkermords. Selbst nach nahezu einem Jahrhundert hat dieses Geschehen nicht nur erhebliche Auswirkungen auf das armenische Volk, sondern auch auf die internationale Gemeinschaft. Auch wenn es kaum noch Überlebende gibt, bleibt die Frage der Anerkennung von Leid und Unrecht weiterhin aktuell.

Wir ehren das Andenken der armenischen sowie der weiteren sechshunderttausend Christen aramäischer, chaldäischer, assyrischer und griechischer Abstammung, einschließlich Katholiken und Protestanten, die gemeinsam mit ihren armenischen Brüdern und Schwestern ermordet wurden. Das Bemühen des Ökumenischen Rates der Kirchen, „es den armenischen Kirchen zu ermöglichen, ihre Stimme zu erheben und auf die Anerkennung des ersten Genozids des 20. Jahrhunderts hinzuarbeiten", wurde von den armenischen Kirchen im Laufe der Jahre gewürdigt.

Die Armenisch-Apostolische Kirche in Deutschland ist eine Mitgliedskirche der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK). In Solidarität mit ihr gedenken wir 2015 des hundertsten Jahrestages des Genozids an den Armeniern. Auf die historische und moralische Verantwortung Deutschlands hat diesbezüglich im Jahr 2005 der Deutsche Bundestag hingewiesen. Als Kirchen in Deutschland stehen wir gemeinsam zu dieser Verantwortung und der Notwendigkeit, sie immer wieder in Erinnerung zu rufen.

Deshalb ermutigt die Mitgliederversammlung der ACK, die vom 1. bis 2. Oktober 2014 in Magdeburg tagte, ihre Mitgliedskirchen und Gemeinden dazu, dieses Gedenken mit Gebeten und Gottesdiensten zu begehen. Sie erinnert auch an die Empfehlung des Vorstandes der ACK von 2012, Kontakte vor Ort wahrzunehmen und Veranstaltungen in Zusammenarbeit mit den betreffenden Kirchen (armenisch-apostolisch, syrisch-orthodox, griechisch-orthodox) zu gestalten. Die Einladung zum Gebet soll in den einzelnen Kirchen durch Glockenläuten erfolgen. Als gemeinsamer Zeitpunkt wird der 24. April 2015 um 17 Uhr empfohlen.

Magdeburg, 2. Oktober 2014

Gebet der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) anlässlich des Gedenkens an den Genozid an den Armeniern (1915)

Herr und Erlöser, Jesus Christus.
Du allein bist ohne Sünde,
dein Name verheißt Sanftmut und Menschenliebe.
Sei uns gnädig, Menschenliebender.
Erbarme dich unser, die wir gesündigt haben
Und verstoße uns nicht, die wir auf dich hoffen.
Schenke uns die Gnadengabe der Tränen über unsere Vergehen
und die Erkenntnis deiner Herrlichkeit,
die mit deinem Kreuz beginnt
und uns die Hoffnung auf die Auferstehung verleiht.
Auf dich vertrauen wir und deinen Namen rufen wir an,
gemeinsam mit den Engeln und Erzengeln,
mit den Propheten, Aposteln und Gerechten,
mit den Märtyrern und Glaubenszeugen der alten Zeit
und des Todesganges des armenischen Volkes.
Gib uns Festigkeit im Glauben und Treue im Gedenken
all jener, die gefallen sind,
all jener, die in der Wüste zerstreut starben,
gejagt von Durst, Hunger, Feuer und Schwert,
in der Hoffnung, dass ihre Kinder in Freiheit leben sollten.
Mache uns würdig dieser Freiheit
und schenke uns deinen Trost.
Dir gebührt die Ehre mit dem Vater und dem heiligen Geist
jetzt und in Ewigkeit. Amen.

Eine Taufe?

Bewegung in den ökumenischen Diskursen

2007 feierten im Magdeburger Dom 11 Kirchen die gegenseitige Anerkennung der Taufe: eine wichtige Frucht ökumenischer Dialoge seit der Veröffentlichung der Konvergenztexte zu Taufe, Eucharistie und Amt vor mehr als 30 Jahren. Aber die Kirchen der „täuferischen Tradition" (Mennoniten, Baptisten) konnten diese Erklärung so, wie sie vorlag, nicht unterzeichnen.

Auch in internationalen ökumenischen Gesprächen zeigt sich, dass die schärfsten Trennlinien in Fragen der Taufe zwischen jenen Kirchen verlaufen, die ausschließlich die Erwachsenentaufe („Glaubenstaufe") praktizieren, und jenen, die *auch* und in *aller Regel* die Säuglingstaufe praktizieren. In der je unterschiedlich praktizierten Taufe kommt offensichtlich ein höchst sichtbares Differenzmerkmal zum Ausdruck, das auf weitere spezifische theologische (vor allem ekklesiologische) Zusammenhänge verweist.[1]

Doch die laufenden Diskurse zeigen m. E. eine wachsende Dynamik, beispielsweise im direkten Gespräch zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF): „So ist die Taufe das Zeichen und das zentrale Ereignis der Initiation oder der Anfang des christlichen Lebens, jedoch nicht das Ganze des Anfangs. Die Initiation ist nicht vollkommen, wenn die Taufe nicht durch die Buße und eine anfängliche christliche ‚Nahrung' (Unterweisung) begleitet wird, bis der Punkt erreicht wird, an dem ein Mensch Gott sein dankbares ‚Ja' sagen kann, an dem er zum Dienst in der Welt verpflichtet wird und zum ersten Mal am Abendmahl teilnimmt."[2] Könnten die verschiedenen Formen der Taufe an verschiedenen Punkten innerhalb eines so gemeinsam beschriebenen Prozesses christlicher Initiation angesehen werden?

1 Vgl. hierzu *Fernando Enns:* Ökumene weiter denken! Kirchen der täuferischen Tradition im Dialog; in: Theologische Literaturzeitung, 138. Jg., Heft 6 (Juni 2013), 637?658.

2 Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der GEKE zur Lehre und Praxis der Taufe. Leuenberger Texte Heft 9, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Tony Peck*, Frankfurt a. M. 2005, 41.

Eine bayerische lutherisch-baptistische Arbeitsgruppe (BALUBAG) legte nach sechs Jahren eines intensiven theologischen Dialogs ein beeindruckendes, aber streitbares Konvergenzdokument vor, in dem das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung zur Voraussetzung der bleibenden Differenz in der Taufpraxis genutzt wird. Der erreichte Grundkonsens wurde als so tragfähig erachtet, „dass sich die lutherische Seite vorstellen kann, solche Taufwiederholungen bei bereits im Säuglingsalter Getauften im Einzelfall aus seelsorgerlichen Gründen zu dulden, wenn diese Praxis nicht mehr den Regelfall kirchlichen Handelns in baptistischen Gemeinden darstellt. Die baptistische Seite kann sich vorstellen, solche Taufen so zu gestalten, dass dabei eine Tauferinnerung zur Geltung kommt“[3].

Der im Dezember 2012 begonnene internationale trilaterale Dialog zwischen dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, dem Lutherischem Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz zur Frage der Taufe nimmt solche Gesprächserkenntnisse mit auf. Noch ist nicht erkennbar, ob er darüber hinaus führen wird.

Nun werden auch *innerhalb* der Kirchen täuferischer Tradition diese Fragen kontrovers diskutiert. Daher ist die erste gemeinsame Konsultation all jener Weltbünde, einschließlich einiger Pfingstkirchen, für die gesamte ökumenische Diskussion von Interesse, deren Abschlussbericht im Folgenden abgedruckt ist.[4]

Fernando Enns

(Fernando Enns ist Professor für [Friedens-]Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit Amsterdam und Inhaber der Stiftungsdozentur der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“ am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.)

3 Vgl. www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_%28BALUBAG%29.pdf (aufgerufen am 21.03.2013).

4 Die einzelnen Beiträge der Konsultation werden in der *Ecumenical Review* veröffentlicht.

Konsultation zur Gläubigentaufe

Kingston, Jamaika, Januar 2015

Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist (Eph 4,4–6).

Vom 8. bis 10. Januar 2015 fand im Hotel Four Seasons in Kingston, Jamaika, eine Konsultation über die Gläubigentaufe statt. Die Konsultation wurde insbesondere einberufen, um zu erörtern, wie sich das Denken der Traditionen, die normalerweise die Gläubigentaufe praktizieren, in den 30 Jahren seit der Veröffentlichung der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit dem Titel „Taufe, Eucharistie und Amt" (BEM, *Baptism, Eucharist, Ministry*) im Jahre 1982 womöglich verändert hat. Mit Hilfe der Beiträge der teilnehmenden Weltgemeinschaften und der begleitenden Überlegungen von Glauben und Kirchenverfassung versuchten die Teilnehmenden, Konvergenzen in ihrem Verständnis der Art, Bedeutung und Praxis der Taufe auszumachen, wie auch die Hindernisse zu benennen, die einer allgemeinen Akzeptanz jener Praktiken entgegenstehen, die nicht mit ihrem eigenen Verständnis übereinstimmen.

Die Teilnehmenden waren dankbar für die Gastfreundschaft der jamaikanischen Kirchen und für die Erläuterungen der *United Church in Jamaica and the Cayman Islands* darüber, wie sie mit zwei Taufpraktiken in einer Kirche lebt.

Die Konsultation war sich des historischen Charakters des ersten Gespräches dieser Art seit der Veröffentlichung von BEM wohl bewusst und in dem Maße, wie sich die Beziehungen vertieften und neue Erkenntnisse gewonnen wurden, zunehmend von Begeisterung erfüllt. Man feierte die gemeinsamen Erklärungen und begegnete den unterschiedlichen Auffas-

[1] Es sei hier angemerkt, dass der Begriff Gläubigentaufe sowohl für die Kindertaufe (*paedo baptism*) wie auch für die Taufe von Glaubenden (*credo baptism*) stehen kann. In dieser Stellungnahme bezeichnet „Gläubigentaufe" die Taufe von Glaubenden.

sungen mit einer Haltung des Respekts und zuweilen auch der Verwunderung. Die Konsultation endete mit einer neu erwachten Hoffnung auf weitere Gespräche und bedeutsame ökumenische Fortschritte.

• Die Teilnehmenden gaben ihrer Dankbarkeit gegenüber dem Aufruf von Taufe, Eucharistie und Amt an die Kirchen Ausdruck, in BEM selbst und in den jeweiligen anderen Kirchen „den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" zu erkennen; und auch für das jüngste Dokument *One Baptism: Towards Mutual Recognition* (2011).

• Sie stellten fest, dass die Traditionen, die keine Kindertaufe praktizieren, gemeinsamen Überlegungen bisher relativ wenig Zeit gewidmet haben und dankten für diese Gelegenheit zu einem offenen und ernsthaften Nachdenken über die Bedeutung, Praxis und ein gemeinsames Verständnis der Taufe.

• Sie dankten Gott für den auch weiterhin bestehenden Ruf zur Einheit, wie er etwa in der Initiative der *Conference of Secretaries of Christian World Communions* zum Ausdruck kommt, und in der allgemeinen Unterstützung der teilnehmenden Gemeinschaften wie auch der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

• Sie dankten weiterhin den verschiedenen Vortragenden vom *Baptistischen Weltbund*, von der *Kirche der Brüder*, der *Disciples of Christ,* der *Mennonitischen Weltkonferenz*, der *Pfingstbewegung* und den *Churches of Christ/Christian Churches* und bedauerten zugleich die Abwesenheit der African Instituted Churches (in Afrika entstandenen Kirchen) und ihrer einzigartigen ekklesiologischen und kulturellen Perspektive.

• Sie dankten für den Geist des Aufeinanderhörens und des gegenseitigen Respekts, der von den Teilnehmenden und Gästen während der Konsultation zum Ausdruck kam.

• Sie dankten Gott dafür, dass er fortfährt, seine Mission und sein Ziel durch diese Gespräche zu offenbaren.

Die Teilnehmenden kommen nach einem Prozess der Urteilsfindung zu folgenden gemeinsamen Bekräftigungen:

• Wir stellen auch weiterhin mit BEM fest, dass die Gläubigentaufe die am eindeutigsten belegte Taufpraxis im Neuen Testament ist.

• Wir anerkennen eine wachsende Akzeptanz bei manchen unserer Traditionen für die Möglichkeit, innerhalb eines weiteren christlichen Initiationsprozesses, der Säuglingstaufe einen Platz zuzubilligen.

• Wir erkennen, dass es eine Aufgabe der Kirchen mit Gläubigentaufe ist, Wege zu finden, die Bedeutung von Kindern im Leben der Kirche deutlich werden zu lassen.

• Wir stellen Unterschiede in der Auffassung und der Taufform fest, zwischen und sogar innerhalb von Traditionen, die die Gläubigentaufe praktizieren.

• Wir bekräftigen die Wichtigkeit der Anerkennung, dass die Taufe in Christus geschieht und in seinen Leib, die Kirche hinein, wie auch in eine spezifische Gemeinde und Kirchentradition.

So wie diese Bereiche der Übereinstimmung mit großer Begeisterung zur Kenntnis genommen wurden, gab es ein großes Interesse daran, diejenigen Bereiche zu benennen, die weiterer Überlegungen bedürfen. Die Teilnehmenden nannten verschiedene Bereiche, in denen sie *neue Einsichten* gewonnen hatten:

• Das Potential für ein neues Verständnis der Vorstellung von einem christlichen Leben als einer Reise, die Initiation, Teilnahme am Abendmahl, Entwicklung der Früchte des Geistes und die Begegnung mit Christus am Ende der Zeiten umfasst.

• Die Veränderung, die geschieht, wenn wir den Heiligen Geist als die Quelle sowohl unserer Verschiedenheit als auch unserer Einheit verstehen.

• Die Notwendigkeit, der Tatsache unserer Einheit in Christus jetzt Ausdruck zu geben, neben der Widerspiegelung dieser Einheit in der Einheit der Kirche.

Wir laden die *Traditionen, aus denen wir kommen,* ein, den folgenden Fragen weiterhin nachzugehen:

• Gibt es eine dynamische Entsprechung zwischen der Entwicklung der Säuglingstaufe bis zur Konfirmation und der Entwicklung von der Kindersegnung/-darbringung bis zur Taufe der Gläubigen? Und, wenn es das vorrangige Ziel ist, Jünger zu gewinnen, ist dann die Abfolge dieses Prozesses von Bedeutung?

• Kann es eine eingehende Untersuchung der Art und Weise geben, wie Amtsträger und andere in den Ortskirchen ein Gleichgewicht zwischen grundlegenden theologischen Erkenntnissen und praktischen pastoralen Erfordernissen erreichen können? Kann es eine größere Anerkennung der großen Variationsbreite der Umstände geben, unter denen Menschen eine erneuerte Bestätigung der Verpflichtungen suchen, die von ihren Eltern eingegangen worden sind?

• Wenn unsere Traditionen eine „Wiedertaufe“ aus seelsorgerlichen Gründen für eine bestimmte Person gestatten, in welchem Sinne können wir dann sagen, die Taufe sei ein unwiederholbarer Akt?

• Wenn solche „Wiedertaufen“ als Zeichen einer erneuerten Verpflichtung gesehen werden, gäbe es dann auch andere Rituale (wie die Fußwaschung), die als Zeichen der erneuerten Verpflichtung dienen könnten?

• Benötigen unsere Traditionen mit Gläubigentaufe eine stärker entwickelte und klarer formulierte Theologie des Kindes und der Familie?

Die Teilnehmenden schlagen vor, dass alle *Kirchen in der ökumenischen Bewegung* eingeladen werden, folgendes zu bedenken:

• Besteht für sie die Notwendigkeit, ihr Verständnis von „Anordnung und Sakrament“, „Zeichen“ und „Symbol“ neu zu überdenken? Braucht es ein neues Vokabular, um über die Taufe zu sprechen? Die Teilnehmenden hatten das starke Empfinden, dass die Zeit reif sei für ein neues Überdenken des Verständnisses von Sakramentalität.

• Da die Traditionen, die ausschließlich die Gläubigentaufe praktizieren, nicht die einzigen sind, in denen es die von einigen Kirchen als „Wiedertaufe“ bezeichnete Praxis gibt: Wie begründen diese anderen Kirchen ihre Praxis?

• Was ist das Zentrum der Taufe: Glaube, Sündenvergebung, Zugehörigkeit, das Handeln Gottes in Christus durch den Heiligen Geist ... ?

• Auf welche Weise und mit welchen etwaigen Einschränkungen können sie die Verschiedenheit wie auch die Einheit als Gabe des Heiligen Geistes bejahen?

• Können wir wirklich die Frage der Taufe von dem breiten Spektrum anderer ökumenischer Fragen trennen?

• Wenn ein Mensch getauft ist, ist er dann in die Ortsgemeinde, in eine Tradition oder in den einen Leib Christi getauft?

• Welche Befürchtungen und Ängste sind Hindernisse für die Diskussion über das Thema Taufe?

Wir feiern, dass Gott auch weiterhin in der Kirche wirkt und in all unseren Kirchen bei der Taufe gegenwärtig ist. Wir beklagen die weiterhin bestehenden Trennungen und Hindernisse für eine gegenseitige Anerkennung, während wir danach streben, den Missionsauftrag (Mt 28,19–20) zu erfüllen und alles daran zu setzen „zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens“ (Eph 4,3), damit wir „alle eins seien“ (Joh 17,21).

Wir beten, dass Gott die Kirche weiterhin leiten und führen möge, so wie wir danach trachten, ganz in der einen Hoffnung unserer Berufung zu leben (Eph 4,4).

Gemeinsame Erklärung der Konsulationsteilnehmer

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

In memoriam Wilfried Warneck

Wilfried Warneck ist am 10. März im Alter von 85 Jahren von uns gegangen. Dieser Mann des Friedens, der zutiefst vom Evangelium durchdrungen und ein treuer Jünger Jesu Christi war, vollendete seinen irdischen Weg, begleitet von seiner Frau Ruth und seiner Gemeinschaft, dem Laurentiuskonvent.

Zwei Leitgedanken bestimmen das Leben und Werk von Wilfried Warneck: Dienst und Gemeinschaft. Von Jugend an und schon in der Zeit seiner Ausbildung zum Pastor hat er eine beeindruckende Zahl von sozialen und gesellschaftlichen Initiativen in Gang gesetzt und begleitet. Nach einer dreijährigen Zeit in Taizé kehrte er nach Deutschland zurück, um dort eine Gemeinschaft mit den Weggefährtinnen und -gefährten jener Zeit zu gründen. Heute, 56 Jahre später, besteht der Laurentiuskonvent immer noch als ökumenische Gemeinschaft von Familien und Alleinstehenden und verkörpert weiterhin die von seinen Gründern inspirierte gemeinschaftliche und diakonische Vision.

Wilfried Warneck war nacheinander Geschäftsführer verschiedener Organisationen: der Förderergemeinschaft Kinder in Not, dem Weltfriedensdienst und von Eirene. Er gehörte zu den Gründern der bundesweiten Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden in Deutschland. Von 1975 bis 1990 leitete er als Geschäftsführer die Arbeit von Church and Peace, dem europäischen ökumenischen Netzwerk von Kommunitäten, Gemeinschaften, Gemeinden, Friedensgruppen, Friedensdiensten und Ausbildungsstätten, gegründet von den historischen Friedenskirchen und vom Internationalen Versöhnungsbund. Im Jahr 1992 hat Wilfried Warneck schließlich, unterstützt vom Laurentiuskonvent, Church and Peace und von Freundinnen und Freunden, die seine Vision teilten, den Verein Oekumenischer Dienst - Schalomdiakonat (heute: gewaltfrei handeln) ins Leben gerufen.

Wilfried Warneck war Teilnehmer der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver (1983), der ökumenischen Weltkonvokation in Seoul (1990) und der Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997). Dort hat er mutig die

Minderheitsposition der pazifistischen Christen vertreten und sich zum Sprecher der Mitglieder von Church and Peace gemacht, indem er darauf bestand, dass die Verweigerung der Anwendung von Waffengewalt und der Friedensdienst das wahre Herzstück von Zeugnis und Berufung der Kirche sind.

Das Leben und die Vision Wilfried Warnecks waren stark geprägt durch die Spiritualität von Taizé, die Theologie Bonhoeffers und die Exegese von André Trocmé, Jean Lasserre und mennonitischer Theologen. Aber in seinen Predigten und Schriften kommt eine sehr persönliche und sehr differenzierte eigenständige, einzigartige theologische und praktische Vision zum Ausdruck.

Alle, die Wilfried Warneck kannten, werden sich an ihn als einen Propheten der Neuzeit erinnern. Er war wahrhaft bescheiden, sehr diskret und von tiefer Ehrlichkeit. Seine große Güte und Freundlichkeit, selbst in den heißesten Debatten, machten ihn zu einem offenen und wohlwollenden Gesprächspartner gegenüber verschiedensten Menschen und unterschiedlichsten Meinungen. In den letzten Lebensjahren, schon von schwerer Krankheit gezeichnet, überraschte er Besucherinnen und Besucher immer wieder durch sein anhaltend lebendiges Interesse an den politischen Entwicklungen und dem Leben der Kirchen und Gemeinschaften, aber auch sehr persönlich an dem Leben derer, die ihn aufsuchten.

Ein Pionier der Friedensarbeit aus der Mitte der Kirchen und ein authentischer Zeuge Jesu Christi hat uns verlassen. Wir sind verbunden mit seiner Frau Ruth, die sein Engagement über Jahrzehnte mit ihrer ganzen Kraft unterstützt und geteilt hat. Das Zeugnis Wilfried Warnecks ermutigt uns, seine Vision einer wahrhaft gemeinschaftlichen Kirche im Dienst des Friedens und der Ärmsten fortzuführen.

Church and Peace

(Church and Peace ist ein ökumenischer Zusammenschluss von Friedenskirchen und friedenskirchlich orientierten Gemeinden, Kommunitäten und Friedensorganisationen in Europa.)

Gestern – heute – morgen

Vom 9. bis 13. Februar traf sich die *trilaterale Dialogkommission des Lutherischen Weltbunds (LWB), der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen* im niederländischen Elspeet zu ihrer dritten Tagung. Sie wurde von der MWK ausgerichtet und stand unter dem Thema *„Taufe: Gnade und Glauben weitergeben".* Neben den Fachvorträgen von allen drei Dialogparteien standen diesmal besonders die Taufriten der mennonitischen Tradition im Blickpunkt. Zudem hat sich die Kommission auf eine Gliederung des Abschlussberichts geeinigt, der 2017 vorgelegt werden soll. Die Kommissionsmitglieder trafen mit der Leitung der mennonitischen Ortsgemeinde zusammen und informierten sich über das Leben der niederländischen Mennoniten. Die vierte Tagung der Kommission soll mit dem Thema *„Nachfolge: Die Taufe leben"* vom 28. Februar bis 4. März 2016 in Kolumbien stattfinden.

Die Vorbereitungen des *Panorthodoxen Konzils* 2016 kommen voran. Der Anfang März 2014 eingesetzte Sonderausschuss zur Endfassung der Themen des „Großen und Heiligen Konzils" der Orthodoxie hat vom 15. bis 21. Februar seine zweite Sitzung am Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambésy bei Genf abgehalten. Ebendort hatten sich seine 32 Mitglieder aus den 14 Gliedkirchen der Orthodoxie im November 2014 zum ersten Mal versammelt. Dieser Sonderausschuss wurde vom orthodoxen Kirchengipfel („Synaxis") vor einem Jahr einberufen, um die weitgehend veralteten Konzilsvorlagen zu überarbeiten. Die meisten der Texte waren schon in den 1980er oder gar 1970er Jahren erstellt worden und trugen den kirchlich-theologischen Weiterentwicklungen kaum mehr Rechnung. Besonders krass zeigte sich das beim diesmaligen Beratungsthema zur Rolle der orthodoxen Christenheit in der Welt von heute. Der alte Text aus der Zeit des Kalten Kriegs war noch ganz in der Sprachregelung von „Friedenskampf, Abrüstung, Völkerfreundschaft und Rassismusbekämpfung" gehalten. Damit sollte den unter kommunistischer Herrschaft lebenden Orthodoxen die Teilnahme an dieser schon seit den 1960er Jahren als ostkirchliches Gegenstück zum Zweiten Vatikanischen Konzil geplanten Bischofsversammlung ermöglicht werden. Diesmal gab es bei der Überarbeitung keine Differenzen, wie sie zuletzt bei den Konzilsvorlagen zum Ökumenismus und den Dialogen mit anderen Christen zwischen Vertretern der Patriarchate von Konstantinopel

und Moskau aufgetreten waren. Ein weiterer Kontroverspunkt, den damals der russische Metropolit Hilarion (Alfejew) von Wolokolamsk hochgespielt hatte, war die Ausladung der orthodoxen Kirche Tschechiens und der Slowakei von der Kommissionsarbeit wegen ihres ungeklärten kanonischen Status. Inzwischen hat aber im Januar ein Treffen von Vertretern der beiden kirchlichen Konfliktparteien mit Abgesandten des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Wien so weit in die Nähe einer Lösung geführt, dass diesmal der ostslowakische Erzbischof Juraj Stransky als gemeinsamer Vertrauensmann nach Chambésy delegiert werden konnte.

Die Hilfsaktion *„Hoffnung für Osteuropa"* wurde mit einem Gottesdienst am 22. Februar in Gießen erstmals von der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW) und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) gemeinsam eröffnet. Die Initiative wurde 1994 von der EKKW ins Leben gerufen. Gefördert werden soziale Projekte im Gesundheitswesen, der Gewaltprävention, der Erziehung und Ausbildung in Mittel-, Südost- und Osteuropa. Die Spendenaktion steht in diesem Jahr unter dem Motto *„Zeichen setzen für ein gerechtes Europa".*

Mit der *Erinnerungskultur im 600. Todesjahr von Jan Hus* befasste sich die *59. Europäische Tagung für Konfessionskunde,* die vom 27.?28. Februar 2015 in Bensheim stattfand. Die Wirkungsgeschichte des Erbes von Hus im Protestantismus wurde ebenso beleuchtet wie die Frage der „Heilung der Erinnerungen" zwischen den christlichen Kirchen.

Wir sind viele, wir sind eins. Unter diesem Motto kamen die Delegierten des *Christlichen Studentenweltbunds* (World Student Christian Federation [WSCF]) vom 27. Februar bis 5. März zu ihrer 35. Generalversammlung in Bogota, Kolumbien, zusammen, um sich den Fragen zur Gerechtigkeit und zum Frieden zu stellen und herauszufinden, wie am besten ein Beitrag zur Friedenskonsolidierung in der Welt zu leisten ist.

Die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) und die Evangelische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine, EBU) kamen vom 4. bis 6. März in der Theologischen Hochschule Reutlingen zu ihrer 2. Konsultation zusammen. Im Mittelpunkt stand dabei der Austausch über theologische Themen. Außerdem wurden Möglichkeiten der Zusammenarbeit in der theologischen Aus- und Weiterbildung erörtert. Das Treffen in Reutlingen setzte einen Konsultationsprozess fort, der im Dezember 2012 in Herrnhut begonnen hatte.

Die *Bahamas* standen im Mittelpunkt des *Weltgebetstages,* der am 6. März weltweit mit ökumenischen Gottesdiensten zur Liturgie christlicher Frauen der Bahamas un-

ter dem Motto „Begreift ihr meine Liebe?“ begangen wurde. Der Weltgebetstag 2016 (5. März) wird von Frauen aus Kuba vorbereitet.

Die *Woche der Brüderlichkeit* (8.?15. März) wurde am 8. März mit einer zentralen Feier in Ludwigshafen unter dem Motto *„Im Gehen entsteht der Weg“* eröffnet. Der katholische Theologe Hanspeter Heinz und der von ihm geleitete Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken wurden mit der *Buber-Rosenzweig-Medaille* 2015 geehrt. Die Laudatio auf die Preisträger hielt der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm.

Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Allgemeinen und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz haben sich im Anschluss an die diesjährige Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit zu ihrem *jährlichen Meinungsaustausch* (seit 2006) am 9. März in Ludwigshafen getroffen. Auch Mitglieder des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit haben daran teilgenommen. 50 Jahre nach der Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, 40 Jahre nach dem Text der EKD „Juden und Christen I“ und 15 Jahre nach der jüdischen Erklärung „Dabru emet“ haben Kirchenvertreter und Rabbiner eine *Bilanz der christlich-jüdischen Beziehungen* gezogen und *Überlegungen zur zukünftigen Entwicklung* angestellt. Ausdrücklich wurde die Arbeit der über 80 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit gewürdigt.

„Die Frage nach Gott heute“ stand auf der Tagesordnung der *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) am 18. und 19. März 2015 in Ludwigshafen. Die 50 Delegierten berieten eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), die die *Gottesfrage heute* untersucht und in diesem Jahr veröffentlicht werden soll. Zudem besprachen die Delegierten eine gemeinsame O*rientierungshilfe mit der Neuapostolischen Kirche,* in der für die Gemeinden der ACK-Mitgliedskirchen wie auch der ACKs auf lokaler und regionaler Ebene Hinweise gegeben werden sollen, wie die gegenseitigen Kontakte und Beziehungen vertieft werden können. Sie planten außerdem die Aktivitäten der ACK beim *„Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Im Blick war außerdem die Beteiligung der ACK beim Reformationsjubiläum im Jahr 2017.

Der traditionelle *Ökumenische Kreuzweg der Jugend* wurde am 20. März im niedersächsischen Bücken bei Hoya offiziell eröffnet. Mit der Aktion wollen evangelische

und katholische Jugendverbände an den Leidensweg Christi erinnern und zur Auseinandersetzung mit dem Glauben anregen. Der Ökumenische Kreuzweg der Jugend wurde 1958 als „Gebetsbrücke" zwischen jungen katholischen Christen in der Bundesrepublik und der DDR gegründet. Seit 1972 wird er ökumenisch begangen. Mit jährlich knapp 60.000 Teilnehmenden gehört er zu den größten ökumenischen Jugendaktionen. Träger sind die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland, die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und der Bund der Deutschen Katholischen Jugend.

Der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) und das *Globale Ökumenische Aktionsbündnis* (EAA) haben vereinbart, das EAA wieder als ökumenische Initiative beim ÖRK unterzubringen und so die Zukunft dieses vielfältigen christlichen Netzwerks für gezielte internationale Kampagnen zu ausgewählten Anliegen zu sichern.

Die Kampagne *„Fasten für das Klima"* ist eine interreligiöse Initiative, die Menschen verschiedener Glaubensgemeinschaften zusammenbringt und die das Fasten als eine geistige Übung in Solidarität mit den Opfern des Klimawandels sieht. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) ist einer der Träger dieser Initiative, die jeweils am ersten Tag eines Monats zum Fasten aufruft.

Mit feierlichen Gottesdiensten haben die evangelische und die katholische Kirche am 22. März ihre *bundesweiten Fastenaktionen* eröffnet. Die Kampagne des katholischen Hilfswerks Misereor widmet sich vor allem dem Kampf gegen den globalen Klimawandel. Unter dem Motto *„Neu denken! Veränderung wagen"* will sie am Beispiel der Philippinen die Folgen der Erderwärmung verdeutlichen. Das Motto der evangelischen Aktion lautet „Du bist schön – SiebenWochen ohne Runtermachen". Menschen sollen nicht nur nach Äußerlichkeiten beurteilt werden.

Der *Deutsche Evangelische Kirchentag* (DEKT) vom 3. bis 7. Juni in Stuttgart unter der Losung „damit wir klug werden" (Psalm 90,12) stellt drei Themen in den Mittelpunkt seiner Veranstaltungen: *Schuld und Versöhnung, Bildung sowie wirtschaftliche Verantwortung.* Auch das Thema *Globale Herausforderungen einer sich rasant verändernden Welt* wird sich durch viele Veranstaltungen ziehen. Das gesamte thematische Programm fächert sich auf in die Stichworte *Theologie und Spiritualität, Kirche und Gemeinde, Interreligiöser Dialog, Gesellschaft und Bildung, Globale Herausforderungen, Umwelt und Wandel, Kultur im Gespräch sowie Lebensführung und Zusammenleben.*

Eine internationale Arbeitsgruppe des Lutherischen Weltbun-

des (LWB) hat inWittenberg im Rahmen der Vorbereitungen auf das 500. Reformationsjubiläum den Prozess „Frauen in Bewegung“ gestartet. Unter dem Motto „*Frauen in Bewegung: Von Wittenberg nach Windhuk“* soll dieser alle LWB-Mitgliedskirchen in eine Bewegung einbinden, „die den grundlegenden Beitrag von Frauen zum lutherischen Zeugnis in der gesamten Kirche und Gesellschaft“ artikulieren soll.

Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation – vielseitig und ökumenisch betrachtet, eine Tagung vom 23. bis 25. April des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) in Kooperation mit der Katholischen Akademie in Bayern, der Evangelischen Akademie Tutzing, der Fakultäten für Evangelische und Katholische Theologie sowie der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München, die sich mit der Reformation und ihrer Wirkung auf Kultur und Mentalität vieler Menschen als gesamtkirchliches Ereignis befasst .

Vom 27. Juli bis 14. August beschäftigen sich bis zu 30 junge Erwachsene aus der ganzen Welt während eines *Sommerseminars am Ökumenischen Institut Bossey* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) mit der folgenden Frage: „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?“

Im Rahmen eines Plakatwettbewerbs wurde das neue Plakatmotiv zum diesjährigen Motto „Grenzerfahrung“ der *36. Ökumenischen FriedensDekade* (8.?18. November) vom Gesprächsforum der Ökumenischen FriedensDekade ausgewählt. Das diesjährige Plakat, das die Agentur elfgen pick gmbh (Augsburg) entworfen hat, zeigt einen Riss in rotem Grund. Der Riss erinnert an eine Verletzung. Das Motiv spielt auch auf den Riss in den Biografien der Flüchtlinge an. Die Materialien für 2015 können bestellt werden unter www.friedensdekade.de/shop.

Die weltweite *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2017* steht unter dem Motto „Versöhnung – die Liebe Gottes drängt uns“ (2 Kor 5,17?21). Die Texte dazu werden von einer Gruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher in Deutschland (ACK) erarbeitet. Der *zentrale Gottesdienst* wird in der Stadtkirche St. Marien in Lutherstadt Wittenberg am 22. Januar 2017 gefeiert werden. Außerdem wird im Rahmen eines anschließenden Empfangs der *Ökumenepreis der ACK 2017* verliehen.

Von Personen

Rolf Bareis (Pfarrer) ist als Leitender Obmann und *Ulrich Fischer* (Altbischof der Badischen Landeskirche) als Erster Vorsitzender des Evangelischen Posaunendienstes in Deutschland (EPiD) mit einem feierlichen Gottesdienst eingeführt worden.

Michael Diener, seit 2009 Präses des pietistisch geprägten Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbands, ist für weitere sechs Jahre in seinem Amt bestätigt worden. Der Pfarrer der pfälzischen Landeskirche ist außerdem seit 2011 Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz.

Andrea Zaki Stephanous ist seit 24. Februar neuer Präsident der evangelischen Gemeinschaft in Ägypten, außerdem ist er Generaldirektor der Koptischen Evangelischen Organisation für Soziale Dienste.

Libby Lane, erste Bischöfin in der Geschichte der anglikanischen Staatskirche von England, ist am Weltfrauentag (8. März) offiziell in ihr Amt eingeführt worden.

Alison White, anglikanische Pfarrerin in Riding Mill/Bistum Newcastle, ist als zweite Frau zur Bischöfin der Church of England ernannt worden. Sie wird am 3. Juni von Erzbischof John Sentamu zur Suffraganbischöfin von Hull in seiner Erzdiözese York geweiht.

Nach dem Tod von Metropolit *Mefodi* bestimmten die Bischöfe am 27. Februar in Ternopil den Lemberger Metropoliten *Macarius* zum Kirchenverweser (locum tenens). Der in der Westukraine geborene Bischof wurde in Russland zum Priester ausgebildet und schloss sich 1993 der ukrainischen autokephalen orthodoxen Kirche an. Nun muss er die Wahl eines neuen Kirchenoberhaupts vorbereiten. Ein Termin wurde bislang nicht genannt.

Ulrich Seelemann, bisher Konsistorialpräsident der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, ist seit 1. März Juristischer Direktor der Geschäftsstelle der EKD in Wittenberg; *Jan von Campenhausen*, bisher stellvertretender Direktor, ist jetzt Theologischer Direktor der Geschäftsstelle. Beide üben zugleich gemeinsam die geschäftsführenden Positionen der Stiftung der EKD zur Wahrnehmung gesamtkirchlicher Verantwortung in Wittenberg aus.

Walter-Fleischmann-Bisten, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, ist nach 30-jähriger Tätigkeit als Generalsekretär des Evangelischen Bundes verabschiedet worden. Zur neuen Generalsekretärin gewählt wurde *Ksenija Auksutat,* Geschäftsführerin und publizistische Referentin des Konfessionskundlichen Instituts und Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

Adelheid Ruck-Schröder, frühere „Wort zum Sonntag"-Sprecherin, übernimmt zum 1. September die Leitung des Predigerseminars im Kloster Loccum. Sie folgt *Christian Stäblein* nach, der sie seit 2008 innehatte und als Propst in die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz wechselt.

Siegfried Schmitt, ehemaliger Ökumenereferent des Bistums Trier, wurde nach fast dreißig Jahren als Delegierter in der ACK-Südwest verabschiedet. Er war auch lange Jahre Vorsitzender dieser regionalen ACK. Schmitt beschrieb die ACK als eine „große geistliche Familie", in der die Unterschiedlichkeit zwischen den Kirchen als ein „gemeinsames Konzert" geschätzt werde, und die ein „gemeinsames Zeichen der Liebe gegen die Lieblosigkeiten der Welt" sei.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Kurt Kardinal Koch, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und ehemaliger Bischof von Basel, von 2007 bis 2009 Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, am 15. März;

das 75. Lebensjahr:

Paul Michael Zulehner, von 1984 bis 2008 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, von 1985 bis 2000 theologischer Berater beim Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), am 20. Dezember 2014;

Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch, Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, 270. Nachfolger des Apostels Andreas, am 29. Februar;

das 80. Lebensjahr:

Gerhard Bemm, Mitglied im Gesprächsforum Ökumenische FriedensDekade, von 1972–1991 Geschäftsführer der Kommission Kirchliche Jugendarbeit (KKJ) im Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, am 22. März.

Es starben:

Luise Schottroff, feministische Theologin, u. a. Herausgeberin und Übersetzerin der Bibel in gerechter Sprache, hatte von 1986 bis 1999 den Lehrstuhl für Neues Nestament an der Universität Kassel inne, im Alter von 80 Jahren, am 8. Februar;

Metropolit *Mefodi* (*Waleri Kudriakow*), Oberhaupt der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, im Alter von 65 Jahren, am 24. Februar;

Ninan Koshy, früherer Exekutivsekretär und Direktor der ÖRK-Kommission für Internationale An-

gelegenheiten, im Alter von 81 Jahren, am 4. März;

Edward M. Kardinal Egan, Alt-Erzbischof von New York (2000? 2009), im Alter von 82 Jahren, am 5. März;

Wilfried Warneck, evangelischer Theologe und Mitbegründer der ökumenischen Kommunität Laurentiuskonvent, im Alter von 85 Jahren, am 10. März (s. Nachruf i. d. H. S. 274 f);

Johannes Gründel, international renommierter Moraltheologe an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, im Alter von 85 Jahren, am 16. März.

Mar Khanania Dinkha IV, Patriarch der Heiligen Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens, im Alter von 79 Jahren, am 26. März;

Martin Ziegler, evangelischer Pfarrer und einer der Moderatoren am zentralen Runden Tisch in der DDR (1989/90), im Alter von 83 Jahren, am 30. März;

Philip A. Potter, früherer Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (1972?1984), im Alter von 93 Jahren, am 31. März. (Nachruf erscheint im nächsten Heft.)

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Papst Franziskus, Keine Einheit ohne Bekehrung. Zum Beitrag der geistlichen Gemeinschaften für die Ökumene, KNA-ÖKI 9/15, Dokumentation III?IV;

Dorothea Sattler, Nur Vorsätze? Ein verliebter Rückblick auf zehn Jahre im Leben mit der Charta Oecumenica, UnSa 1/15, 68?75.

II. Aus der katholischen Kirche

Papst Franziskus, „Seid ein Leib". Ukrainische Bischöfe zur Einheit aufgerufen, KNA-ÖKI 9/15, Dokumentation I?II;

Myroslav Marynovych, Diplomatie wider Grundsätze des Glaubens? Der verzerrte Blick des Vatikan auf den russisch-ukrainischen Konflikt, HerKorr 3/15, 154?156;

Éric Boone, Le décret Apostolicam actuositatem. L'engagement des laïcs dans l'Église et dans le monde, Revue théologique de Louvain 4/14, 562?593;

Benoît Bourgine, La déclaration Dignitatis humanae et la liberté religieuse en 2014, ebd., 533?561;

Laurent Villemin, La constitution Lumen gentium et sa réception, ebd., 329?359;

Henri Derroitte, De la Déclaration Gravissimum Educationis à nos jours. Réflexions sur l'éducation chrétienne, ebd., 360?388.

III. Christlich-jüdisches Gespräch

Heinrich Bedford-Strohm, Lernprozess noch nicht zu Ende. Aus der Laudatio für die Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille, KNA-ÖKI 11/15, Dokumentation VII?VIII;

Rainer Stuhlmann, Evangelikal statt jüdisch. „Messianische Juden" in Israel sind leider nicht das, was sie vorgeben, zu sein, Zeitzeichen 2/15, 45?47;

Christoph Stenschke, „Judenchristen" in der Argumentation von Römer 9?11; TheolGespr 1/15, 3–16;

Stefanie Pfister, Messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Perspektive, ebd., 17?30.

IV. Ehe

Volker Leppin, Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und „weltlich ding", EvTh 1/15, 22?33;

Christian Grethlein, Die „weltliche" und „sakramentale" Bedeutung der kirchlichen Trauung aus praktisch-theologischer Sicht, ebd., 34?44;

Birgit Jeggle-Merz, Ehe als Sakrament? Impulse aus der katholischen Theologie, ebd., 59?69;

Jörg Splett, Ehe als Bund. Zur Diskussion um den Status Wiederverheirateter, HerKorr 3/15, 144?149.

V. Diskussion um „homosexuelle Trauungen“

Jens Herzer, „Der Buchstabe tötet“ (2 Kor 3,6). Exegetische und hermeneutische Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Homosexualität, EvTh 1/15, 6?21;

Heinrich de Wall, Darf es in den evangelischen Kirchen Deutschlands „homosexuelle Trauungen“ geben? ebd., 45?58.

VI. Islam

Jacques Naoum, Der Islam im europäischen Denken. Lektüre im Jahrhundertwerk von Albert Hourani, KNA-ÖKI 11/15, Thema der Woche I?VI;

Jürgen Henkel, Kulturkampf unter Glaubensbrüdern. Der traditionell tolerante Euro-Islam ist in Rumänien unter Druck, HerKorr 3/15, 136?139;

Norbert Trelle, Was ist eine gute Religion? Die Religionen sind weltweit in einer kulturellen Krise, KNA-ÖKI 10/15, Dokumentation I?II.

VII. Weitere interessante Beiträge

Gert Kelter, Die Frage nach der Wahrheit. Warum die Leuenberger Konkordie für die SELK kein Thema ist, KNA-ÖKI 10/15, Dokumentation III?IV;

Karl Heinz Voigt, Reformation „dem Kelch zuliebe“. Die Herrnhuter Brüdergemeine erinnert an den Tod von Jan Hus, KNA-ÖKI 11/15, 7?8;

Felix Wilfred, Religion und konkurrierende Identitäten. Dilemmata und Wege zum Frieden, concilium 1/15, 3?10;

Miroslav Volf, Religionen, Identitäten und Konflikte, ebd., 11?17;

Reinhard Thöle, Göttliche Liturgie und apostolische Sukzession, OrthForum 1+2/14, 43?46;

Georgios D. Panagopoulos, Die wechselseitige Wirkung zwischen lex orandi und lex credendi: Das Zeugnis der Liturgie- und Theologiegeschichte, ebd., 85?96;

Adrian Marinescu, Eucharistie und Doxologie. Das liturgische Proprium der Schöpfung, ebd., 53?73;

Ioannis Skiadaresis, Ist die Offenbarung ein liturgisches Buch?, ebd., 75?83;

Ulrike Wagner-Rau, Kasualien und Öffentlichkeit. Begegnungen und Vernetzungen im Zwischenraum, PastTheol 3/15, 77?90;

Emilia Handke, „Immerhin mich wird umgeben Gotteshimmel, dort wie hier“ – Waldbestattungen als Herausforderungen für Theologie und Kirche. Einige Anmerkungen im Anschluss an Paul Tillich, ebd., 91?105.

VIII. Dokumentationen

Zum 100. Jahrestag des Völkermords an den Armeniern legt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) eine

Arbeitshilfe mit Texten und Gebeten vor. Die Arbeitshilfe mit dem Titel „Er hört mein Klagen“ (Psalm 55,18) kostet einen Euro und ist im Shop der ACK (http://shop.oekumene-ack.de) erhältlich.

Die gesellschaftliche Aktualität der Reformation: Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr – Die Kirche und der Krieg. Bausoldatenkongress 2014 der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, Lutherstadt Wittenberg, 5.?7.9.2014, epd-Dok 4/15.

Erschöpfte Kirche? Geistliche Dimensionen in Veränderungsprozessen. Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Kloster Drübeck (Ilsenburg/Harz), 3./4.11.2014, epd-Dok 5/15.

2017 gemeinsam unterwegs. Ein Internetprojekt des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB) und des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik zum Dialogdokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken 2017“, epd-Dok 8/15.

Stellungnahme des Deutschen Ethikrats, Organspende: Hirntod und Entscheidung zur Organspende. *Axel W. Bauer,* Immer mehr Organe? Das beschwiegene Dilemma der Transplantationsmedizin; *Klaus Tanner,* Stammzellforschung: Menschenwürdeschutz für jede befruchtete Eizelle? Der Streit in den evangelischen Kirchen um die Stammzellforschung, epd-Dok 10/15.

Neue Bücher

DAS NEUE GOTTESLOB IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, herausgegeben von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, 2013, EUR 19,95 (Ausstattung: Basis).

Die Einführung eines neuen Gesangbuches ist „ein kulturelles Ereignis von europäischem Rang" (Hermann Kurzke) und zugleich ein Datum von hoher theologischer und ekklesiologischer Bedeutung. Denn in ihm drücken sich das aktuelle Selbstverständnis einer Kirche sowie deren theologische Deutung von Gott und der Welt aus. Ein Gesangbuch ist Ausdruck und Medium einer Deutekultur. Sein Vorzug gegenüber anderen Medien kirchlicher Lebensäußerung besteht darin, dass dieses Buch für alle, Kirchenferne und Engagierte, Alltagsgebildete und Fachleute, Hauptamtliche, Kirchenleitende und „normale" Gemeindeglieder gleichermaßen bestimmt ist. Es ist das liturgische Buch, das die ganze Gemeinde benutzt und benutzen soll.

In neuem Layout, angelehnt an das christ-katholische Gesangbuch der Schweiz, liegt das Gotteslob (GL) vor, das gewiss ein epochaler Eckstein der katholischen Gesangbuchgeschichte darstellen dürfte und das Gotteslob der 70er Jahre ablöst. Der gleich gebliebene Titel unterstreicht die bleibende doxologische Zweckfreiheit liturgisch-musikalischen Tuns.

Der Stammteil des GL gliedert sich in drei Teile: Geistliche Impulse für das tägliche Leben; Psalmen, Gesänge und Litaneien; Gottesdienstliche Feiern.

Wie beim Evangelischen Gesangbuch (EG) von 1993 zeigt sich auch beim neuen Gotteslob eine Erweiterung des Sitzes im Leben: Es soll nicht nur im Gottesdienst, sondern auch im persönlichen Andachtsleben Gebrauch finden.

Neu und bemerkenswert ist gleich nach dem Inhaltsverzeichnis ein Stichwortregister „was bedeutet?", das sehr differenziert Begriffe des römisch-katholischen Lebens aufführt. Vertrautheit mit der Tradition der Kirche ist bei den künftigen GL-Nutzern unter (post-)modernen Bedingungen nicht mehr selbstverständlich. Eine bemüht niederschwellige und doch gehaltvolle Sprache zeichnet die erläuternden Texte des GL aus. Das zeigt: Die römisch-katholische Kirche weiß um ihren Stand in einer pluralen, mehrheitlich nicht mehr kirchlich oder katholisch geprägten Kultur. Einige Stichwörter sind bezeichnend: Wer zum Beispiel „Ökumene" sucht, wird auf 476 ff „Leben in der Kirche" verwiesen, zu

„evangelisch“ findet sich der Hinweis auf die „Evangelischen Räte“.

Katholizität bedeutet auch in römisch-katholischer Sicht Vielfalt. Das zeigt das GL eindrücklich, vor allem im Vergleich mit seinem eher neoaufklärerischen Vorgängergesangbuch. Verdrängtes aus dem 19. Jahrhundert („Segne, du Maria“, „Wohin soll ich mich wenden?“, „O du fröhliche“) hat seinen Platz wieder, und zwar nun erstmals einheitlich für den gesamten deutschen Sprachraum. Am stärksten sind Lieder und Gesänge des 20. Jahrhunderts vertreten, was damit zusammenhängt, dass sich das gottesdienstliche Singen im römischen Katholizismus erst im letzten Jahrhundert fest und breitenwirksam etabliert hat, nicht ohne die Neubewertung der liturgischen Rolle der Laien im Zweiten Vatikanum. Ausführlich wurden Lieder der Reformationskirchen aufgenommen wie „Geh aus mein Herz“, „Befiehl du deine Wege“, „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ und „Gott ist gegenwärtig“, wobei die Gemeinsamkeit des Incipit mit dem EG nicht automatisch gemeinsame Melodie und Strophenzahl und -anordnung bedeutet. Ausführlich wurde aus dem Schatz der evangelischen und auch der anglikanischen Singtradition geschöpft. Das Liedgut ist – wie schon im EG – internationaler geworden. Dazu gehört die Rezeption von Taizé-Gesängen und mehrstimmigen Psalmodien und Gesängen der Ostkirche ebenso wie Gesänge aus dem charismatischen Bereich und ein Weltjugendtagslied.

Hymnologisch orientierte Beobachtungen einer ökumenisch orientierten Detailkritik können hier nur exemplarisch und verkürzt aufgeführt werden: Paul Gerhardts Wege-Lied wurde auf fünf Strophen gekürzt; Bonhoeffers „Von guten Mächten“ wurden mit der Grahl-Melodie abgedruckt; „Gelobt sei Gott im höchsten Thron“ wurde um eine dritte historisierende Strophe auf sieben Strophen erweitert. Für und gegen diese Entscheidungen gibt es gute und weniger gute Gründe. Eine vollständige Liste solcher Eingriffe wäre lang.

Dies darf jedoch nicht den Blick dafür verstellen, dass die Basis gemeinsamer Lieder (und auch Gebetstexte) verschiedener Konfessionen durch das GL stärker wird. Noch mehr wird sich die Frage stellen: Was bedeutet es ekklesiologisch und ökumenisch, wenn im katholischen Gottesdienst künftig noch mehr und breitenwirksamer Lieder der reformatorischen Tradition erklingen? Was bedeutet es, dass Katholiken künftig noch stärker ihren eigenen Glauben mit Worten der reformatorischen Tradition ausdrücken und verstehen?

Ökumenisch spannend sind die Ekklesiologie und die Eucharistietheologie des GL. Unter „Kirche/Ökumene“ finden sich Lieder und Gesänge von der Kirche, die auch von nicht römisch-katholischen Christen gut mitgesungen werden

können. Die explizite Erwähnung anderer Konfessionskirchen und deren ekklesiologische Valenz („kirchliche Gemeinschaften") wird vermieden. Im Andachtsteil findet sich die für römisch-katholische Theologie bemerkenswerte Aussage, die Einheit der Kirche sei im Lauf der Geschichte „immer wieder zerbrochen" (677,9).

Über Zulassungsbedingungen zum Kommunionempfang schweigt das GL. Heißt das, die Liturgie expliziert selbst, was sie ist und wen sie einlädt und überlässt die Entscheidung damit der persönlichen Verantwortung des Einzelnen? Das entspräche der pastoral leistungsfähigen und m. E. liturgietheologisch überzeugenden „Amen-Regel" der Kardinäle Christoph Schönborn und Walter Kasper.

Könnte ein evangelischer, anglikanischer oder orthodoxer Christ mit Herz, Mund und Händen Amen zur Eucharistietheologie des neuen GL sagen? Sind die captivitates der römischen Messe, wie sie Luther konstatierte (Opfer, Verbindlichkeit der Transsubstantiationslehre, communio sub una), aufgebrochen? Weitgehend schon. Die Transsubstantiationslehre wird liturgisch bei der eucharistischen Verehrung außerhalb der Messe relevant, z. B. Fronleichnam, eucharistischer Segen und Prozessionen mit der Monstranz, die natürlich zur römisch-katholischen Volksfrömmigkeit und identitätsstiftender Eigentradition gehört und dem nicht-römischen Christentum fremd bleiben muss. Abgesehen von der brot-zentrierten Fronleichnamsfrömmigkeit fällt jedoch eine ökumenisch erfreuliche gesteigerte Sensibilität für die Zweigestaltigkeit des eucharistischen Mahles auf. Das lässt hoffen, dass das Abendmahl auch in der römischen Kirche künftig häufiger einsetzungsgemäß, also zweigestaltig für die Gemeinde gefeiert wird.

Trotzdem besteht nach wie vor opfertheologischer Klärungsbedarf: In GL 185 beispielsweise, einem gegenüber dem Vorgängerbuch neu gestalteten bzw. restituierten Lied, kann künftig gesungen werden (mit Melodie protestantischer Herkunft): „… Send uns den Geist hernieder, / zu wandeln Brot und Wein, / dass du der Erde wieder (!) / mögst Heil und Mittler sein." Wieder? Hat nicht schon das Trienter Konzil das richtige Anliegen der Reformation erkannt, dass das Kreuzesopfer Christi weder als wiederholbar noch als ergänzungsbedürftig gedacht werden kann? Die vieldeutige Rede von Opfer und Darbringung bei den Gabenbereitungsliedern befremdet reformatorisch geprägte Menschen, dürfte jedoch ein römisch-katholisches Proprium der Eucharistietheologie sein. Umso erfreulicher, dass im GL das ökumenisch weit verbreitete Zweite Hochgebet (nach Hippolyt) als Paradigma des Messkanons gilt und nicht der Canon Romanus, an dem sich letztlich die Trennung beim Abendmahl im 16. Jahrhundert entzündete.

Am Rande sei bemerkt, dass das pro multis der verba testamenti nun mit „für viele“ übersetzt wird (588,5), ein Erbe der Ära Ratzinger.

Die schöne Wendung der römischen Liturgiekonstitution von der plurimedialen Gegenwart Christi im Gottesdienst (SC 7) wird in seiner Rezeption im GL an einer Stelle interessant neu interpretiert. Spricht das Konzil von einer gegenüber den anderen Gegenwartsweisen Christi herausgehobenen Weise nur in den Gaben, so ist Christus laut den Erläuterungen des GL „gegenwärtig in der versammelten Gemeinde, im Wort der Heiligen Schrift und im Opfer der Messe, besonders in den eucharistischen Gestalten und im Dienst des Priesters“ (580,2). Der priesterliche Dienst wird als Medium Christi ebenso hervorgehoben wie die eucharistischen Gaben. Die Predigt hingegen wird – anders als in den Vorüberlegungen des Konzils zur Liturgiekonstitution – nicht ausdrücklich als Gegenwartsweise Christi benannt. Die Wort-Gottes-Feier etwa meidet das Wort „Predigt“ (vgl. 668). Predigt, Priesteramt und Eucharistie bilden einen untrennbaren Zusammenhang, was ökumenisch als qualitative Aufwertung der Predigt durch die Bindung an die Eucharistie, das Amt und die damit (hoffentlich) verbundene theologische Kompetenz gedeutet werden kann.

Einige Lieder und Gesänge sind mit Li versehen und wurden von Rom als für die Liturgie geeignet rekognostiziert. Das „Heilig“ von Schubert (GL 388) ist interessanterweise nicht liturgietauglich, etwa als „Sanctus“, wohl wegen des fehlenden Benedictus. Ob sich die katholische Praxis daran halten wird?

Die Rekognition ist ein neuer Vorgang, der nicht nur (aber auch) als römische Kontrolle der deutschsprachigen Ortskirchen, sondern auch als Aufwertung von Gemeindegesang und Gesangbuch gedeutet werden darf, denn damit gilt das Gotteslob auch offiziell als liturgisches Buch und die mit dem GL feiernde Gemeinde ist somit auch aus Sicht Roms rechtmäßige Trägerin der liturgischen Feier.

Die diözesanen Anhänge, naturgemäß sehr heterogen, verdienen eigene Würdigungen, die hier nicht gegeben werden können. Dort findet sich noch so mancher protestantische oder ökumenische Schlager neben theologisch-poetischen Fragwürdigkeiten, deren Aufnahme nur unter Berücksichtigung regionaler Gebräuche zu rechtfertigen ist. Stichpunktartig und exemplarisch seien genannt: Das großartige evangelische Abendmahlslied von Krüger „Schmücke dich, o liebe Seele“ (Berlin), Mendelssohns festliches Weihnachtslied „Hark the Heralds Angels sing“ mit dem etwas blassen Text „In das Warten dieser Welt“ (Bozen/Brixen 802), ein Jakobuslied zum Patron der Obstbauern als Kontrafaktur zu „Lobe den Herren“ (Bozen/Brixen 974), die Bayernhymne in der Textfassung von

Öchsner (München/Freising 889), die an den Hymnus akathistos angelehnte Christuslitanei (München/Freising 846, vgl. die Marienloblitanei im Stammteil unter 846); „Wir pflügen und wir streuen".

Alles in allem: Das GL, insbesondere der gemeinsame Teil der deutschsprachigen Diözesen, ist ein ökumenisch gelungenes Gesang- und Gebetbuch auf der Höhe der Zeit. Es ist klar römisch-katholisch, zugleich aber „zeichnet (es) sich durch ökumenische Weite aus, die im ursprünglichen Sinn ‚kat-holisch' ist" (Ansgar Franz). Es gehört auch in die Hände von Christen anderer Konfessionen und sollte im ökumenischen Dialog als Dokument gegenwärtiger theologia prima und Bezugspunkt interkonfessioneller Verständigung Berücksichtigung finden.

Die Rezeption in den Gemeinden und auch in konfessionsverbindenden Zusammenhängen wird die Qualität dieses Buches zeigen.

Zum Abschluss etwas Bemerkenswertes vom Beginn: Das neue Gotteslob startete mit einer Panne eigener Art: In vielen Diözesen konnte es erst verspätet ausgeliefert und eingeführt werden, da es auf zu dünnem Papier gedruckt war. Kirche und Transparenz – ein weites Thema. Zu Recht wird mehr Transparenz in der Kirche verlangt. Aber auch zu viel Transparenz kann schaden. *Florian Ihsen*

André Ritter, Einheit und Gemeinschaft der Kirchen in versöhnter Verschiedenheit. Grundfragen ökumenischer Theologie aus evangelischer Sicht. Waxmann Verlag, Münster 2013. 132 Seiten. Br. EUR 18,90.

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung einer Vorlesung, die der Verfasser im Jahr 2010 an der Universität Luzern gehalten hat. Daher steht die Vermittlung ökumenischer Information im Vordergrund und wird relativ häufig auch auf Schweizer Gegebenheiten eingegangen. Die Überarbeitung erfolgte unter dem Eindruck der Siebten Vollversammlung der GEKE im September 2012 und dem 40-jährigen Jubiläum der Leuenberger Gemeinschaft (1973?2013), sodass das Modell einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" eine Leitlinie für das Buch bietet, ohne dass es sich einfach darauf festlegt.

In einem einleitenden Teil wird anhand aktueller ökumenischer Texte, wie dem Dokument *Communio Sanctorum* und der *Charta Oecumenica,* „Ökumene als Aufgabe christlicher Theologie und Kirche" vorgestellt. Unter der Überschrift *„Entfaltung"* folgen Informationen über „Grundfragen ökumenischer Theologie hier und heute", indem die ökumenischen Theologien von F. Nüssel/D. Sattler und P. Neuner vorgestellt werden. „Ökumenisch-

theologische Profile im Spannungsfeld von Konsens und Differenz bzw. Divergenz“ werden anhand einschlägiger Arbeiten von M. Käßmann („Ökumene am Scheideweg“), U. H. J. Körtner („Differenzmodell“) und W. Huber („Ökumene der Profile“) nachgezeichnet. Ein ausführlicher *„Ausblick“* skizziert „notwendige Schritte auf dem Weg der Einheit und Gemeinschaft der Kirchen weltweit“ und greift dazu Anregungen von Harare (1998), Kardinal Kasper („Wege der Einheit“) und K. Raiser („Schritte auf dem Weg der Ökumene“) auf. Wichtig ist, dass am Ende noch einmal auf die gemeinsamen Herausforderungen der Kirchen in Europa und die Bedeutung von Religion in der heutigen Gesellschaft verwiesen wird. Das weitet den Blick über das binnenkirchliche Bedenken von ökumenischen Strategien hinaus.

Das Buch bietet vor allem Information; R. scheut sich nicht, viel und ausführlich zu zitieren, und nennt als Quelle auch einschlägige Webseiten. So dürfte das Buch als Einführung für Studierende oder Leute, die sich über den Stand der ökumenischen Debatte orientieren wollen, sehr hilfreich sein. Es bietet eine reflektierte Einführung in die gegenwärtige Diskussion und nennt offen die verschiedenen Ansätze, ohne sie durch einen dezidiert vorgetragenen eigenen Entwurf zu zensieren, aber auch ohne den eigenen Standpunkt zu verleugnen. Etwas ärgerlich sind zwei Kleinigkeiten: R. spricht auf S. 28 von den Freikirchen als „sog. freikirchlichen Gemeinschaften“ und bringt auf S. 110 statistische Angaben zur „Evangelischen Gemeinschaft (Methodismus)“ aus dem Jahr 2007, obwohl diese seit 1968 Teil der Evangelisch-methodistischen Kirche ist.

Walter Klaiber

Ralf Dziewas/Michael Kißkalt (Hg.), Identität und Wandel. Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013. 152 Seiten. Pb. EUR 28,–.

Konfessionelle Identität ist kein zeitloses Konstrukt, sondern einem ständigen Wandel unterworfen. Dieser Satz ist im Protestantismus seit jeher unumstritten (vgl. den Leitspruch „ecclesia semper reformanda est“), und auch in der römisch-katholischen Kirche gilt spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil, dass die Kirche „unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern“ (Lumen gentium, Nr. 9).

Die sieben Aufsätze des zu besprechenden Tagungsbandes sind überarbeitete Vorträge eines im November 2011 am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [BEFG]) abgehaltenen Symposiums, das den Titel „Wie wandlungsfähig sind Konfessionen?“ trug. Für den aktuellen öku-

menischen Diskurs ist die Frage von einiger Relevanz, verhandeln einzelne ACK-Kirchen intern doch gerade Themen, die Grundfragen der eigenen konfessionellen Identität betreffen (auf die Organisatoren bezogen beispielsweise die Anerkennung der Säuglingstaufe in Gemeinden des BEFG).

Der erste Beitrag entstammt der Feder des in Elstal lehrenden Alttestamentlers Michael Rohde. Mit Hilfe einer detaillierten Analyse von grundlegenden Wandlungen des israelitischen Jahweglaubens während des babylonischen Exils begründet Rohde seine These, dass im Falle einer fundamentalen Veränderung der Lebenskontexte in der Religionsausübung nicht alles beim Alten bleiben könne. „Erneuerung" sollte in Krisensituationen nicht vorschnell als Abfall von den eigenen Prinzipien verstanden werden, sondern „als notwendige Überlebensdynamik" (38) einer Glaubensgemeinschaft.

In eine ähnliche Richtung zielen die systematisch-theologischen Überlegungen von Eilert Herms (Tübingen), dessen Beitrag die Überschrift „Wie wandlungsfähig ist eine an Bekenntnisschriften gebundene Evangelische Kirche?" trägt. Herms geht davon aus, dass die reformatorischen Bekenntnisschriften zwar Ausdruck konfessioneller Identität sind, dass sie diese aber nicht begründen. Eigentlicher Ursprung evangelischen Selbstverständnisses sei das Christusgeschehen: „Durch vertiefte Besinnung auf das ihre Identität begründende und tragende Christusgeschehen" (58) befinde sich die Evangelische Kirche trotz historischer Festlegungen in einem permanenten Wandlungsprozess.

Die übrigen fünf Referate nehmen je einen konfessionellen Kontext in den Blick: Ralf Miggelbrink (Essen) wertet die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil unter dem Gesichtspunkt der Wandlungsfähigkeit einer auf dem Traditionsprinzip beruhenden christlichen Kirche aus (59?69). Ralf Dziewas (Elstal) widmet sich den kongregationalistischen Freikirchen, in denen die Ortsgemeinde das grundlegende und wesentliche Element von Kirche bildet. Er führt aus, dass Gemeindebünde diesen Typs „mittels kontroverser Diskussionsprozesse auf Bundes- und Ortsebene eine auf Mehrheitsüberzeugungen beruhende relative Verbindlichkeit für ausgehandelte ökumenische Konsense" herstellen können. Veränderungsprozesse benötigten hier jedoch mitunter viel Zeit und ein hohes Engagement, da nicht die Kirchenleitungen, sondern die Mitglieder an der Basis der Ortsgemeinden die letztendliche Entscheidungshoheit darüber haben, was vor Ort umgesetzt wird und was nicht (70?94).

Auch die Tradition methodistischer Kirchen kommt in den Blick (Michael Nausner, Reutlingen). Mi-

chael Kißkalt (Elstal) beschäftigt sich mit Wandlungsprozessen pfingstlich-charismatischer Gemeinden afrikanischer Migranten in Deutschland und William Yoder (Moskau) behandelt die grundlegende Neuorientierung protestantischer Gemeindebünde in Russland nach 1991.

Bedauerlich ist, dass der orthodoxen Tradition, der im ökumenischen Miteinander eine gewichtige Stimme zukommt, kein eigener Beitrag gewidmet ist. Insgesamt ist dennoch zu würdigen, dass die Autoren des Tagungsbandes darum bemüht sind, ihre einem partikularen Kontext entstammenden Beobachtungen für den ökumenischen Diskurs fruchtbar zu machen. Die Herausgeber resümieren in ihrem Vorwort: „Wenn die Kirchen im Bewusstsein ihrer Sendung in der Welt präsent sein wollen, müssen sie im Gespräch bleiben und sich einander auf diesem Weg der veränderten Kontexte helfen“ (13). Das zu besprechende Buch bringt sieben wertvolle Impulse für diesen Austausch, die wie Mosaiksteine in einem großen Bild wirken, das weiter gestaltet werden muss und das noch einen weiten Weg bis zu seiner Vollendung vor sich hat.

Tobias Sarx

Silke Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums. De Gruyter, Berlin 2014. 374 Seiten. Gb. EUR 99,95.

Die Aktualität dieser Studie liegt auf der Hand. Sie sucht nach einem Weg, zielbewusst die in den letzten Jahren konstatierte „ökumenischen Krise“ mit einer „Eiszeit“ und gewissen „Profilen“ überwinden zu helfen. Dazu nimmt sie sich des Problems der „Konfessionellen Identitäten“ in ihrer Spannung zu ökumenischen Prozessen unter zur Hilfenahme kulturwissenschaftlicher Methoden an, freilich ergänzt um eine Position der „christlichen Wahrheit“.

In der Einleitung (1?18) und im Schlusskapitel (317?348) nimmt die protestantische Autorin eine These des römisch-katholischen Theologen Lothar Ullrich zur konfessionellen Identität auf. Ullrich schrieb: „Die Zukunft der ökumenischen Bewegung und die Chancen für ihr Gelingen hängen von der Bewahrung und Bewährung der konfessionellen Identität ab“ (4 f u. 317). An dieser These wird erläutert, dass im Zuge der Wiedergewinnung der jeweils eigenen konfessionellen Identität die Frage, was damit gemeint ist, bisher nicht hinreichend geklärt worden sei. Ja „ein reflektiertes Nachdenken über das Verhältnis von Identität und Differenz in ökumenischen Prozessen bisher nicht über grundlegende Bestimmungen herausgekommen ist“ (317 f).

Die Autorin entwickelt in einem 2. Kapitel (19?69) Kriterien,

die sie danach im zentralen Teil der Studie einsetzt. Die Anleihen in jüngeren kulturwissenschaftlichen Studien sollen helfen, die immer klarer in Erscheinung tretende Spannung zwischen konfessioneller Identität und ökumenischen Prozessen zu lösen. So soll „mit dieser Untersuchung ein Beitrag zum Verständnis der inneren Strukturen und Bewegungen von ökumenischen Dialogen geleistet werden…" (68). Das entwickelte methodologische Instrumentarium wird an zwei bemerkenswert unterschiedlichen offiziellen Dialogen mit der „Frage nach der konfessionellen Identitätskonstitution" angelegt. Zuerst ausführlich an den „lutherisch-katholischen Rechtfertigungsdiskurs" (71?235) von zwei historisch über einen langen Zeitraum gewachsenen Kirchen mit einer gemeinsamen Vorgeschichte. Danach an „Die ökumenische Arbeit der Pfingstbewegung", die keine reformatorische Trennungsgeschichte in ihrer Vergangenheit kennt. Sie entsteht in einem organischen missionarischen Wachstum. Dieses führt nicht zu einer Kirchenstruktur mit einem konstitutiven „Bekenntnis" und einem flächendeckenden Anspruch auf alle Bürger, die das Bild des landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland geprägt hat.

Die zwischen der römisch-katholischen Kirche und der (ausschließlich lateinamerikanischen!) Pfingstbewegung geführten Dialoge mussten daher von völlig anderen Voraussetzungen ausgehen. Eine Kirche mit einer weltweit und in Jahrtausenden gewachsenen, das ganze System tragenden Ekklesiologie trat mit einer noch in Bildung befindlichen virulenten kirchlichen Bewegung in ein notwendiges Gespräch ein. Das wiederum hatte zunächst durch den katholisch-pfingstlichen Dialog und danach durch die mit der Hilfe durch den ÖRK zustande gekommenen innerpfingstlichen Begegnungen die Einleitung einer Klärung des kirchlichen Selbstverständnisses zur Folge. Im Anschluss an die ökumenische Koinonia-Theologie kam es zur gemeinsamen (!) Klärung ekklesiologischer Fragen verschiedener Pfingstkirchenzweige.

Beide total unterschiedlichen Prozesse zeigen, wie zwischenkirchliche Dialoge neue Perspektiven anregen, die sowohl Annäherungen wie Abgrenzungen nach sich ziehen können. Für alle kongregationalistisch, eigentlich independentistisch ausgerichteten Gemeindebünde zeigt sich am Beispiel der Pfingstgemeinschaften, welche Rolle eine gemeinsam formulierte konfessionelle Identität spielt, um welche innerhalb der Pfingstbewegung inzwischen auf hohem theologischen Niveau mit unterschiedlichen Positionierungen gerungen wird (297?316).

Ökumenische Prozesse und ökumenische Dialoge setzen nach Meinung der Autorin für beide Partner „Konfessionelle Identitätskon-

stitutionen“ voraus. Im letzten Kapitel (317?348) wird anhand der früher aufgestellten Kriterien nach der Relevanz von konfessionellen Identitäten gefragt und es werden ihre charakteristischen Merkmale beschrieben, bevor der ökumenische Diskurs in seiner möglichen Rolle für die konfessionelle Identität herausgearbeitet wird.

Mit der Untersuchung der Pfingstbewegung ist auch ein Beitrag geleistet, um einen Weg für die Erarbeitung von Dialogmethoden „nicht kompatibler“ ekklesiologischer Strukturen wie z. B. einer bischöflich geleiteten Konfessionskirche und einer independentistisch organisierten Bundesgemeinschaft autonomer Einzelgemeinden zu finden. Bisher haben solche Dialoge zwischen Partnern, die aus theologischen Gründen strukturell unterschiedlich organisiert waren, nur in Einzelfällen punktuelle Ergebnisse erzielt. Insgesamt scheint sich die ökumenische Entwicklung in Deutschland zunächst einmal weitgehend auf einen „kompatiblen“ Typ von Kirchen zu begrenzen. Typisch ist, dass die innerdeutschen Dialoge der römisch-katholischen Kirche mit der bischöflich organisierten VELKD stattfinden und nicht mit der Gesamtheit der EKD.

Die vorliegende Studie ist eine anspruchsvolle Anregung für Spezialisten des ökumenischen Dialogs. Wer sich für die Entstehung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre interessiert, sollte nicht daran vorbeigehen. Die zahlreichen kritischen Begleiter werden sich vielleicht hier und da bestätigt finden. Wer die Entwicklung der Theologien der Pfingstkirchen bzw. der (noch) Pfingstbewegung unter die Lupe nehmen will, kann am Beispiel Südamerikas nachvollziehen, welche Bewegungen in Richtung Ausbildung einer gemeinsamen pfingstkirchlichen Theologie dieses uneinheitlichen weltweiten Aufbruchs beigetragen haben. Gerade die ökumenische Bewegung und das römische Einheitssekretariat halfen als herausfordernde Dialogpartner den Weg zu einer gesamtpfingstkirchlichen Theologie einzuschlagen.

In beiden Fällen wird durch die Autorin gezeigt, wie durch die Dialoge die Konfessionen angeregt werden, ihre eigenen ökumenischen Positionen angesichts der Anfragen von außen zu präzisieren und ihre konfessionelle Identität klarer zu definieren. Freilich hat die Autorin wenig Interesse daran, die andere Richtung aufzuzeigen. Gerade neue geistliche Bewegungen und jüngere Kirchen sind für die traditionellen Konfessionen aus ihrer Dynamik heraus oft unangenehm empfundene Anfragen. Es hat sich in der Geschichte gezeigt, wie derartige Herausforderungen eher zu Verhärtungen als zu Veränderungen geführt haben. Wie lange hat es z. B. gedauert, bis die Traditionskirchen sich in der zentralen Frage der Religionsfreiheit bewegt haben.

Das Buch ist ein Beitrag zur Entwicklung und Rolle der immer zahlreicheren Dialoge, welche die Weltbünde der Kirchen auf höchster Ebene führen. Wer sich mit den Grundfragen von ökumenischem Dialog, konfessioneller Identität und theologischem Wandel in der Vergewisserung und Vergemeinschaftung auseinandersetzt, wird an dieser anregenden und in der Auswahl der Beispiele ungewöhnlichen Studie nicht vorbeikommen.

Karl Heinz Voigt

Uwe Swarat/Thomas Söding (Hg), Gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (Quaestiones disputatae Bd 257), Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2013, 294 Seiten. Kt. EUR 30,–.

Ernst Troeltsch, dessen 100. Todestag wir in diesen Wochen begehen, urteilte über die Theologie seiner Zeit, „das eschatologische Büro ist zumeist geschlossen". Im Themenkreis Eschatologie war man auf die überkommenen Vorstellungen vom Tod als der Trennung von Leib und Seele, vom individuellen und vom jüngsten Gericht, vom Himmel und von der Hölle festgelegt. Kontroversen auch zwischen den Konfessionen gab es kaum, wenn man einmal von der Vorstellung vom Fegefeuer absieht. Die „Lehre von den letzten Dingen" war nicht der Ort kontroverstheologischer Dispute.

Das sollte sich bald gründlich ändern. Es war vor allem die Wiederentdeckung der apokalyptischen Dimension in der Verkündigung Jesu, die zum Beginn des 20. Jahrhunderts die Theologie in helle Aufregung versetzte. Unter Berufung auf das Troeltsch Zitat formulierte Hans Urs v. Balthasar 1957 Eschatologie mache „seit der Jahrhundertwende Überstunden". „Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel' in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen." Kontroversen um das rechte Verständnis der Botschaft Jesu vom nahen Reich Gottes, um den Menschen in seiner leib-seelischen Verfasstheit, Kritik vom Bild von Gott als Richter, der Missetäter zur ewigen Höllenstrafe verurteilt, haben die Theologie zu neuen Ansätzen geführt und Veränderungen im Weltbild, das sich weder mit den räumlichen noch mit den zeitlichen Aussagen der Bibel über Himmel und Hölle in Übereinstimmung bringen lässt, haben die Veränderungen auch bei Nicht-Theologen augenscheinlich gemacht. Vielleicht in unterschiedlichem Ausmaß, aber letztlich unabweisbar sind alle christlichen Kirchen herausgefordert, die christliche Hoffnung für den Menschen und für die Menschheit heute neu auszusagen.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), die theologische Kommission der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, hat anlässlich seines 60-jähigen Bestehens 2010 zusammen mit den beiden theologischen Fakultäten der Universität Münster eine Fachtagung zur Eschatologie gehalten, deren Beiträge im vorliegenden Band veröffentlicht sind. Das war ein durchaus mutiges Unternehmen. Einerseits gibt es in diesem Themenkreis wenig lehramtliche Probleme, die unaufgearbeitet einer Lösung harren würden, andererseits gehen die Diskussionen und Kontroversen quer durch die Kirchen und ihre Theologien und begründen damit eine erhebliche Unübersichtlichkeit. Es stellt sich ganz unabweisbar die Frage, was heute das Ziel einer ökumenischen Studie zur Eschatologie sein kann.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile, die jeweils Beiträge aus unterschiedlicher konfessioneller und fachlicher Perspektive umfassen und damit ein höchst buntes und vielgestaltiges Spektrum präsentieren. Der erste Teil handelt über die Lehre von der Unsterblichkeit. Schon hier werden sehr unterschiedliche Positionen sichtbar, etwa wenn der Baptist Uwe Swarat die Ganztod-Theorie zurückweist, während sie Folker Siegert aus evangelischer Perspektive als Gegenmodell zu einer platonisch geprägten Vorstellung von der unsterblichen Seele nachdrücklich verteidigt. Frank-Lothar Hossfeld (katholisch) zeigt, ausgehend von einer ganzheitlichen Sicht des Menschen Aspekte der Entfaltung der Botschaft von der leiblichen Auferstehung in der hebräischen Bibel auf, während Bernd Oberdorfer (evangelisch) in fundamentaltheologischer Perspektive die Hoffnung auf Vollendung als anthropologische Grundaussage darstellt.

Der zweite Teil unter dem Titel Jüngstes Gericht umreißt Grundaussagen zur Botschaft vom Jüngsten Gericht aus evangelischer (Michael Beintker), katholischer (Dorothea Sattler) und alt-lutherischer (Werner Klän) Perspektive. Bei allen Differenzen im Einzelnen kommen sie darin überein, das Gericht als Heilsereignis zu verstehen, durch das der Mensch zu seiner Vollendung kommt und durch das die Gerechtigkeit hergestellt wird, ohne die menschliches Leben in unserer offensichtlich heillosen Welt nicht möglich wäre. Die biblische Grundlegung zu den Aussagen vom Gericht verfasste Walter Klaiber, emeritierter Bischof der evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland. Wichtiges Thema wird dabei auch das Verhältnis des Gerichts nach den Werken („Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, … nicht getan habt“) zur Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben.

Der dritte Teil zum Verständnis der Vollendung umfasst eine Prä-

sentation von Jürgen Werbick aus katholischer Perspektive zur christlichen Hoffnung in individueller und universeller Dimension, die sich in der Offenheit ihrer Aussagen gerade auch der Tradition der negativen Theologie verpflichtet weiß. Auf sie antwortet aus evangelisch-lutherischer Sicht Ulrike Link-Wieczorek. Aus orthodoxer Feder (Athanasios Vletsis) stammt der dogmenhistorische Aufsatz über die Lehre von der Allversöhnung, der Apokatastasis panton, während Thomas Söding (katholisch) die Hoffnungsdimension für den Menschen und für die Menschheit in der synoptischen Tradition darlegt und damit die Verkündigung Jesu möglichst ursprungsgetreu zu umreißen sucht.

Was ist herausgekommen? Zunächst drängt sich die Tatsache auf, dass es sich in dem Buch um einen Sammelband handelt. Im Unterschied zu früheren DÖSTA-Studien wurde kein gemeinsamer Text formuliert, der von allen Mitgliedern gemeinsam verantwortet worden wäre. Man hat nicht versucht, einen „Grundkonsens" zu formulieren, der durch Differenzen in der Konkretion nicht wieder in Frage gestellt worden wäre. Hier steht jeder Beitrag allein in der Verantwortung des Autors/der Autorin und in deren kirchlicher Herkunft. Vermutlich wäre es auch nicht möglich gewesen, einen Grundkonsens gemeinsam zu formulieren, der über wenige und zudem sehr allgemein gehaltene Aussagen hinausgegangen wäre. Insofern unterscheidet sich der Text von früheren DÖSTA Studien. Sein ökumenisches Proprium liegt darin, dass hier in breitem Spektrum auch jene kirchlichen Traditionen zu Wort kommen, die sich im DÖSTA versammeln. Insofern haben gerade die Beiträge von Theologen/innen, die aus den in Mitteleuropa kleineren und kleinen Kirchen kommen und deren Stimme man in den Quaestiones disputatae zumeist nicht vernimmt, besonderes Gewicht. Gerade die Einbeziehung von Traditionsströmen, die in unserer theologischen Landschaft oft wenig Gehör finden, im DÖSTA aber gleichrangig einbezogen sind und aktiv mitarbeiten, verleiht dem Band seinen Wert und seine Unverwechselbarkeit.

Vielleicht lässt sich die Tatsache, dass kein gemeinsamer Text oder Grundkonsens angestrebt wurde, noch in anderer Weise positiv deuten. Auch in den teilweise recht differierenden Beiträgen werden kaum kirchenamtliche Festlegungen und Verwerfungen von Gegenpositionen sichtbar. Es werden kaum „Anathemata" aufgearbeitet. Vielleicht darf man darin die ökumenisch durchaus relevante Erkenntnis entdecken, dass auch die unterschiedlichen und nicht vermittelbaren Vorstellungen zur Eschatologie, die dargestellt werden, über Schul- und Konfessionsgrenzen hinweg anerkennbar sind und nicht kirchenamtlicher Verwerfung verfallen müssen. Das biblische Bilder-

verbot kann eine Warnung sein gegenüber allzu farbigen und plastischen Bildern vom Himmel und (vor allem) von der Hölle. Es kann eine theologische Askese in den Lehraussagen und vor allem in den Lehrverwerfungen zur Eschatologie begründen, die bereits als solche einen beachtlichen ökumenischen Fortschritt darstellen könnte.

Peter Neuner

THEOLOGIE UND NATURWISSENSCHAFT

Christian Ammer/Andreas Lindemann (Hg.), Hirnforschung und Menschenbild, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012. 256 Seiten. Pb. EUR 24,–.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Beiträge und die Schlussdebatte einer interdisziplinären Tagung, die 2012 von der Evangelischen Forschungsakademie (EFA) in Berlin veranstaltet wurde. Das ambitionierte Programm sah vor, wichtige Aspekte der modernen Hirnforschung mit der christlichen Theologie in einen Dialog treten zu lassen und auf ihr Menschenbild hin zu befragen. Die Frage nach dem Menschenbild der Neurowissenschaften ist deshalb sinnvoll, weil diese selbst in ihrem Manifest von 2004 sowohl eine „neues Menschenbild" ankündigten wie auch die vollständige Naturalisierung des menschlichen Geistes propagierten.

Was der Buchtitel verspricht – das Menschenbild der Neurowissenschaften im interdisziplinären Diskurs zu eruieren – wird allerdings nur sehr bedingt in den einzelnen Beiträgen gehalten. Die meisten Autoren beschränken sich auf das Referat ihrer jeweiligen Binnenperspektive ohne überhaupt die Frage nach dem Menschenbild anzuschneiden. Man erfährt im Beitrag von Bernd Weber viel über Entscheidungsprozesse, Risikobereitschaft und Erwartungshaltungen beim Kaufverhalten, die Grenzen des *homo oeconomicus* und die Grenzen der Voraussagbarkeit von Konsumentenverhalten. Hier wird das Bild des *homo consumicus* kritiklos transportiert. Im Beitrag von Henning Scheich wird darauf hingewiesen, dass das Gehirn vor allem ein hermeneutisches Organ ist, das die Wirklichkeit nicht abbildet, sondern interpretiert. Auf einem beachtlichen philosophischen Niveau (Naturalismus vs. Konstruktivismus) reflektiert Wolfgang Prinz über menschliche Subjektivität im Spannungsfeld von Kultur und Natur. Unter Zugrundelegung von neurowissenschaftlichen Erkenntnissen argumentiert er für die Interpretation von Subjektivität als eines kulturell vermittelten Phänomens – sie ist ein „soziales Artefakt" auf der Grundlage von sozialen und intrapsychischen Spiegelungsprozessen. Hier wird etwas von einem interdisziplinär motivierten Menschenbild deutlich. Auch der Beitrag von

Ulrich Körtner sticht hervor. Nach einem breiten Überblick über verschiedene neurowissenschaftliche Forschungsrichtungen (Neurotheologie, Meditationsforschung etc.) sucht er nach einem angemessenen Ort in der Theologie für die Neurowissenschaften. Zu Recht weist er darauf hin, dass die publikumswirksamen Vermarktungsstrategien der Neurowissenschaftler, die recht platt religiöses Erleben oder gar Gott selbst („Gottesmodul") als Produkte eines fehlgesteuerten Gehirns darstellen (Epilepsie), der Komplexität religiösen Erlebens, theologischen Denkens und biblischer Sprachtradition auch nicht im Entferntesten gerecht werden. Man sollte Neurowissenschaftlern eigentlich erst einmal ein Theologiestudium verordnen. Wie fruchtbar dies sein könnte, zeigt sich in den Forschungen von Nina Azari, Theologin und Neurowissenschaftlerin, die in einem interessanten Experiment zeigen konnte, dass religiöses Erleben vor allem auch an Sprache gebunden ist. Darauf aufbauend, argumentiert Körtner, dass es vor allem der religiös-theologische Sprachstrom ist, der theologisch und neurowissenschaftlich interessant ist. Den Mehrwert der Sprache und des dadurch vermittelten Angeredetseins von Gott, also der Mehrwert, der über hirnimmanent Prozesse hinausgeht, gelte es, so Körtner, vor dem Hintergrund einer deutlichen Sympathie für die Wort Gottes Theologie Karl Barths festzuhalten. Allerdings, fällt damit die apophatische Theologie gänzlich unter den Tisch, auch wenn Körtner darauf hinweist, dass die Mystik als religionsverbindendes Phänomen auch neurowissenschaftlich interessant ist, aber natürlich vor einer Wort Gottes Theologie nicht bestehen kann. Einen bemerkenswerten Beitrag liefert auch der Strafrechtler Udo Ebert. Er widersteht gottseidank der Versuchung, den (ideologisch/PR-mäßig motivierten?) Argumenten der Neurowissenschaftler und den ihnen folgenden naturalistischen Philosophen zu folgen, wenn diese behaupten, das Strafrecht sei aus Sicht der Neurowissenschaft nicht mehr zu rechtfertigen. Die weit gestreute These des Determinismus sei mit dem Konzept der Freiheit, Verantwortung und damit der Schuldfähigkeit inkompatibel. Dem begegnet Ebert mit einer differenzierten Argumentation, indem er einerseits an dem Konzept der Freiheit der Person als Grundlage des strafrechtlichen Denkens festhält, andererseits die einschränkenden Bedingungen für Entscheidungen, die Neurowissenschaftler gefunden haben, berücksichtigt. Gegen die Irrwege des Determinismus und Indeterminismus verteidigt er die Grundlagen eines letztlich christlich motivierten Konzepts der Person auf der Grundlage eines kompatibilistischen Freiheitsverständnisses. Das Konzept der Person steht letztlich auch hinter dem Beitrag von Gerrit

Glas, der einen philosophischen Weg jenseits des dualistischen Interaktionismus und des Naturalismus sucht. Leider bleibt dieser Personenbegriff unausgearbeitet. Wie wichtig das Konzept der Person in dieser Diskussion ist, zeigt der Beitrag von Richard Saage. Leider versäumt er es, in seinem Beitrag über die Technisierung des Menschen auf die Frage der Identität der Person angesichts der zunehmenden Substituierung von Organen des Körpers im Rahmen des Projekts "Converging Technologies" auch nur einzugehen. Insgesamt ein anregendes Buch, auch wenn wichtige Aspekte der Neurowissenschaft, wie Neuroplastizität und Meditationsforschung nur gestreift werden.

Wolfgang Achtner

Prof. Dr. Wolfgang Achtner, Steinkaute 15, 35396 Gießen; Pfarrer Jörg Bickelhaupt, Zentrum Oekumene der EKHN und der EKKW, Praunheimer Landstraße 206, 60488 Frankfurt am Main; Church and Peace International Office, Ringstraße 14, 35641 Schöffengrund; Prof. Dr. Fernando Enns, Universität Hamburg, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Dominik Gautier, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg; Christian Henkel, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Elisabeth Hohensee, Wittenkamp 14, 22307 Hamburg; Dr. Fulco van Hulst, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Erlöserkirche München-Schwabing, Germaniastraße 4, 80802 München; Prof. Dr. Claudia Janssen, Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, Arnswaldtstraße 6, 30159 Hannover; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Prof. Dr. Volker Küster, Johannes Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg; Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten; Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Institut für Systematische Theologie der Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Johanna Rahner, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Pfarrer Dr. Tobias Sarx, Barther Straße 90, 18311 Ribnitz-Damgarten; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Str.1 c, 28211Bremen.

Titelbild: Armenischer Kreuzstein, armenisches Katholikosat Etchmiadzin

Thema des nächsten Heftes 3/2015:

Konstanzer Konzil und Konziliarität

mit Beiträgen u.a. von Angela Berlis, Daniela Blum, Arnaud Join-Lambert, Peter Morée, Robert Svaton

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 978-3-374-04082-7
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 2015.

Juli – September
3/2015
64. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Konstanzer Konzil und Konziliarität

mit Beiträgen von Angela Berlis, Daniela Blum, Arnaud Join-Lambert, Peter Morée, Robert Svatoň, Georgios Vlantis



Inhalt

Zu diesem Heft 307

Angela Berlis, „Konstanz“ als konziliarer Erinnerungsort.
Eine alt-katholische Perspektive 310

Peter Morée, Was sagen wir über Hus in dem säkularisierten
tschechischen Kontext? 323

Robert Svatoň, Joannes Hus redivivus – die Blüte
des tschechischen ökumenischen Frühlings 338

Georgios Vlantis, Das Heilige und Große Konzil:
Herausforderungen und Erwartungen 357

Arnaud Join-Lambert, Synoden und Konzilien im dritten Jahrtausend.
Die ekklesiologische Erneuerung in der katholischen Kirche 365

Daniela Blum, Konziliarismus – die Rekonstruktion einer Idee 380

Zur Diskussion

Hans-Jürgen Goertz, Die Reformation – immer noch eine Baustelle.
Zur Vorbereitung des Jubiläums 1517 bis 2017 398

Junge Ökumenikerinnen

Nadine Hamilton, Mit dem Anfang anfangen. Ein Beitrag
zur Lehre von den Sakramenten belehrt von Dietrich Bonhoeffer . . . 405

Dokumente und Berichte

Der Erste Weltkrieg im Spiegel der frühen Ökumene (**Dietz Lange**) . . 420

Kirchengeschichtliche Forschung der Minderheitskirchen
als ökumenische Aufgabe. 25 Jahre Verein für Freikirchenforschung –
Charta Oecumenica konkret (**Karl Heinz Voigt**) 436

Ökumenische Persönlichkeiten

Würdigung für Philip Potter (**Konrad Raiser**) 439

**Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften
und Dokumentationen, Neue Bücher** 444

Zu diesem Heft





Liebe Leserinnen und Leser,

1415 – Es ist erstaunlich! Eigentlich müsste sich dieses geschichtsträchtige Jahr ebenso nachhaltig in das kulturelle Gedächtnis Europas eingeprägt haben, wie dies das Jahr 1517 getan hat. Ohne 1415, und d. h. ohne das Konzil zu Konstanz, wäre 1517 nicht denkbar gewesen. So hat es seine ganz eigene Plausibilität, dass insbesondere Kirchen- und Profanhistoriker_innen im angelsächsischen Sprachraum den signifikanten Startpunkt für jenen epochalen Umbruch, für den die Reformation steht, nicht im Jahr 1517 verorten, sondern in den Auf- und Abbrüchen und Herausforderungen um das Konstanzer Konzil und seiner Wirkungsgeschichte bereits beginnen lassen. „Konstanz" wird so zu einem Erinnerungsort europäischer Geistes-, Kultur- und Theologiegeschichte aller erster Güte. Es signalisiert einen Wendepunkt für die weitere Entwicklung der spätmittelalterlichen Kirche wie der zeitgenössischen Frömmigkeit, dessen politisches, ekklesiologisches, aber auch spirituelles Potential kaum überschätzt werden kann und bis heute nicht ausgeschöpft erscheint.

Angesichts fast nicht zum Ausgleich zu bringender ekklesialer Dissenspunkte – Nationalismus, Zentralismus, Absolutismus werden als ekklesiale Faktoren zunehmend spürbar –, aber auch angesichts der Herausforderungen durch einen neuen Stil der Frömmigkeit wie des praktizierten Glaubens (einsetzende Individualisierung und Internalisierung des Glaubensvollzugs), der die Glaubens- und Lebenswelt innerhalb weniger Generationen grundlegend verändern wird, ist die abendländische Kirche aufs Äußerste herausgefordert. In einem letzten Kraftakt schafft sie es in Konstanz, dem drohenden Schisma zu entgehen. Und sie opfert viel dafür.

Zunächst einmal macht sie Johannes Hus zum Opfer, aber zugleich auch zum Protagonisten einer neuen Denkform, d. h. zur Urgestalt des die etablierte Kirche mit seiner Kritik und seinem Ruf nach Veränderung grundlegend in Frage stellenden Reformators. Als solcher geht er in die Erinnerungsgeschichte Europas ein.

Das Konzil zu Konstanz findet zugleich eine zeitgemäße Antwort auf eines der zentralen ekklesiologischen Probleme seiner Zeit. Das in Konstanz sich durchsetzende Konzept des Konziliarismus und damit die Überordnung des Konzils als demokratisch legitimierter und sich legitimierender Größe über das Papsttum als monarchische Spitze mit alleiniger Entscheidungsgewalt mag zwar angesichts der weiteren historischen Entwicklungen kaum echte Wirkungskraft entwickelt haben. Das bedeutet aber nicht, dass damit sein Potential bereits ausgeschöpft wäre. Die Gründe dieses formalen Scheiterns nach dem Konstanzer Konzil sind vielfältig: die einsetzende Aufsplitterung der römischen Kirche in verschiedene Nationalkirchentümer, die die konziliare Idee der politischen Instrumentalisierung auslieferten, wie insbesondere die Geschichte des Pisaner und des Basler Konzils verdeutlicht. Hinzu kommt die weit effektivere Durchsetzungsgewalt einer zentralen Leitungs- und Gestaltungsmacht, die gerade auch in der Gestalt des Renaissance-Papsttums mit all seinen Licht- und Schattenseiten den Herausforderungen der Zeit viel besser gewachsen scheint und in ihrem dem Absolutismus zuneigenden Zentralismus auch weit zeitgemäßer ist, als eine an die Ideen von Repräsentativität wie der Internationalität gebundene konziliare Option, die schlicht an den damaligen Kommunikationswegen scheitert, und so ein demokratischer Leitungsstil der römischen Kirche zumindest im 15. Jh. den Praxistest nicht besteht.

Freilich entwickeln gerade die verdrängten Alternativen einer Erinnerungsgeschichte zumeist eine ganz eigene Dynamik, die nur auf ihre Zeit zu warten scheint, in der sie neu zum Zuge kommen kann. So bilden diese Alternativen ein bleibendes „Reservoir von Ideen für eine heutige Reform der Kirche“ (Hubert Wolf). Wenn daher heutzutage in den verschiedensten Denominationen der abendländischen Kirche von Synodalität, Konziliarität und Kollegialität, von demokratisch-repräsentativen Mitbestimmungs- und Beteiligungsstrukturen die Rede ist, dann weist das Konzil von Konstanz als Erinnerungsort genau auf dieses Potential hin. Damit aber holt die erinnerte Geschichte dieses Konzils gerade auch die Reformanliegen eines Johannes Hus jenseits aller konfessionellen Inanspruchnahmen ins gemeinsame Erbe der abendländischen Christenheit zurück. Die im vorliegenden Heft der Ökumenischen Rundschau versammelten Beiträge versuchen auf ihre je unterschiedliche Weise diesem Erbe gerecht zu werden.

Der Beitrag der altkatholischen Theologin *Angela Berlis* („Konstanz“

als konziliarer Erinnerungsort. Eine alt-katholische Perspektive) ruft die erinnerungsgeschichtliche Dynamik des Konstanzer Konzils ins Gedächtnis. Konstanz ist und bleibt ein zentraler Erinnerungsort christlicher Identität. Die Beiträge von *Peter Morée* (Was sagen wir über Hus in dem säkularisierten tschechischen Kontext?) und *Robert Svatoň* (Joannes Hus redivivus – die Blüte des tschechischen ökumenischen Frühlings) nehmen sich der Gestalt Johannes Hus' an. Er ist nicht nur Erinnerungsgestalt und Identifikationsfigur der Reformation, sondern auch des tschechischen Nationalbewusstseins. Die Darstellungen reichen von einer abgrenzend-exklusiven nationalistischen Selbstinszenierung des 19. Jh.s bis zum integrativen Charakter, den die Gestalt Hus' in der hochgradig säkularisierten Gesellschaft Tschechiens im 21. Jh., aber auch in seiner ökumenischen, konfessionsübergreifenden Dynamik während des Prager Frühlings 1968 und danach einnimmt. Die Beiträge von *Georgios Vlantis* (Das Heilige und Große Konzil: Herausforderungen und Erwartungen), *Arnaud Join-Lambert* (Synoden und Konzilien im dritten Jahrtausend. Die ekklesiologische Erneuerung in der katholischen Kirche) und *Daniela Blum* (Konziliarismus – die Rekonstruktion einer Idee) greifen das zweite Kernthema des Konstanzer Konzils auf: Konziliarität, Synodalität und Konziliarismus. Georgios Vlantis verortet den Gedanken in die Vorbereitungen für das Panorthodoxe Konzil, das die Orthodoxie zurzeit grundlegend bewegt und vor besondere Herausforderungen stellt. Daniela Blum legt einen kritischen historischen Rückblick aus römisch-katholischer Perspektive vor, während Arnaud Join-Lambert die aktuelle Praxistauglichkeit des Konzepts in der römisch-katholischen Kirche anhand seiner Vorgeschichte, aber auch seines aktuellen kirchenrechtlichen Status' testet. Zur Diskussion stellen wir den Beitrag von *Hans-Jürgen Goertz* (Die Reformation – immer noch eine Baustelle. Zur Vorbereitung des Jubiläums 1517 bis 2017), der die Vorbereitungen der EKD auf das Reformationsjubiläum 2017 kritisch sichtet. In der Rubrik „Junge Ökumenikerinnen" veröffentlichen wir einen Artikel von *Nadine Hamilton* (Mit dem Anfang anfangen. Ein Kapitel Sakramententheologie belehrt von Dietrich Bonhoeffer), um ihn einem breiteren Publikum bekannt zu machen. Den Reigen der theologischen Kurzbeiträge beschließen *Dietz Lange* mit einem Resümee zum Ersten Weltkrieg als ökumenischem Ereignis und *Karl Heinz Voigt* mit einer Würdigung der kirchengeschichtlichen Forschung der Minderheitskirchen des Vereins für Freikirchenforschung.

Am Ende gilt es wiederum von einem großen Namen der ökumenischen Bewegung Abschied zu nehmen: Wir danken Konrad Raiser für seine Gedanken in memoriam Philip Potter.

Im Namen des Redaktionsteams
Johanna Rahner und Barbara Rudolph

„Konstanz“ als konziliarer Erinnerungsort

Eine alt-katholische Perspektive



Angela Berlis[1]

Konstanz ist ein Erinnerungsort der Geschichte des Christentums,[2] der in die Erinnerung der Nachwelt vor allem wegen des dort gehaltenen „Weltkonzils“ eingegangen ist.[3] Aus alt-katholischer Perspektive steht „Konstanz“ für eine bestimmte Art konziliarer Entscheidungsfindung in der Kirche, wie sie im mittelalterlichen Konziliarismus praktiziert, durch verschiedene reformerische Strömungen postuliert, durch den letzten Bistumsverweser von Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) propagiert und schließlich nach dem Ersten Vatikanum in der alt-katholischen Bewegung erneut aufgegriffen wurde: 1873 wurde beim Konstanzer

1 Prof. Dr. Angela Berlis ist Professorin für die Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte am Departement für Christkatholische Theologie an der Universität Bern. 1996 empfing sie die Priesterweihe. Sie ist seit 2004 Mitglied der Internationale[n] Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission.

2 Vgl. *Christoph Markschies/Hubert Wolf,* unter Mitarbeit von *Barbara Schüler* (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München 2010. Der Sammelband enthält keinen Beitrag zu Konstanz. Die Herausgeber konstatieren zu Recht: „Eine normierte Topographie der Erinnerung, eine ein für allemal feststehende Topographie christlicher Erinnerungsorte, ein definitives System christlicher *memoria* existiert nicht.“ Auch in *Etienne François/Hagen Schulze* (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bde, München 2001, kommt „Konstanz“ nicht vor.

3 Vgl. *Johannes Helmrath:* Das Konzil von Konstanz und die Epoche der Konzilien (1409–1449). Konziliare Erinnerungsorte im Vergleich, in: *Gabriela Signori/Birgit Studt* (Hg.): Das Konstanzer Konzil als Europäisches Ereignis. Begegnungen, Medien und Rituale, Ostfildern 2014, 19–56, hier 44. Helmrath unterscheidet vier „Meistererzählungen“: das Ende des Schismas, Jan Hus, das Dekret „Haec Sancta“ und die „modernebegründendene(n)“ Entdeckung bedeutsamer humanistischer Handschriften während des Konzils. Vgl. ebd., 43–45. Vgl. dazu *Stephen Greenblatt:* Die Wende. Wie die Renaissance begann, Berlin 2012.

ÖR 64 (3/2015), S. 310–322

Altkatholikenkongress die „Synodal- und Gemeindeordnung“ beschlossen, bis heute – in angepasster Form – die kirchenrechtliche Grundlage für das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. Und schließlich fand hier im Jahr 1996 am Ende eines längeren synodalen Entscheidungsprozesses die weltweit erste Weihe alt-katholischer Diakonninen ins Priesteramt statt. Als damals auch aus Tschechien Alt-Katholikinnen und Alt-Katholiken zu dieser Weihe anreisten, machten sie auf die Multiperspektivität der Erinnerungen aufmerksam, die mit diesem Ort verbunden sind; für alle Kirchen in Tschechien und in dessen Landesgeschichtsschreibung steht „Konstanz“ für ein dunkles Kapitel der Kirchengeschichte: die Verurteilung und Verbrennung von Jan Hus. Wie nicht zuletzt dieses Beispiel zeigt, geht ein wesentlicher Teil der hier genannten Bedeutungsschichten von „Konstanz“ für Alt-Katholikinnen und Alt-Katholiken über einen rein innerkirchlichen Stellenwert hinaus. So lässt sich sagen: „Konstanz“ spornt an, aber ermahnt auch zur Reflexion über Grundlagen und Gestaltung von Kirchesein und Kirchenverständnis.

Im folgenden Beitrag soll nachgegangen werden, wie der Erinnerungsort „Konstanz“ aus alt-katholischer Perspektive wahrgenommen wird und welche Schlüsse für eine heutige synodale Praxis daraus gezogen werden können.

1. Der Appell an ein allgemeines Konzil als Gegenpol zum römischen Machtanspruch

Alt-katholische Theologen und Theologinnen sind in der Regel mehr an den sieben Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche interessiert;[4] die Berufung auf die Alte Kirche war von Anfang an der Maßstab, für Fragen des Kultus’ oder der Verfassung ebenso wie für Anliegen einer „altkirchli-

[4] Die Begriffe „Konzil“ und „Synode“ sind eigentlich synonym; in dieser Weise werden hier auch die Begriffe „Konziliarität“ und „Synodalität“ verwendet. So wird z. B. im allgemeinen Sprachgebrauch immer vom „Konzil von Konstanz“ gesprochen, während es sich eigentlich um eine Generalsynode der westlichen Kirche handelt (an der übrigens auch Griechen teilnahmen). Nach alt-katholischer und orthodoxer Terminologie ist das Konzil von Konstanz kein „ökumenisches Konzil“ (als solche gelten nur die sieben altkirchlichen Ökumenischen Konzilien); in römisch-katholischer Zählung ist es eines von insgesamt 21 Ökumenischen Konzilien, gerechnet von Nizäa I (325) bis zum Zweiten Vatikanum (1962–1965). Papst Paul VI. hat 1974 in einer Rede anlässlich der 700-Jahr-Feier der Synode von Lyon (1274) allerdings den Begriff „Ökumenische Konzilien“ für die Kirchenversammlungen des 2. Jahrtausends vermieden und adäquat von „Generalsynoden des Westens“ („generales synodos in occidentali orbe“) gesprochen. Vgl. dazu *Paul Avis:* Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition, London – New York 2006, 185.

chen Ökumene“.[5] Während bei den altkirchlichen Konzilien üblicherweise die Einigung auf die dogmatischen Grundentscheidungen (Christologie, Trinität) zur Gewährleistung der Einheit der Kirche im Zentrum des Interesses steht, kommen das Konzil von Konstanz und der Konziliarismus auch aus anderem Grund in den Blick. Ignaz Heinrich von Wessenberg, Bistumsverweser des Bistums Konstanz bis zu dessen Aufhebung,[6] schrieb 1840 in seinem Werk über die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts: „Wäre man dem ursprünglichen Grundsatze: dass alle wichtigern Kirchensachen in gebührender Unterordnung einzig entweder von allgemeinen, oder Provinz- und Bistumssynoden geregelt werden sollen, treu geblieben, die Kirche wäre ohne Zweifel von vielen Verderbnissen und Zerrüttungen bewahrt, sie wäre weniger von Stürmen hin und her geschlagen worden.“ Für Wessenberg ruht in den Synoden „die wahre Kraft der Kirche gegen Ausartung“.[7]

Der Appell an ein allgemeines Konzil ist in die Geschichte des Altkatholizismus bzw. ihm historisch vorangegangener Reformbewegungen eingeschrieben. Im Appell werden die Erwartungen an die Aufgaben und die Tätigkeit eines solch allgemeinen Konzils sichtbar: Es soll und kann sich für die Versöhnung nach einem Schisma engagieren, um die Einheit der Kirche wiederherzustellen; es soll und kann Anliegen der Reform durchdiskutieren und in die Wege leiten; es dient der Klärung spaltender Fragen in Lehre und Kirchendisziplin; ortskirchliche Rechte und allgemeinkirchliche Ansprüche können vorgebracht und verhandelt werden; Personen und Institutionen haben die Möglichkeit, sich von (unberechtigtem) Häresieverdacht zu befreien. Die im Konzil versammelte Kirche kann – so die Hoffnung und Erwartung – zur Klärung der Verhältnisse beitragen, die Rechte der Ortskirche (in der Regel gegenüber Ansprüchen Roms) verteidigen und auf eine neuerliche (Ver-)Einigung und Einheit der Kirche hinwirken. So geschah es etwa im Fall der „Kirche von Utrecht“, offiziell genannt „Römisch-katholische Kirche der (Alt-)Bischöflichen Klerisei“, hervorgegangen aus dem Schisma zwischen Rom und Utrecht (1723).[8] Ihre Erwartung,

5 Vgl. zur altkirchlichen Ökumene: *Urs Küry:* Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, Stuttgart [2]1978, 361 f.

6 Vgl. *Franz Xaver Bischof:* Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27), Stuttgart – Berlin – Köln 1989.

7 *I. H. von Wessenberg:* Die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung geschichtlich und kritisch dargestellt mit einleitender Übersicht der frühern Kirchengeschichte, 4 Bde, Constanz 1840, III.

8 Vgl. zur Geschichte der Klerisei, die sich ab dem 19. Jahrhundert auch Alt-Katholische Kirche der Niederlande nennt: *Dick Schoon:* Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 48), Amersfoort – Sliedrecht 2011.

nach verschiedenen fehlgeschlagenen früheren Versöhnungsversuchen mit Rom zu diesem Zweck zum Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) eingeladen zu werden, wurde nicht erfüllt.[9] Ähnliche Erwartungen an die einende und heilende Funktion eines Konzils finden sich auch davor und danach in der Kirchengeschichte.

Konziliarität steht hier für bestimmte ekklesiologische Grundstrukturen. Das Konzil wird als allgemeine Repräsentanz der Kirche mit Verantwortung für die gesamte Kirche und damit (vorausgesetzt, es erfüllt die entsprechenden Voraussetzungen wie etwa Legitimität und Rezeption) als Letztentscheidungsinstanz der Kirche angesehen. Diese Fragestellung spielt bis heute im Römisch-katholischen/Alt-katholischen Dialog eine Rolle, etwa da, wo es um die Primatsfrage geht oder das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche zur Sprache kommt.[10]

Der Konziliarismus des hohen Mittelalters wurde und wird in alt-katholischer Perspektive – ähnlich wie bereits bei Wessenberg u. a. – grundsätzlich positiv bewertet. Werke so genannter „jansenistischer" oder „richeristischer" Autoren, welche alle Autorität bei der Kirche grundlegten (jegliche andere Autorität in der Kirche ist davon abgeleitet),[11] waren Bestandteil so mancher alt-katholischer Pfarrbibliothek in der niederländischen Bischöflichen Klerisei.[12] Aber auch Wessenbergs vierbändige Geschichte der „großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts" zählte dazu. Wessenbergs Einschätzung der Kirche von Utrecht entsprach deren kirchlichem Selbstverständnis, beide verstanden sich als auf dem Boden einer „altkirchlich orientierten Katholizität vor 1870" stehend.[13] Nach dem Ersten Vatikanum unternahmen etliche deutsche (alt-ka-

9 Erst zum Zweiten Vatikanischen Konzil wurden alt-katholische Beobachter eingeladen. Vgl. dazu *Peter-Ben Smit:* Oudkatholieke waarnemers op het Tweede Vaticaans Concilie (1962–1965), in: Trajecta 22 (2013), Heft 1, 29–56.

10 Vgl. *Internationale Römisch-Katholische – Alt-Katholische Dialogkommission:* Kirche und Kirchengemeinschaft, Frankfurt a. M./Paderborn 2009. Vgl. auch die ökumenischen Beiträge zu diesem Dokument in: Wolfgang W. Müller (Hg.): Kirche und Kirchengemeinschaft. Die Katholizität der Altkatholiken, Zürich 2013.

11 Vgl. hierzu etwa Jan Visser: Jansenismus und Konziliarismus. Ekklesiologische Anschauungen des Nicolas LeGros (1675–1751), in: IKZ 73 (1983), 212–224; über die allgemeinen Grundlagen vgl. *Jan Hallebeek:* Canoniek recht in ecclesiologische context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Sliedrecht – Amersfoort 2011. Nach Edmund Richer (1560–1631), gallikanischer Theologe, der u. a. die Werke Jean Gersons herausgab und eine Konziliengeschichte verfasste, hat jegliche Autorität ihren Grund in der Kirche; das Konzil ist ihr Ausdruck, der Papst ihm untergeordnet. Richers Denken übte großen Einfluss auf den späteren Jansenismus aus. Vgl. *Visser,* Jansenismus.

12 Vgl. *von Wessenberg:* Die großen Kirchenversammlungen.

13 *Christian Oeyen:* Wessenberg und die Kirche von Utrecht, in: IKZ 73 (1983), 269–277,

tholische) Theologen es, die Unhaltbarkeit der vatikanischen Papstlehren unter Hinweis auf die Tradition nachzuweisen. Sie taten dies nicht zuletzt unter Berufung auf die konziliare Tradition der Kirche.[14]

Die Gegenüberstellung des Konzils von Konstanz als „Höchstgewalt des Allgemeinen Konzils" und des Ersten Vatikanums als „Höchstgewalt des römischen Papstes", wie Wolfgang Krahl (1928–1978), der Herausgeber des „Altkatholischen Internationalen Nachrichtendienstes" (AKID), es ein Jahrhundert nach dem Ersten Vatikanum 1970 formulierte,[15] findet sich – in entgegengesetzter Gewichtung – bereits in der Dogmatischen Konstitution „Pastor Aeternus" des Ersten Vatikanums vom 18. Juli 1870. Dort werden diejenigen mit dem Anathema belegt, die das Konzil (in altkirchlicher und konziliaristischer Tradition) über den Papst stellen.[16] Was die Interpretation des Konstanzer Konzilsdekrets „Haec Sancta" angeht, so werden heute zwei Hauptrichtungen der Auslegung unterschieden: Haec Sancta sei eine „grundsätzliche dogmatische" oder eine situationsgebundene, juridische Aussage.[17] Kürzlich hat der römisch-katholische Kirchenhistoriker Hubert Wolf darauf hingewiesen, wie die Deutung der Konstan-

hier 276 f.

14 Vgl. etwa *Johann Friedrich von Schulte:* Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonistischen Standpunkte und die päpstliche Konstitution vom 18. Juli 1870. Mit den Quellenbelegen, Prag 1871 (Nachdruck Aalen 1970); vgl. auch *ders:* Der Alt-Katholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Gießen 1887 (Nachdruck: Aalen 1965).

15 *Wolfgang Krahl:* Ökumenischer Katholizismus. Alt-Katholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden, Bonn 1970, 15 und 16.

16 „Daher irren vom rechten Pfad der Wahrheit ab, die behaupten, man dürfe von den Urteilen der Römischen Bischöfe an ein ökumenisches Konzil als an eine gegenüber dem Römischen Bischof höhere Autorität Berufung einlegen." Zitat aus Pastor Aeternus, Kap. 3, in: *Heinrich Denzinger:* Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. [37]1991, Nr. 3063.

17 Vgl. *Bernward Schmidt:* Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2013, 58–60; vgl. auch *Karl-Heinz Braun* u. a. (Hg.): Das Konstanzer Konzil, 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, Darmstadt 2013, insbes. Brauns eigenen Beitrag: Die Konstanzer Dekrete Haec Sancta und Frequens, in: ebd., 82–86. Walter Brandmüller sieht die Dekrete „Haec Sancta" als „legislative Notmaßnahme" bzw. „Frequens" als „moralischen Appell": *Walter Brandmüller:* Besitzt das Konstanzer Dekret „Haec sancta dogmatische Verbindlichkeit?, in: *Remigius Bäumer* (Hg.): Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee, Darmstadt 1976, 247–271, hier 265 f; *ders.:* Das Konzil, demokratisches Kontrollorgan über dem Papst?, in: *ders.:* Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen, Paderborn 1990, 243–263, hier 260. Zur kirchenrechtlichen Stellung eines gesamtkirchlichen Konzils in der römisch-katholischen Kirche, vgl. CIC 1983, canones 336–341. Danach hat nur der Papst das Recht, ein Konzil einzuberufen und die Verhandlungsgegenstände zu bestimmen; Dekrete sind nur mit Genehmigung des Papstes zusammen mit den Konzilsvätern rechtsverbindlich; wenn er

zer Dekrete auch Auswirkungen auf die Deutung des Ersten Vatikanums hat.[18] Alt-katholische Theologen sehen das Dekret (und ebenso das Konzil selbst) nicht als Notmaßname bzw. Ausnahmeerscheinung, sondern als einen am Ende zwar gescheiterten, aber letzten Versuch am Vorabend der Reformation, „die altkirchliche Verfassung, so wie sie die damaligen Konzilsväter und ihre gelehrten Berater verstanden, wiederherzustellen."[19] Urs Küry (1901–1976), Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz und Verfasser eines Standardwerkes über die Alt-Katholische Kirche, sieht das Konstanzer Konzil an als „das im Hl. Geist rechtmäßig versammelte allgemeine Konzil als Repräsentation der katholischen Kirche", der alle Instanzen, einschließlich des Papstes, „in Fragen des Glaubens, der kirchlichen Einheit und der Reform an Haupt und Gliedern verpflichtet" seien.[20] Dass das nachfolgende Basler Konzil die Beschlüsse des Konstanzer Konzils bestätigt habe, ist keine Nebensächlichkeit, sondern enthält das wichtige Moment der Rezeption eines Konzils.[21] Küry sieht Konstanz und den Konziliarismus als „nicht mehr zu übersehenden, wenn auch unzulänglich gebliebenen Hinweis auf die Verfassung der alten Kirche"; er habe „einen nachhaltigen Einfluß auf die Widerstandsbewegungen der kommenden Jahrhunderte"[22] ausgeübt, „die sich seit dem Ausgang des Mittelalters bis in die neueste Zeit hinein dem kurialen Papalismus" entgegenstellten.[23] Küry benennt diese Widerstandsbewegungen (Gallikanismus, Febronianismus, Kirche von Utrecht, Josefinismus, Reform Wessenbergs, liberale katholische Wissenschaft im 19. Jahrhundert, sowie weitere Reformversuche) als Vermittlerinnen der konziliaren Tradition für ihre eigene Zeit und

stirbt, wird das Konzil unterbrochen.

18 Vgl. *Hubert Wolf:* Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, 75–92, hier 90.

19 *Küry,* Die Altkatholische Kirche, 29.

20 Ebd. So kommt auch der Erzbischof von Utrecht und Kirchenhistoriker Marinus Kok zu dem Schluss: „Das Konzil von Konstanz erhob den Konziliarismus sogar zum Dogma." *Marinus Kok:* 100 Jahre Utrechter Union: Rückblick und Ausblick, in: IKZ 79 (1989), 145–174, hier 149.

21 Konzilien bedürfen der Annahme der Entscheidungen durch die ganze Kirche (consensus ecclesiae), welche die Rechtgläubigkeit und Authentizität der Entscheidungen bestätigt. Konzilien sind nicht an sich, oder aufgrund der Autorität der versammelten Bischöfe, irrtumslos; sie erweisen sich als solche durch den Rezeptionsprozess, der letztlich nicht mit juristischen Mitteln abschließbar ist. Vgl. dazu *Werner Küppers:* Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die ökumenische Bewegung (Studien des Ökumenischen Rates, 5), Genf 1968, 81–104. Der Beitrag von Küppers, Professor am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn, war eine der ersten Studien der neueren Zeit zu dieser wichtigen Thematik.

22 *Küry,* Die Altkatholische Kirche, 30.

für die Nachwelt. Historisch stellt er damit eine Brücke zwischen Konziliarismus und Altkatholizismus her.[24]

2. *„Konstanz" als von Wessenberg inspirierter Erinnerungsort kirchlicher Reformanliegen im 19. und 20. Jahrhundert*

„Konstanz" als Erinnerungsort des Widerstandes gegen „kurialen Papalismus" im 15. Jahrhundert (Küry) wurde im 19. Jahrhundert nach der die kirchlichen Verhältnisse erschütternden Ära Napoleons und der Neuordnung der politischen und kirchlichen Verhältnisse durch den Wiener Kongress (1815) zu einem Anhaltspunkt und Erinnerungsort für den Ruf nach kirchlicher Reform und Erneuerung. Erinnerungsorte sind nicht nur geographische Orte, sondern können auch in übertragenem Sinne verstanden werden. So können auch Personen im kulturellen Gedächtnis zu „Erinnerungsorten" werden.[25] Personifiziert wurden im 19. Jahrhundert Erinnerung und Ruf nach Reformen durch Generalvikar bzw. Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg, dessen Reformen, etwa bezüglich der Aus- und Weiterbildung des Klerus, in der Liturgie etc. auf dem Gebiet des nunmehr ehemaligen Bistums Konstanz und darüber hinaus eine nachhaltige Wirkung entfalteten. Auch der deutschsprachige Alt- und Christkatholizismus, der infolge des Ersten Vatikanums in Deutschland, der Schweiz und auf dem Gebiet der Habsburgermonarchie entstand, hat Wessenbergs Reformanliegen als Erbe und Auftrag verstanden und weitergetragen.[26] So fanden etwa anlässlich Wessenbergs 100. Geburtstag auf dem ehemaligen Konstanzer Bistumsgebiet sog. „Wessenbergfeiern" in der Schweiz und in badischen alt-katholischen Gemeinden statt; Alt- bzw. Christkatholiken ergriffen dazu die Initiative bzw. waren maßgeblich beteiligt.[27] In der ultra-

23 *Küry,* Die Altkatholische Kirche, 28.

24 Selbstverständlich dürfen die mittelalterlichen Konzilien und der Konziliarismus nicht idealisiert, sondern müssen historisch-kritisch untersucht werden. Vgl. dazu *Herwig Aldenhoven:* Das Konzil von Basel aus altkatholischer Sicht, in: Theologische Zeitschrift 38 (1982), 359–366; *Stefan Sudmann:* Abgrenzung oder Nachahmung? Das Basler Konzil und die alt-katholische Kirche, in: *Angela Berlis/Matthias Ring* (Hg.): Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft, FS für Bischof Joachim Vobbe, Bonn, 2. verbesserte Auflage 2008, 289–301.

25 So etwa auch Jan Hus, der allerdings nicht nur mit Konstanz verbunden ist.

26 Vgl. *Oeyen, Wessenberg; Adolf Küry:* Die Durchführung der kirchlichen Verordnungen des Konstanzer Generalvikars I. H. von Wessenberg in der Schweiz, in: IKZ 5 (1915), 132–161; 297–315; 422–443.

27 Vgl. dazu: *Josef Fridolin Waldmeier:* Der altkatholische Klerus von Säckingen/Waldshut und Zell im Wiesental, Aarau 1980, 201; *ders.:* Katholiken ohne Papst. Ein Beitrag zur

montan geprägten römisch-katholischen Wahrnehmung hingegen stieß Wessenberg lange Zeit auf schroffe Ablehnung; zur Würdigung seines Werkes und seiner kirchlichen Reformtätigkeit kam es hier erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts infolge des Zweiten Vatikanums.[28]

Im 19. Jahrhundert war das Plädoyer für die (Wieder-)Einrichtung von Synoden und für andere kirchliche Reformen wiederholt zu hören, auch im Protest gegen das Erste Vatikanum. Die Stimmen konnten bei früheren Forderungen, auch beim 1860 verstorbenen Wessenberg anknüpfen. Bei der Formierung der alt-katholischen Bewegung spielen die Alt-Katholikenkongresse von München (1871), Köln (1872) und Konstanz (1873) eine für die Entwicklung der theologischen Programmatik wichtige Rolle. Der Alt-Katholikenkongress von Konstanz, der vom 12. bis 14. September 1873 v. a. im Konzilsaal gehalten wurde, stand am Übergang zur Vollendung der Kirchwerdung des Konzilsprotests in Deutschland: wenige Monate bzw. Wochen zuvor fanden Wahl und Weihe des ersten Bischofs für die Alt-Katholiken im Deutschen Reich statt. Der Kongress beriet über die „Synodal- und Gemeindeordnung" (SGO), die ein Jahr später durch die erste Synode der Alt-Katholiken im Deutschen Reich in Kraft gesetzt wurde.[29] In der SGO sind u. a. die Rechte und Pflichten der Synode sowie das Verhältnis zwischen Bischof und Synode (die Synode wählt den Bischof) festgelegt. Auch Stellung und Mitspracherecht der Laien wurden rechtlich verankert.[30] Letztlich hat die Einrichtung von Synoden (und von Organen wie der Synodalvertretung, die mit dem Bischof gemeinsam die Leitung der Kirche wahrnimmt) zu einem starken Bewusstsein von Synodalität geführt und das Selbstverständnis gestärkt, eine bischöflich-synodale Kirche zu sein.[31] International war die Beteiligung der Laien am Kirchenregiment an-

Geschichte der christkatholischen Landeskirche des Aargaus, Aarau 1986, 44–57.

28 Vgl. *Bischof,* Ende Bistum Konstanz, 251 f. Vgl. auch *Karl-Heinz Braun* (Hg.): Kirche und Aufklärung. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Freiburg i. Br. – Zürich 1989; ders. (Hg.): Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Freiburg i. Br. 2014.

29 Vgl. zum Konstanzer Altkatholikenkongress: *Angela Berlis:* Frauen im Prozess der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890), Frankfurt a. M. 1998, 191–215.

30 Im 19. Jahrhundert waren in der alt-katholischen Kirche viele Rechte von Laien, soweit sie mit dem bürgerlichen Rechtsstatus in Verbindung standen, auf Männer beschränkt. Vgl. *Angela Berlis:* Einbruch in männliche Sphären? Der Aufbruch alt-katholischer Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Michaela Sohn-Kronthaler* (Hg.): Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Wien – Köln – Weimar 2015 (im Druck).

31 Mit der Einführung dieser synodalen Strukturen der Mitbestimmung der Laien gingen die Alt-Katholiken damals sogar weiter als die protestantischen Kirchen, die damals nur „Amtsträgersynoden" kannten. Walter Dietz hält fest, dass im Protestantismus des 19.

fangs nicht unumstritten. Zwar wurde „the principle of collegiate decision-making“[32] immer praktiziert, aber in der Alt-katholischen Kirche der Niederlande reagierte man zunächst eher skeptisch auf die Beteiligung von Laien am Kirchenregiment.[33] Erst 1920 wurde dort eine mit Geistlichen und Laien besetzte Synode eingeführt.[34]

Der Konstanzer Kongress der Alt-Katholiken im Jahr 1873 war sich des *genius loci* sehr bewusst, konnte man doch theologisch-inhaltlich sehr gut am Konziliarismus und Bemühungen um Kirchenreform anknüpfen. Man sah sich in Konstanz auf dem Boden konziliarer Tradition und damit gestärkt im Anliegen, „dem vatikanischen Zerrbilde eines Concils ein wahres, allgemeines Concil entgegenzusetzen“.[35] Auch Person und Werk Wessenbergs und damit die Erinnerung an kirchenreformerische Anliegen der jüngsten Vergangenheit waren in gedenkender Erinnerung vollauf präsent.[36]

Die Erinnerung an Jan Hus stand im deutschsprachigen Altkatholizismus zunächst weniger im Vordergrund;[37] dies im Unterschied zum tschechischsprachigen Altkatholizismus, der sich Jan Hus (ähnlich wie andere

Jahrhunderts zwar das Priestertum aller Gläubigen nachdrücklich betont wurde, aber „der synodale Gedanke im Luthertum ein Blindgänger“ gewesen sei. Dietz, zitiert nach Bernd Jochen Hilberath: Eine ökumenische Aufgabe und eine katholische Herausforderung: Synodalität, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012), 131–148, hier 132. Auf die Vorreiterrolle der Alt-Katholiken in Deutschland gegenüber den protestantischen Kirchen war der Laienführer und Dr. beider Rechte, Johann Friedrich von Schulte (1827–1914), der die bischöflich-synodale Ordnung des Bistums für die Altkatholiken maßgeblich mitbestimmt hatte, besonders stolz.

32 *Jan Hallebeek:* The Old Catholic Synods. Traditional or Innovative Elements within the Constitution of the Church, in: IKZ 101 (2011), 65–100, hier 95. Hallebeek gibt einen guten Überblick über die Stellung der Synode in den einzelnen alt-katholischen Kirchen.

33 Aufschlussreich über die Einwände auf niederländischer Seite ist ein Brief des christkatholischen Bischofs Eduard Herzog (Bern) an einen niederländischen Laien, in dem er ausführlich auf die Funktion von Synoden im kirchlichen Leben und die Rolle der Laien darin eingeht. Herzog gibt darin u. a. zu, dass er ein Vierteljahrhundert zuvor ähnlich wie der Adressat gewisse Bedenken gehabt habe. Aber sie seien „völlig unbegründet“ gewesen. Er habe stattdessen „in meinem bischöflichen Amt von Seiten der Laien ein Entgegenkommen und eine Unterstützung gefunden …, wie ich sie niemals erwartet hatte.“ Eduard Herzog an Dr. jur. L. W. A. Colombijn, Dordrecht, Bern, 13. April 1897, Bischöfliches Archiv Bern, AH 74 (Transkription durch Hubert Huppertz, Everswinkel).

34 Zur Synode in den Niederlanden vgl. *Hallebeek,* Old Catholic Synods, 83–90.

35 Der dritte Altkatholiken-Congress, 149. Hinweise auf das Konzil erfolgten mehrfach, vgl. u. a. ebd., 262.

36 So begrüßte der Präsident des Konstanzer Vorbereitungskomitees, Staatsanwalt Emil Fieser (1835–1904), mit dem Hinweis darauf, „dass es als eine günstige Vorbedeutung für den Congress angesehen werden dürfe, dass er an dem Orte zusammentrete, wo das große Reform-Concil getagt und der edle Bischof v. Wessenberg gewirkt habe“. Der dritte Altkatholiken-Congress in Constanz im Jahre 1873. Stenographischer Bericht. Officielle Ausgabe, Constanz 1873, 2.

37 *Johann Friedrich von Schulte* erwähnt ihn in seiner Rede beim Kongress 1873: ebd.,

Kirchen dort auch) zueignete. František Iška (1863–1924), promovierter Jurist und damals assistierender Priester in der christkatholischen Gemeinde Bern, deutete das gesamte Konzil von Konstanz im Lichte der Verurteilung von Jan Hus. Es war kein Zufall, dass der erste tschechisch-sprachige alt-katholische Gottesdienst einen Tag nach der Gedenkfeier für Jan Hus am 7. Juli 1897 stattfand; viele Pilgerinnen und Pilger, die zur Gedenkfeier zum Hussenstein in Konstanz gekommen waren, reisten dazu weiter ins nicht allzu ferne Zürich.[38] Im September des gleichen Jahres distanzierte sich der Internationale Alt-Katholikenkongress in Wien von der Verurteilung und Verbrennung des Johannes Hus und des Hieronymus von Prag durch das Konstanzer Konzil „als eine ganz und gar unkatholische, ja unchristliche Maßregel".[39] Der Berner Professor Eugène Michaud (1839–1917), der den Antrag bezüglich Hus gestellt hatte, rechnete die Verurteilung zu „den Missgriffen des Konzils"; sie sei „unter Missachtung von Recht und Gerechtigkeit" geschehen.[40] Michaud plädierte dafür, Hus als Märtyrer zu ehren, Hus sei zudem ein „Vorläufer des Altkatholizismus".[41] Im Jahr 1900 gründete Iška in Prag eine tschechische alt-katholische Kirche, die erinnerungspolitisch bei Hus und Hieronymus von Prag anknüpfte.

3. *Konstanz als Erinnerungsort für den Entscheidungsprozess für die Frauenordination*

Synodalität ist ein Schlüsselbegriff und ein biblisch bezeugtes Grundprinzip des kirchlichen Lebens und des Kirchenverständnisses – diese Aussage bezieht sich nicht auf eine einzige Konfession. Das Wort „synodos" ist zwar erst seit Eusebius sicher belegt, doch wenn wir die Kirche von ihrem eigentlichen Zentrum, der eucharistischen Versammlung, her verstehen, die ihren Ursprung findet im Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern, dann findet sich hier im Kern das, was Synodalität ausmacht. Die synodale Verfassung der Kirche gründet in der zum Abendmahl versammelten Kirche.

260, ebenso *Reinkens,* ebd., 263, beide aber ohne weiter auf ihn einzugehen.

38 Für die Informationen zu František Iška danke ich † Josef König (April 2006), Prag, für Iškas Sicht des Konstanzer Konzils Petr Jan Vinš, Prag (29. April 2015).

39 Bericht über den vierten internationalen Altkatholiken-Kongress in Wien, 31. August bis 3. September 1897. Zusammengestellt von *E[duard] H[erzog]*, Bern (Stämpfli) 1898, 8 f, 25 f, 46 f, hier 46.

40 Bericht Wien, 25. Die Begründung des Antrags findet sich: Eugène Michaud: Le Hussisme religieux. Rapport lu au congrès ancien-catholique international de Vienne, septembre 1897, in: Revue Internationale de Théologie 6 (1898), 46–56, hier 46 Anm.

41 Bericht Wien, 25. – In ähnlicher Weise wurde Hus durch Luthers „Wir sind all Hussen"

Synodalität verwirklicht sich auf verschiedenen Ebenen. Sie kann sehr unterschiedlich umschrieben und gestaltet werden, z. B. im Sinne der Kollegialität zwischen Bischöfen, die in synodale Entscheidungsfindung mündet.[42] Im alt-katholischen Diskurs inkludiert Synodalität ausdrücklich auch die Laienpartizipation. Dabei spielt das Priestertum aller Gläubigen eine Rolle, sie wird aber anders akzentuiert als etwa in den lutherischen und reformierten Kirchen.[43] Faktisch spielt Synodalität im Leben einzelner Kirchen eine unterschiedliche Rolle, sie wird unterschiedlich definiert und hat ein unterschiedliches Gewicht. Das Bewusstsein dessen, was Synodalität bedeutet, und die Art und Weise, wie sie praktiziert wird, haben sich zudem historisch entwickelt – dies kann sowohl Entfaltung als auch Einschränkung bedeuten.[44]

Der römisch-katholische Theologe Bernd Jochen Hilberath hat vor einiger Zeit folgende These aufgestellt: „In Kirchen, für deren Leben und Verfassung das synodale Element nicht nur wesentlich, sondern auch in der Kirchenordnung verwirklicht wird, gibt es keinen Diskussionsbedarf in Sachen Synodalität.“[45] Hilberath hat sicher recht im Hinblick auf das „dass“. Doch das „wie“ unterliegt Entwicklungs- und Lernprozessen, die immer auch vor ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund zu verstehen sind. Im Hinblick auf die Moderne darf zudem nicht übersehen werden, wie stark die Entwicklung zu demokratischen Gesellschaftsstrukturen in den europäischen Staaten auch das kirchliche Denken beeinflusst hat. Der demokratische Diskurs – insbesondere die Vorannahme der Gleichheit aller Beteiligten – prägt das Bewusstsein und die Wahrnehmung von Synodalität und gestaltet ihre Ausübung mit.[46]

Einen derartigen Lernprozess hat die Diskussion über die Frauenordination in den Alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union ausgelöst; etwa zeitgleich mit diesem kirchenweit geführten Entscheidungsfindungs-

zum „prominentesten ‚testis veritatis‘ des Protestantismus. *Helmrath,* Konzil, 45.

42 Vgl. das Dokument einer altkatholisch/römisch-katholischen Arbeitsgruppe „Das gemeinsame Erbe freudig miteinander teilen“. Empfehlungen an den Vorstand der «Katholischen Vereinigung für Ökumene» zum Verhältnis zwischen der Altkatholischen und der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden, in: IKZ 94 (2004), 249–276.

43 Vgl. zu lutherischen und reformierten Positionen *Hilberath,* Ökumenische Aufgabe, 132–136.

44 Darauf weist Piero Coda hin, der diese Aussage auf seine eigene, römisch-katholische Kirche anwendet: *Piero Coda:* Erneuerung des synodalen Bewusstseins im Volk Gottes, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012),103–120, hier 113.

45 *Hilberath,* Ökumenische Aufgabe, 131.

46 So weist etwa Corda darauf hin, dass vor dem Zweiten Vatikanum in der römisch-katholischen Kirche eine „Spiritualität des Gehorsams“ geherrscht habe, die danach von einer „Spiritualität der Communio“ abgelöst worden sei. *Corda,* Erneuerung des synodalen

prozess wurde das Statut der Internationalen Bischofskonferenz überarbeitet. Die Einsichten aus der Debatte um die Frauenordination fanden im neu gefassten Statut etwa in klareren Regelungen über Steuerung und Rezeption von Reflexionsprozessen Eingang[47] – Zeichen eines vertieften Nachdenkens darüber, wie die Ausübung von Synodalität theologisch reflektiert und praktisch auf allen Ebenen der Kirche umgesetzt werden kann.

Wie eingangs erwähnt, fand an Pfingsten 1996 in der alt-katholischen Christuskirche zu Konstanz die erste Weihe alt-katholischer Priesterinnen statt. Als Ordination von Frauen in einer Kirche katholischer Tradition zog sie weit über das deutsche alt-katholische Bistum hinaus die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der Ökumene auf sich.[48] Was damals in Konstanz geschah, wäre ohne den vorangegangenen langjährigen synodalen Diskussions- und Entscheidungsfindungsprozess innerhalb des deutschen alt-katholischen Bistums und der alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union nicht denkbar gewesen. Weibliche und männliche Laien haben diese Diskussion von Anfang an aktiv mitgestaltet, gemeinsam mit Theologen und Theologinnen sowie Bischöfen. Dass dieser langjährige, spannungsreiche Entscheidungsfindungsprozess mit der Weihe in Konstanz einen feierlichen und für die allermeisten freudigen Abschluss erfuhr, gibt dem Erinnerungsort Konstanz weitere, mit den bisherigen Narrativen (Synodalität, Reform, Partizipation etc.) durchaus zu verbindende Dimensionen.[49]

Dass gerade Konstanz zum Ort der Weihe erkoren wurde, hing zunächst ganz praktisch mit dem biographischen Bezug einer der beiden geweihten Frauen und der Größe des alt-katholischen Kirchengebäudes zusammen. Doch die symbolische Bedeutung dieser Weihe am Pfingstfest und in Konstanz wurde schon bald erkannt. Es lag auf der Hand, die Weihe

Bewusstseins, 117.

47 Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe, in: IKZ 91 (2001), 12–42.

48 Vgl. *Angela Berlis:* Frauenordination – ökumenische Konflikte und ihre Bewältigung – am Beispiel der Alt-Katholischen Kirche, in: ÖR 55 (2006), 16–25 (mit weiterer Literatur).

49 Die alt-katholischen Kirchen haben auf ihrem Weg zur Frauenordination wiederholt festgehalten, dass eine derartige Entscheidung eigentlich dem Urteil eines wahrhaft ökumenischen Konzils vorbehalten sei. Da dieses jedoch derzeit nicht möglich sei, sei eine Entscheidung jedoch unumgänglich. Wer so etwas sagt, wird zugleich die Bereitschaft signalisieren, die eigene Praxis durch ein einmal tatsächlich stattfindendes wirklich allgemeines Konzil befragen zu lassen. Vgl. dazu *Berlis,* Frauenordination, 20 und 24, Anm. 7. Vgl. auch, was der alt-katholische Bischof Joachim Vobbe in seinem anlässlich der Frauenordination erschienenen Hirtenbrief schrieb: *Joachim Vobbe:* Brot aus dem

der Frauen als Zeichen kirchlicher Erneuerung zu sehen, mit der an Pfingsten, dem Geburtsfest der Kirche, begonnen wurde. Bei den Ansprachen in der Kirche und beim anschließenden Empfang im Konzilsgebäude wurde ganz bewusst an die in Konstanz bereits bestehenden Erinnerungsorte „Konzil", „Wessenberg", „synodale Tradition" und den damit verbundenen Narrativen angeknüpft. Zugleich wurde hier einmal mehr Kirchengeschichte geschrieben: Konstanz als Stadt, in der eine synodal getragene und theologisch wie kirchlich verantwortete Reform der Kirche stattfindet.

4. Schluss

„Konstanz" als Erinnerungsort ist in alt-katholischer Erinnerungskultur nicht nur mit dem Konstanzer Konzil und dem Konziliarismus, sondern auch mit Personen und Ereignissen der neueren Kirchengeschichte verknüpft, die in enger Verbindung stehen mit der Geschichte des Altkatholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Konstanz steht für das Anliegen von Kirchenreform und Erneuerung, aber auch für die Multiperspektivität der Erinnerung, in der Versagen und Scheitern ebenso ihren Platz haben wie Feier und Freude.

Auch wenn in diesem Beitrag „Konstanz" vor allem als Erinnerungsort aus alt-katholischer Perspektive beschrieben wurde, so wäre der Schluss falsch, es handle sich hier lediglich um einen Erinnerungsort aus der Kirchengeschichte, der nun von einer bestimmten kirchlichen Tradition zur Gestaltung des eigenen Narrativs vereinnahmt würde. Das Gegenteil ist der Fall. Konstanz ist Teil der westkirchlichen Erinnerungsgeschichte an konziliare Praxis der Kirche. „Konstanz" und der damit verbundene Konziliarismus gehören mit allen seinen Facetten zur Geschichte aller Kirchen, den Kirchen in katholischer wie auch denen in reformatorischer Tradition. Konstanz steht dafür, dass das Wohlergehen der Kirche eine Angelegenheit und deshalb eine Verantwortlichkeit aller ist.[50] Die appellative Bedeutung dieses Erinnerungsortes wirkt fort.[51]

Steintal. Bischofsbriefe, Bonn 2005, 446.

50 Vgl. dazu *Avis,* Reformation, 184: "The central conviction of conciliarism – its pivotal ecclesiological axiom – is the belief that responsibility for the well-being (the doctrine, worship and mission) of the Church rests with the whole Church."

51 So schreibt etwa Paul Avis: "The right combination of conciliarity, collegiality and primacy is the Holy Grail of modern ecumenical dialogue." *Avis,* Reformation, 184.

Was sagen wir über Hus in dem säkularisierten tschechischen Kontext?



Peter Morée[1]

Jan Hus, der Reformator aus Prag, 1415 in Konstanz hingerichtet, brachte immer Menschen auf die Straße. Das war so während seines Lebens, als sie zur Bethlehemskapelle kamen, um ihn zu hören. Das war so auf dem Weg nach Konstanz durch Bayern, als man den böhmischen Ketzer „live" sehen wollte. Und es bleibt so auch nach dem Ende seines Lebens, wenn seines Märtyrertodes am 6. Juli gedacht wird.

Hus wurde Teil des Diskurses, des Selbstverständnisses und des Geschichtsbildes der verschiedenen Zweige der Reformationsbewegungen und -erscheinungen in den verschiedenen Teilen Europas. Martin Luther verwies schon 1519 auf Hus in den Streitgesprächen mit Johannes Eck in Leipzig, um damit seine Position gegenüber Eck zu stärken. Sowohl Calvin als auch Zwingli verstanden Hus als einen Zeugen des Streites mit der römischen Kirche um die Rückkehr zu einer ursprünglichen Form des Christentums. Sowohl Matthias Flacius[2] wie auch John Foxe[3] nahmen ihn in ihre Geschichte der Märtyrer auf, die ihr Leben für die wahre Kirche geopfert haben.

Nach dem Anfang der Rekatholisierung in Böhmen und anderen Kronländern der Habsburger Monarchie konnte das Gedächtnis an Hus nur in den protestantischen Ländern Europas gepflegt werden.[4] In Böhmen

1 Dr. Peter Morée ist Dozent für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag.

2 *Matthias Flacius Illyricus:* Catalogvs Testium ueritatis, qui ante nostram aetatem Pontifici Romano, eiusque erroribus reclamarunt, iam denuo longe quam antea, & emendatior & auctior editus, Basel 1562, 494.

3 *Thomas Fudge*: Jan Hus as the Apocalyptic Witness in John Foxe's History, in: Communio Viatorum, LVI, 2014, Nr. 2, 136–168.

4 Siehe *David Holeton* and *Hana Vlhová-Wörner:* Second Life of Jan Hus, Liturgy, Com-

tauchte er wieder auf, als die Aufklärung und ihr Prinzip der Vernunft Resonanz fanden. Hus und seine Nachfolger waren in diesem Verständnis zwar nicht rechtgläubig katholisch, aber sie hatten wegen ihrer literarischen Tätigkeiten eine große Bedeutung für die tschechische Kultur und Sprache.[5] Bei anderen Aufklärungsdenkern wurde Hus ein moralisches Vorbild für die neue Zeit, die die dunkle Zeit des Unwissens und Barbarei beendete. Schon im düsteren Mittelalter hat Hus das Licht des Wissens aufgenommen, wofür er mit seinem Leben bezahlen musste.[6]

Dieses Gedächtnis an Hus war aber eine Angelegenheit der intellektuellen Elite der (böhmischen) Gesellschaft, die nur langsam die breiteren Schichten der Gesellschaft erreichte. Auch die zentrale Stellung, die Hus im Laufe des 19. Jahrhunderts in der romantischen und nationalistischen Geschichtsschreibung (siehe unten) einnahm, wurde hauptsächlich in akademischen Kreisen diskutiert.

Die ersten Änderungen in der Bedeutung von Hus für die breitere Gesellschaft kamen erst 1868 auf, als eine Pilgerreise von Prag nach Konstanz organisiert wurde. Sie war zwar nur für die politische und gesellschaftliche Führung des tschechischen Volkes, aber in der Presse wurde ausführlich über die Reise geschrieben.[7] Das erste Mal in der neuzeitlichen Geschichte, dass Hus auf den Prager Straßen gefeiert wurde, war im Juli 1869.

Für 1869 war eine große Feierlichkeit anlässlich des 500. Geburtstags von Jan Hus geplant. Diese musste aber für September geplant werden, obwohl man Hus' Geburtstag am 6. Juli, an seinem Todestag feiern wollte. Im Juli fanden allerdings auch Feierlichkeiten für Cyril und Methodius statt, weshalb die Gedenkfeier verschoben werden musste.

Zwar wurde am 6. Juli im Theater der Prager Neustadt ein Theaterstück über Jan Hus aufgeführt, aber für die breitere Öffentlichkeit war das nicht genug. Diese versammelte sich am Vorabend des 6. Juli in der Festung Vyšehrad, von wo aus sie sich entlang der damaligen Hauptstraße südostwärts bewegte.[8] Etwa 700 Meter von der Festung entfernt steht eine

memoration, and Music, in: *František Šmahel/Ota Pavlíček* (eds.): A Companion to Jan Hus, Leiden 2015, 289–324.

5 So *Adaukt Voigt:* Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten und Künstler, nebst kurzen Nachrichten von ihren Leben und Werken, 1 Theil, Prag 1773, 61 ff (Johann Huss), und Theil 2, Prag 1775, 67 ff (Johann Augusta).

6 In diesem Sinne schreibt auch *Voltaire:* Abrégé de l'Histoire universelle depuis Charlemagne jusques à Charlequint, Tome II, La Haye 1753, 283 ff.

7 Z. B. die Zeitschrift Svoboda berichtete zwischen dem 10. Juni und dem 25. Juli 1868 ausführlich über die Reise. Auch die evangelische kirchliche Presse und deutsche Zeitungen informierten über den Besuch.

8 Das Ereignis wird in einigen Zeitungen detailliert beschrieben: Vgl. Národní listy vom 6. Juli 1969, Pražský denník vom 6. Juli 1989 oder Moravská orlice vom 8. Juli 1969.

kleine Kirche, dem heiligen Pankratz geweiht. Gleich neben der Kirche steht eine Statue des bis in das 19. Jahrhundert bekanntesten böhmischen Heiligen Johannes Nepomuk.

Diese Statue war das Ziel der 10.000 bis 12.000 Leute, die durch das Vyšehradtor zu der Kirche zogen. Nicht um Johannes Nepomuk zu würdigen, sondern weil sie meinten, dass die Statue ursprünglich Jan Hus dargestellt hätte und später von den Jesuiten umgedeutet worden wäre, damit Hus vergessen würde. Laut dieser Überzeugung wäre die Statue dann die älteste in Prag und Umgebung, die Jan Hus darstellt.

Die Polizei wurde alarmiert und verhinderte, dass die Feierlichkeit beim vermuteten Hus-Denkmal stattfinden konnte. Die Menschenmenge konnte die Statue nicht erreichen und zog deswegen in ein lokales Gasthaus, wo im Garten ein improvisiertes Gedenken stattfand. Ein Bürger von Pankrác ergriff das Wort und sagte über Hus: „Der Geist der Wahrheit und Freiheit ist als ein siegreicher Phönix aus dem Konstanzer Feuer hervorgekommen, unaufhaltsam vorwärts marschierend, mit einem Schwert in seiner Rechten, das Tyrannen zerschlägt, und einer Fackel in seiner Linken, die Licht in die Finsternis wirft, wo korrupte und geizige, in schwarz gekleidete Geistliche sich zu Hause fühlen.“ Also, Hus der Menschenrechtler und Aktivist.

Die Prager Polizei griff entschieden durch. Das Stadttor wurde geschlossen, und die Prager Bürger wurden gezwungen, andere Wege in die Stadt zu finden. Es blieb in der Nacht unruhig, hauptsächlich am Bethlehemsplatz, wo früher die Bethlehemskapelle gestanden hatte. Bis spät in der Nacht wurde vor dem Haus an dieser Stelle gefeiert. Es gab kleinere Zusammenstöße mit der Polizei.

Wer ist „unser Hus“, und wie sieht er aus? Das war die zentrale Frage im Jahre 1869, das ist die Frage, die die Forscher sich gestellt haben und bis heute stellen. Ist Hus in der Tat der Mann der Statue bei der Pankratzkirche? Sollen wir ihn unter den Sedimenten der Geschichte suchen, unter den Farbschichten der Traditionen? Ist Hus weggeschoben worden, verdrängt aus dem Bewusstsein, oder ist er uns entfremdet worden, weggenommen im Interesse einer anderen Wahrheit der Geschichte?

Was suchen wir heute, im Jahre 2015? Welcher Hus ist heute präsent in den Feierlichkeiten, die in diesem Jahr überall stattfinden? Und was sagen die Protestanten dazu, eine kleine Gruppe in der tschechischen Gesellschaft, die sich allerdings als Nachfolger und Erben der Reformation von Jan Hus, Petr Chelčický und Jan Amos Comenius sehen? Was kann man über eine kirchliche und theologische Reformbewegung sagen in einem Kontext, der zu den säkularisiertesten in der Welt gehört? Warum sollte sich die tschechische Gesellschaft, in der sich nur 14 Prozent aktiv zu ei-

ner Kirche bekennen, für einen Mann interessieren, der sein Leben für seinen Glauben und Überzeugung für eine christlichere Kirche opferte?

Ein Argument lautet, dass Jan Hus nicht nur Teil der evangelischen Identität ist, sondern auch die historische Identität des tschechischen Volkes darstellt. Deshalb sollen wir ihn als eine bedeutsame Persönlichkeit, als großes Vorbild für das Volk darstellen. Das scheint mir als Antwort aus Sicht der tschechischen Protestanten zu wenig. Wir brauchen eine theologische Antwort, nicht nur eine soziologische oder geschichtliche Feststellung.

Um zu einer Antwort zu gelangen, müssen wir zunächst analysieren, welche Modelle es in der tschechischen Gesellschaft gab, um Hus in Verbindung zur modernen Kultur zu verstehen. In der Forschung können wir drei Deutungen von Jan Hus und der Böhmischen Reformation unterscheiden (die aufklärerische Deutung von Hus haben wir oben schon erwähnt und ist wegen ihrer beschränkten Wirkung weniger interessant für unser Ziel). Die erste ist in Verbindung mit der Entstehung des modernen Begriffs der tschechischen Nation zu sehen, in dessen Kontext Hus zum Helden des tschechischen Volkes umgedeutet wurde. Die zweite entstand im Zusammenhang der Diktatur des Proletariats, dessen Ideologen Hus zum Vorläufer der antifeudalen Revolution machten. Die dritte Interpretation ist eingebettet in die erneute Debatte über Hus nach dem Fall des Kommunismus, wobei die Katholizität des Jan Hus eine zentrale Frage war.

Hus im nationalistischen Zeitalter

Die erste, national orientierte, Interpretation hat stets mit dem Historiker František Palacký zu tun, der in seinem Entwurf der Geschichte des tschechischen Volkes Hus eine zentrale Position zusprach.[9] Die Zeit von Hus und der Böhmischen Reformation ist – nach seiner Darstellung – das goldene Zeitalter der tschechischen Geschichte, die erste Blütezeit der Nation, die unter der Führung von Hus und anderen Reformatoren ihre Identität entdecken und entwickeln konnte. Für Palacký hatte das sowohl mit dem Konflikt mit der Führung der katholischen Kirche als auch mit einer Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Tschechen zu tun. Hus ver-

[9] *František Palacký:* Dějiny českého národu v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, Prag 1848–1867. Die Bände 3 bis 5 der Reihe von insgesamt 5 Bänden handeln über die Zeit der Böhmischen Reformation. Die deutschsprachige ursprüngliche Fassung (nur 3 Bände) erschien zwischen 1837 und 1854 und unterschied sich in den konzeptionellen Passagen über die tschechische Geschichte.

trat ein modernes, fast aufklärerisches Konzept der theologischen und politischen Autorität, vereint mit einer individuellen Freiheitsidee gegenüber einer Kirche, die Gehorsam und Unterwerfung verlangte. Für Palacký setzte sich in der Böhmischen Reformation ein neuer Begriff des Menschseins durch. Das Verständnis des Menschen war zwar von den Theologen dieser Reformation auch theologisch begründet worden, manifestierte sich aber dennoch vorwiegend politisch und kulturell.

Diese Interpretation der tschechischen Geschichte stieß auf harte Kritik seitens deutschsprachiger böhmischer Historiker. Der führende aus diesem Kreis war Konstantin Höfler, der 1864 ein Buch veröffentlichte, das den aufklärerischen Charakter der Böhmischen Reformation leugnete.[10] Er wies darauf hin, dass die Reformbewegung in der Zeit von Hus zu einer Spaltung der Prager Universität geführt hatte und zu einem umfangreichen Verlust ihrer intellektuellen Kapazität. Die Deutschsprachigen wurden veranlasst, Prag zu verlassen. In Böhmen fing eine Periode von Kriegen und Chaos an, weil mit dem Abzug der Deutschen die Verankerung Böhmens in der abendländischen Zivilisation verloren ging. Höfler benutzte zwei Argumente gegen Palackýs Verständnis der böhmischen Geschichte. Erstens behauptete er, dass die Deutschsprachigen in Böhmen die Kulturträger des Landes gewesen seien. Und zweitens griff er auf ein Paradigma in der katholischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts zurück, wonach die römisch-katholische Kirche und ihre Kultur als Grund der Einheit des Abendlandes dargestellt wurden. Mit der Reformation wurde die Einheit der Zivilisation und des politischen Gebildes zerbrochen. In Antwort auf Konstantin Höfler sagte Palacký, dass die Blüte der Kultur des 15. und 16. Jahrhunderts dadurch verursacht wurde, dass die Tschechen in dieser Zeit nicht von anderen (gemeint sind die Deutschen) bevormundet wurden.[11]

Einer von denen, die sich in ihrem Verständnis des Jan Hus an Palacký orientierten, war Franz Lützow. Dieser Historiker und Politiker ist in Tschechien zwar in Vergessenheit geraten, war aber international hinsichtlich der Gründung der Tschechoslowakei 1918 sehr einflussreich. Lützow kam ursprünglich aus Mecklenburg, studierte in Wien und trat in den diplomatischen Dienst der Habsburger Monarchie. Auch war er in dem Reichsrat als Vertreter verschiedener tschechisch-nationaler Parteien.

10 *Konstantin Höfler:* Mag. Joh. Huss und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag, Prag 1864.

11 *Peter Morée:* Jan Hus as a Threat to the German Future in Central Europe, The Bohemian Reformer in the Controversy between Constantin Höfler and František Palacký, in: *David Holeton/Zdeněk David* (eds.): The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol. 4, Prague 2002, 295–307.

Lützow engagierte sich für die internationale Verbreitung der tschechischen Kultur und Geschichte. Er schrieb eine Reihe historischer Bücher über Böhmen und über die Böhmische Reformation, alle auf Englisch, die als solche wichtige Quellen für Erkenntnisse über Böhmen und die Böhmische Reformation in Großbritannien und den Vereinigten Staaten wurden. Er war regelmäßig in London und machte 1912 eine Vorlesungsreise durch die Vereinigten Staaten. 1916 starb er in der Schweiz, im Grunde genommen im Exil, damit die österreichischen Sicherheitsdienste ihn nicht verhaften konnten.[12]

In seinen Veröffentlichungen über die Böhmische Geschichte[13] ging es Lützow darum, der angelsächsischen Welt die alten, ehrwürdigen und reichen Traditionen des tschechischen Volkes nahe zu bringen. Diese Traditionen waren der Welt durchaus unbekannt, weil das tschechische Volk immer von den Deutschen unterdrückt gewesen sei. Dank Hus und Žižka konnte aber die tschechische Kultur überleben. In Lützows Sicht war Hus *ein „standhafter Verteidiger und Führer der Böhmen in ihrem Kampf für nationale Unabhängigkeit und daher ein konsequenter Gegner der Deutschen, die zu Hus' Zeiten fast alle und besonders die kirchlichen Ämter in Böhmen unter ihre Kontrolle gebracht hatten. Da die ethnischen Auseinandersetzungen in Böhmen auch heute mit derselben Heftigkeit wie vor fünf Jahrhunderten geführt werden und die üble Angewohnheit, Geschehnisse der Vergangenheit als Beispiele und Argumente für die gegenwärtigen politischen Geschehnisse zu benutzen, hier sehr stark verbreitet ist, ist Hus das Objekt des Hasses vieler neuerer Autoren geworden, nicht, weil er ein Kirchenreformer, sondern weil er ein glühender böhmischer Patriot war "*[14]. Für Lützow war das Anliegen von Hus nicht primär theologisch, es ging ihm in erster Linie nicht um eine Reform des kirchlichen Lebens und der Lehre. Hus' theologische Konzepte waren ein Ausdruck seiner tschechischen Identität und seines Verlangens nach Befreiung des slawischen Geistes.

In dieser Vorstellung sind die wichtigsten Momente im Leben von Hus der Konflikt von 1409 und der Prozess und Verrat in Konstanz. In den Jah-

12 Zu Lützow siehe *Šárka Lellková:* Graf Franz Lützow (1849–1916) und die böhmische Gesellschaft, in: Études Danubiennes, Groupe d' etude de la monarchie des Habsbourg 19, č. 1/2 (2003), 155–164.

13 Bohemia. An Historical Sketch, 1896 (3 Auflagen); A History of Bohemian Literature, 1899 (2 Auflagen); The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart (Übersetzung des Buchs Comenius), 1901; The Story of Prague, 1902 (3 Auflagen); Lectures on the Historians of Bohemia, 1905; The Life and Times of Master John Hus, 1909 (2 Auflagen); The Hussite Wars, 1914.

14 The Life and Times of Master John Hus, 17.

ren nach 1402, als Hus Prediger und Rektor der Bethlehemskapelle wurde, wurde er schrittweise die informelle führende Persönlichkeit der Prager Reformbewegung. Als in einem Konzil in Pisa 1409 der Versuch gemacht wurde, das schon seit 1376 andauernde päpstliche Schisma zu lösen, indem ein dritter Papst gewählt wurde, brach in Prag eine Krise aus. Der böhmische König Wenzel IV. kündigte seine Loyalität zum römischen Papst auf und erkannte den neugewählten Pisaer an, weil ihm zugesagt wurde, dass er dadurch den im Jahr 1400 verlorenen kaiserlichen Thron des Heiligen Römischen Reiches wieder zurückbekommen würde. Der Prager Erzbischof Zbynko von Hasenburg lehnte diesen Schritt ab und damit war ein offener Konflikt zwischen den zwei Mächten in der böhmischen Gesellschaft (die übrigens bis dahin zusammengearbeitet hatten) Wirklichkeit geworden.

Wenzel wandte sich darauf an die Universität, damit diese ihn in der Auseinandersetzung mit Zbynko unterstützen möge. Die Prager Akademiker waren allerdings geteilt in dieser Sache, so wie sie auch in der Frage geteilt waren, welche Kirchenreform erstrebenswert wäre. In der bis 1409 geltenden Verwaltungsstruktur hätte Wenzel deshalb diese Unterstützung nie bekommen, weil eine Mehrheit ihre Loyalität gegenüber dem römischen Papst aufrechterhalten wollte.

Der König entschied sich deshalb, die Verwaltungsstruktur der Universität so zu ändern, dass seine Seite dabei bevorzugt würde. Seine Gegner verloren ihre Mehrheit und Wenzel erhielt sein gewünschtes Gutachten.

Lützow und andere tschechische Historiker seiner Zeit[15] deuteten dieses Ereignis als die erste große Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Tschechen in der Zeit von Hus. Wenzels Gegner waren nämlich nicht einheimische Böhmer, sondern kamen großenteils aus deutschsprachigen Teilen Europas. Ihre Ablehnung der Reformideen von der einheimischen, durchgehend tschechischsprachigen Partei, zu der auch Hus gehörte, wurde deshalb als ein Versuch verstanden, eine deutsche Dominanz über die Tschechen durchzusetzen. Erst als die Tschechen sich von der deutschen Überlegenheit befreit hatten, konnten sie sich selbstständig äußern und entwickeln. Der Konflikt von 1409, Wenzels pragmatisches Machtspiel und die Frage der Einheit der Kirche wurden transformiert in eine nationalistische Auseinandersetzung.

In ähnlicher Weise wurden die Ereignisse in Konstanz interpretiert. Die theologische Auseinandersetzung zwischen Hus und dem Konzilstheologen über die Bedeutung von John Wyclif, die ekklesiologische Debatte

15 So z. B. Václav Novotný, Kamil Krofta, Václav V. Tomek.

um das Wesen und die Erscheinung der Kirche, das Inquisitionsverfahren – es hatte seinen Wert nicht *sui generis*, als ein Ringen um den Glauben und das Heil Gottes, sondern in dieser Deutung bezeichnete es eine andere, wesentlichere Sache: den Verrat an Hus, den Verrat am tschechischen Volk, den Verrat an den legitimen Hoffnungen und Erwartungen des tschechischen Volkes, durch Sigmund, den Kaiser des Heiligen Römischen Reiches.

Im 19. Jahrhundert waren viele tschechische Protestanten eher misstrauisch gegenüber der Vorstellung eines nationalen Hus. Zu Recht sagten sie, dass in dieser Perspektive der Glauben des Reformators verschwinden würde, weil er keine Rolle mehr spielen dürfe. Wenn Hus dem ganzen Volk gehören solle, müsse er umgedeutet werden. Er könne nicht zu sehr Reformator sein, wenn er ein Volk vereinen soll, das sich im religiösen Sinne nur bis zu fünf Prozent zu der Böhmischen Reformation bekennt.

Diese evangelische Kritik an der liberalen Husinterpretation verschwand aber Ende des 19. Jahrhunderts, unter Einfluss von Tomáš G. Masaryk, dem späteren Staatspräsidenten, und Ferdinand Hrejsa, dem Kirchenhistoriker der späteren Prager Hus-Fakultät. Für Masaryk waren Hus und Chelčický Vorbilder des Humanitätsprinzips der modernen Zeit, Vertreter von Menschenrechten wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.[16] Hrejsa konstruierte die Geschichte der tschechischen Protestanten als die besondere Geschichte der allgemeinen nationalen Geschichte.[17] Er und andere protestantische Theologen wie František Bednář, František M. Dobiáš oder František M. Bartoš verstanden die Existenz und Geschichte der Protestanten als *pars pro toto* des tschechischen Volkes. Die Blütezeit der tschechischen Reformation war auch der Höhepunkt der Geschichte des tschechischen Volkes, und das Leiden und die Unterdrückung der Evangelischen während der Gegenreformation verlief parallel mit dem Leiden und der Unterdrückung des tschechischen Volkes. In diesem Konzept standen die tschechischen Protestanten stellvertretend da für das tschechische Volk, so wie bei Palacký und Lützow und anderen Historikern Hus Stellvertreter für die Nation war. Die Möglichkeit für eine kritische Distanz und ein grundsätzlich anderes Verständnis des Prager Reformators wurde damit sehr eingeschränkt. Eine evangelische Stimme über Hus konnte nur noch

16 *Tomáš Garrigue Masaryk:* Jan Hus, naše obrození a naše reformace, Praha 1896.

17 Z. B. in seiner Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny, Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1912, oder Dějiny křesťanství v Československu I–VI, Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, Praha 1947–1950.

eine gewisse Korrektur oder Ergänzung sein, wie zum Beispiel theologische Vorstellungen von Jan Hus und seine Rezeption in der späteren lutherischen Reformation. Daraus entstand kein anderes Hus-Bild, aber eine Alternative zur „Mainline" der Geschichtsschreibung. Der evangelische Hus der 1920er Jahre unterschied sich nicht von dem nationalen Hus. Er war nur etwas gläubiger und frommer.

Ihre Gegner fanden die protestantischen Kirchenhistoriker unter jüngeren „säkularen" Historikern und unter römisch-katholischen Kirchenhistorikern. In der Zwischenkriegszeit entstand eine historische Schule an der Prager Universität, die sich mit den romantischen, nationalistischen Interpretationen der tschechischen Geschichte kritisch auseinandersetzte. In ihrer Betonung der Eigenständigkeit der historischen Wissenschaft setzten sie eine positivistische Methode durch, die für die Lage und Qualität der Quellen zu der tschechischen Geschichte heilsam war.

Eine alternative theologische Interpretation von Hus wurde von Jan Sedlák vorgelegt.[18] Als römisch-katholischer Kirchenhistoriker konnte Sedlák keinen rechtgläubigen Hus konstruieren, und deshalb auch keinen Hus, der die Verkörperung des tschechischen Volkes darstellen könnte. Stattdessen präsentierte er den Prager Reformatoren als einen tüchtigen und aufrichtigen Theologen, der sich in entscheidenden Momenten in theologischer und persönlicher Hinsicht irrte. Im Ergebnis war Sedláks Beitrag zur Debatte über Hus als Theologe deswegen bedeutsamer als der von manchen protestantischen Theologen.

Auch auf deutscher lutherischer Seite wurde über Hus in der nationalistischen *Narrative* geschrieben. Der Kirchenhistoriker Johann Loserth, der sich ausführlich mit der Böhmischen Reformation auseinandersetzte, verstand die Stellung von Hus und seinen Nachfolgern abhängig von früheren oder späteren Reformbewegungen in Europa. In seiner wichtigsten Arbeit zu Hus[19] stellte er fest, dass Hus großenteils Wyclifs Positionen wiederholte, weshalb das Reformprogramm des Prager Märtyrers theologisch uninteressant wäre. Die wirkliche, umfassende Reformation fing erst an mit dem deutschen Luther. Loserths Sicht bedeutete, dass man Hus nicht theologisch lesen sollte, sondern national und somit als ein Beleg für die Überlegenheit der deutschen Reformation.

18 *Jan Sedlák:* M. Jan Hus, Dědictví sv. Prokopa, Praha 1915.
19 *Johann Loserth:* Huss und Wiclif. Zur Genesis der hussitischen Lehre, Prag 1884.

Die zweite Husinterpretation in der modernen Geschichte ist eng mit der Diktatur der Kommunistischen Partei nach dem Zweiten Weltkrieg verbunden. Die Wurzeln dieses Husbildes gehen zurück ins 19. Jahrhundert, als die sich formierende Arbeiterbewegung ein eigenes Geschichtsbild schuf.[20] Hus und die radikale hussitische Bewegung wurden in die Vorgeschichte der sozialistischen Ideologie inkorporiert (übrigens zusammen mit Jesus und Ketzerbewegungen aus der Kirchengeschichte, wie die Waldenser und die Katharer).

Diesbezüglich war für den tschechischen Kontext der Historiker und spätere kommunistische Politiker Zdeněk Nejedlý am wichtigsten. In den 1920er und 1930er Jahren gehörte er zu den Intellektuellen der politischen Linken, die aktiv die Emanzipation der Arbeiter in der Gesellschaft unterstützten und den Konservativismus der gesellschaftlichen Elite und der römisch-katholischen Kirche einer scharfen Kritik unterwarfen. In den Kriegsjahren, die er in Moskau verbrachte, trat er der Kommunistischen Partei bei und wurde nach dem Krieg Minister für das Schulwesen in der Tschechoslovakei. Unter seiner Führung wurde in den frühen 1950er Jahren die Bethlehemskapelle rekonstruiert.

Nejedlýs Hauptwerk über die musikalischen Aspekte der Böhmischen Reformation gehört bis heute zur Standardliteratur über dieses Zeitalter.[21] Schon 1919 schrieb er ein Buch über Jan Hus, den er bewusst als säkulare Persönlichkeit interpretieren wollte.[22] Nejedlý behauptete, dass die Böhmische Reformation keine religiöse Bewegung für die Erneuerung von Kirche und Theologie sei, sondern eine progressive, nationale Bewegung, die sich damals aber in eine religiöse Hülle verpacken musste. Diese religiöse Verpackung konnte er plausibel durch die Behauptung erklären, dass man sich im 15. Jh. nun einmal einer solchen religiösen Sprache bediente. Wenn allerdings ein moderner Historiker Hus und seine Ideen erforscht – so Nejedlý – dann müsse diese religiöse Verpackung in die Sprache der modernen Menschen übersetzt werden. Er findet dann eine tiefe Menschlichkeit, eine Liebe für das tschechische Volk und fortschrittliche Ideen über die Gesellschaft. Die Hussitische Revolution, wie Nejedlý und seine Nachfolger gerne sagten, zielte auf keine Reform der Kirche ab, sondern war im Wesentlichen antiklerikal. Sie wollte der feudalen Grundlage der kirchlichen

20 *Karel Kautsky:* Die Vorläufer des neueren Sozialismus, 1895.
21 *Zdeněk Nejedlý:* Dějiny husitského zpěvu, I-II, Praha 1913.
22 Mistr Jan Hus a jeho pravda, Praha 1919.

Macht ein Ende setzen, damit die Wurzel der Ausbeutung und Ungleichheit herausgerissen würde. Der Sinn der Hussitischen Reformbewegung und deshalb der tschechischen Geschichte liegt nach Nejedlý darin, dass das Volk diese feudale Herrscherkirche verlässt.

In einer Broschüre über die Beziehung zwischen dem Kommunismus und der Böhmischen Reformation formulierte Nejedlý es im Jahre 1946, als er bereits Minister war, noch deutlicher. Schon der Titel der Veröffentlichung war programmatisch: Die Kommunisten als Erben der großen Traditionen des tschechischen Volkes.[23] Im Grunde genommen war Hus nicht an Theologie interessiert, so behauptete er, sondern kümmerte sich um das einfache Volk und dessen Armut. „Es ist ohne weiteres ahistorisch zu meinen, dass Hus heute überhaupt ein Priester wäre. Heute wäre er Führer einer politischen Partei, und seine Tribüne wäre nicht die Kanzel, sondern die Prager Lucerna-Halle oder der Wenzelsplatz. Und seine Partei würde sehr nahe bei uns Kommunisten stehen – davon können wir überzeugt sein.“[24] Im derzeitigen kommunistischen Heilsstaat würde deshalb erfüllt, was im 15. Jahrhundert mit Hus anfing.

Marxistische Historiker wie Josef Macek und Robert Kalivoda, deren Bücher auch ins Englische und Deutsche übersetzt wurden, knüpften bei Nejedlý an. Macek nannte Hus einen „Lehrer für alle wirklichen Revolutionäre, alle Schöpfer der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft“.[25] Jeder, der gegen die imperialistische und feudale Macht der Kirche kämpft, bekenne sich zu Hus, auch wenn die protestantischen Kirchen ihn von einem energischen Kämpfer gegen die Kirche zu einem asketischen Märtyrer und einem Heiligen ohne Fleisch und Blut umdeuteten. Die Kirchen, die sich auf die Böhmische Reformation berufen, haben Hus verkrüppelt und verstümmelt, so schrieb Macek.

Auch in dieser zweiten Husinterpretation aus der Neuzeit wurde abgelehnt, dass Jan Hus für seinen christlichen Glauben lebte und starb. Zwar wurde die Geschichtsschreibung in der späten kommunistischen Diktatur der 1970er und 1980er weniger offensichtlich ideologisch geprägt, was Forschung nach kulturellen Aspekten der böhmischen Reformation ermöglichte. Theologie spielte darin im besten Falle nur die Rolle einer Sozialkritik.

In der Realität der Diktatur konnten die tschechischen Protestanten nicht öffentlich eine andere, alternative Interpretation der Böhmischen Re-

23 Komunisté dědici velikých tradic českého národa, Praha 1946.

24 Komunisté, 47. Siehe auch *Peter Morée:* Not Preaching from the Pulpit, but Marching in the Streets: The Communist Use of Jan Hus, in: *Zdeněk David/David Holeton* (eds.): The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol. 6, Praha 2007, 283–296.

25 *Josef Macek*: Jan Hus, Praha 1961, 142.

formation darstellen. Im Grunde genommen geschah etwas Ähnliches wie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die führenden protestantischen Theologen übernahmen die These des revolutionären Charakters der Tätigkeit von Hus und seinen Nachfolgern. Sie verzichteten allerdings nicht auf die Theologie, wie die marxistischen Historiker, sondern entwickelten ein Konzept der Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Diese Kirche hatte unter der kommunistischen Herrschaft ihre wirtschaftliche und politische Macht verloren, und war deshalb eine geläuterte, wahrhaftigere Kirche als die in der bourgeoisen Gesellschaft. „Wir müssen diese Arbeit im Geiste der hervorragendsten Ideale und Beweggründe unserer Geschichte tun, der alten Hussiten, die sich zutiefst sorgten um die armen, ausgebeuteten und unprivilegierten Menschen", so sagte einst Josef Lukl Hromádka.[26]

Theologisch wurde der eschatologische Charakter der Böhmischen Reformation betont.[27] Diese Reformation war radikaler als die anderen Reformationen in Europa, weil sie sich systematisch um eine andere, eine gerechtere Gesellschaft bemühte, in der die mittelalterlichen Klassen und ihre sozialen Unterschiede keinen Platz haben. Dieser Hus und seine böhmische Reformation kennzeichneten auch die Umwandlung der feudalen Gesellschaft – wie in der marxistischen Geschichtsschreibung. Mit dem Unterschied, dass er die Kirche nicht aufgab, sondern zu einer post-konstantinischen Kirche machte.

Hus nach der Wende

Zum Schluss kommen wir zu der dritten Husinterpretation, die von einem Versuch der Rehabilitierung des Jan Hus durch die römisch-katholische Kirche geprägt ist. Mit dem Sturz der kommunistischen Diktatur brach eine neue Zeit in der Forschung über Hus und die Böhmische Reformation an. Der polnisch-schlesische Papst Johannes Paul II. setzte sich zum

[26] Nachlass *Josef Lukl Hromádka* (am ETF UK Prag), 3–28, Rede auf dem Kongress des Weltfriedensbundes in Helsinki 1951.

[27] So *Amedeo Molnár,* zum Beispiel seine Eschatologická naděje české reformace, in: Od reformace k zítřku, Praha 1956, 11–101. Die von ihm redigierte Broschüre „Der Tschechoslowakische Protestantismus der Gegenwart" (Prag 1954) ist ein Musterbeispiel des „Exportwertes" dieser Interpretation im Westen. Siehe weiter *Peter Morée:* "To make use of the enormous positive and actual potential of the Hussite Movement": The role of the Bohemian Reformation in relations between the Czech Protestants and the Communist Regime, in: *Zdeněk V. David/ David R. Holeton* (eds.): The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol. 9, Filosofický časopis, Special Issue Number 1/2014, Filosofia, Prague 2014, 309–323.

Ziel, die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und Jan Hus zu rehabilitieren. Im Zentrum dieser Forschungsarbeit stand nun die Frage, inwieweit Hus' Theologie mit der römischen Orthodoxie zu vereinbaren sei. Jetzt ging es also absichtlich um Theologie, um Hus' theologische und philosophische Vorstellungen, um seine Amts- und Abendmahlslehre, um seine Ekklesiologie.[28]

Die Ergebnisse dieser Arbeit in ihrer Bedeutung für die Forschung und für ein neues Bild des Jan Hus hielten sich allerdings in Grenzen. Es war zu früh für ein neues Verständnis der Böhmischen Reformation, die Menge an neu zugänglichen Quellen war zu umfangreich, es fehlte an Personen und Kenntnis. Erst heute sehen wir Resultate einer erneuten Aufmerksamkeit für Hus und die Böhmische Reformation, die man als ein theologisches Phänomen der letzten Jahre deuten kann. Die wichtigste Entwicklung ist m. E. dort zu finden, wo diese Reformation als Erneuerung eines Kirchenverständnisses verstanden wird, welches ausreichende Grundlagen für eine umfassende Gemeinschaft des Glaubens und des Lebens schafft. Dazu gehören die Wiedereinführung des Laienkelchs, die Stellung getaufter Kinder in der Gemeinde, die Debatte über das Luthertum, das Gemeindeleben in der Utraquistischen Kirche usw.[29]

Für die tschechischen Protestanten ergibt sich hieraus eine große Herausforderung. Zum ersten Mal wird in der Forschung systematisch nach dem Theologen Hus gefragt. Was war spezifisch für das theologische Verständnis von Hus und der Böhmischen Reformation? Wie haben Hus' Freunde und Nachfolger seine Tätigkeit, seinen Kampf und seinen Tod verstanden? Wohin gingen sie, um Hus zu gedenken und sein Verständnis der wahren Kirche zu gestalten?

28 Siehe *František Holeček:* The Problems of the Person, the Life and the Work of Jan Hus: The Significance and the Task of a Commission of the Czech Bishops' Conference, in: *Zdeněk V. David/David R. Holeton* (eds.): The Bohemian Reformation and Religious Practice, Vol. 2, Praha 1996, 39–48. Im Rahmen der Tätigkeit der Kommission wurden zwei Bände der beiden Konferenzen publiziert: *Zdeněk Radslav Dittrich/Ferdinand Seiny:* Jan Hus: zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen: Vorträge des internationalen Symposions in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993, München 1997, und *Miloš Drda/František J. Holeček/Zdeněk Vybíral* (Hg.): Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia (Papežská lateránská univerzita Řím, 15. – 18. prosince 1999), Tábor 2001 (= Husitský Tábor Supplementum 1 [2000]).

29 Hier sei die Arbeit erwähnt von *David Holeton, Zdeněk David, Ota Halama, Pavel Soukup, Dušan Coufal, Martin Dekarli, Phillip Haberkern, David Mengel, Michael Van Dussen* und anderen, die viele neue Quellen erschlossen haben und eine breitere Perspektive bietet.

Im Böhmen des 15. und 16. Jahrhunderts wurde Hus' Tod in Konstanz als ein Märtyrertod verstanden. Hus war für die Verteidigung der wahren Kirche gestorben, die sich in Böhmen manifestierte. Ihre Merkmale waren der Laienkelch und die Häufigkeit, mit der ihn die Gläubigen während des Abendmahls zu sich nahmen. Schon bald wurde diese Praxis auch auf kleine Kinder und Säuglinge erweitert. Dies zeigt am deutlichsten, worum es im Reformprogramm von Hus und seinen Nachfolgern theologisch ging. Im Empfangen von Brot und Wein, dem Gedenken des heilsamen Todes Jesu Christi, ging es nicht mehr um die Frage, ob jemand würdig oder mündig sei, sondern um die Frage der bedingungslosen Gnade Gottes. Das Heil Christi ist für alle da, unabhängig von der Herkunft, des Alters oder Geschlechts. Es ist die Aufgabe der Kirche, den Zugang zu dieser Gnade zu vermitteln und zu bewahren.

In seinem berühmten Streitgespräch mit Johannes Eck verwies Martin Luther auf die Geschichte von Hus, damit er überzeugend zeigen konnte, dass nicht nur er, sondern schon viel früher in Böhmen eine ähnliche Kritik am römischen Kirchenkonzept und der kirchlichen Praxis geübt wurde. Luther sah Hus als ein Opfer des Ringens um die wahre Kirche, wofür auch er sich einsetzte. Im Wesentlichen unterschied er sich darin nicht von den Utraquisten in Böhmen: Hus war ein Heiliger der Kirche.

Diese Verbindung zwischen Hus und Luther ist nützlich, um zu klären, in welche Richtung wir gehen sollen, wenn wir aufgefordert werden Hus theologisch zu deuten. Beide, Hus und Luther identifizierten als Kernproblem, dass die Kirche statt Vermittlerin des Heils ein Hindernis in der Beziehung zwischen Gott und Mensch geworden war. Sie hatte ihre Rolle als Wegweiser zum Heil Gottes und ihre Aufgabe das Reich Gottes gegenwärtig erfahrbar zu machen, aufgegeben und stattdessen die Machtmechanismen der weltlichen, politischen Macht übernommen. Je größer die Absolutheitsansprüche des Papstes in Politik und Kirche wurden, desto schwieriger wurde es für den einzelnen Gläubigen den Weg zu Christus zu finden. Was für die Böhmische Reformation die Wiederentdeckung des Laienkelches als Zeichen der bedingungslosen Gnade Gottes war, war für Luther die Entdeckung des *sola fide.* Hus opferte sein Leben für die Souveränität des Glaubens.

Was sagen wir Protestanten heute in der tschechischen Gesellschaft über Hus? Jedenfalls müssten wir es mal klar und deutlich sagen: er ist

30 Disputatio Iohannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita, 1519, WA 2, 275.

nicht für die tschechische Nation gestorben. Der Hus des großartigen Denkmals am Altstädter Ring hat nichts mit dem Hus der „De ecclesia“ und des Konstanzer Scheiterhaufens zu tun. Und die rekonstruierte Bethlehemskapelle in der Prager Altstadt ist eine Fälschung der theologischen Inhalte der Böhmischen Reformation im Namen der gewaltsamen kommunistischen Ideologie. Wir sollen es den politischen Ideologien und ihren Angehörigen verweigern, Hus ohne Theologie und Glauben darzustellen. Als Kirche in der Tradition des Jan Hus zu stehen, in der heutigen Tschechischen Republik, heißt zu betonen, dass keine Macht oder Ideologie die Beziehung zwischen Gott und Mensch bedingen darf, sondern dass sowohl die politische Macht als auch die Kirche im Dienste Christi stehen, damit der Mensch und die Gesellschaft die Fülle der göttlichen Gnade erfahren und erleben können.

Joannes Hus redivivus – die Blüte des tschechischen ökumenischen Frühlings[1]



Robert Svatoň[2]

Das Verhältnis der christlichen Kirchen zur geistigen Geschichte unseres Landes ist ein zentrales Thema der tschechischen Ökumene. Das Streben nach *Heilung der Verletzungen* im geschichtlichen Gedächtnis der Kirchen wird begleitet von der Analyse bestimmter geschichtlicher Ereignisse, was oft zu der Notwendigkeit führt, viele bis dahin verbreitete geschichtliche Interpretationen als *Mythos* zu enttarnen. Das ist ein in der Tat notwendiger aber auch unangenehmer, ja äußerst schmerzhafter Vorgang, denn er berührt den Kern der Identität. Es ist eine Tatsache, dass wir in den Identitätsvorstellungen, die in den Kirchen von Generation zu Generation weitergegeben werden, Tendenzen zur Idealisierung der eigenen Geschichte feststellen können, unter Zuhilfenahme von Symbolen des Sieges oder der Demütigung.

Die Person Jan Hus, die Lebensgeschichte dieses Prager Predigers, Universitätslehrers und „Häretikers", der 1415 auf dem Konzil von Konstanz verurteilt wurde, hat eine zentrale Funktion bei der Heilung der geschichtlichen Erinnerungen. Der Hauptgrund dafür ist, dass Hus als Symbolfigur der Anfänge der tschechischen Reformationsbewegung des späten Mittelalters in den Augen von Nicht-Katholiken eine religiöse Spaltung des Landes personifizierte, „eine Spaltung zwischen dem Katholizismus und dem tschechischen Nationalbewusstsein"[3]. Ein weiterer Grund ist, dass in be-

1 Dieser Text ist Teil des Projekts CZ.1.07/2.3.00/20.0154 (The Institute of Intercultural, Interreligious and Ecumenical Research and Dialogue).

2 Dr. Robert Svatoň ist wissenschaftlicher Assistent im Institut für interreligiöse, interkulturelle und ökumenische Forschung und Dialog an der Theologischen Fakultät in Olomouc, Tschechien.

3 *Kalypton:* Návrat Mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana

stimmten geschichtlichen Augenblicken Hus als Banner diente, das ohne Skrupel von denen hochgehalten wurde, die vor allem ideologische Ziele verfolgten. Das war beim gegen die deutsch sprechenden ethnischen Gruppen gerichteten Nationalismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ebenso der Fall wie im Falle des Anti-Katholizismus in den Anfängen der ersten tschechischen Republik 1918–1938 oder des marxistischen Atheismus nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die Beschäftigung mit dem Leben und Werk von Jan Hus hat ihre eigene Geschichte.[4] Der aufgeklärte Liberalismus des 19. Jahrhunderts regte zur Suche nach berühmten Vorbildern in der Geschichte an, um das nationale Bewusstsein zu stärken. Diese Suche nach geistigen Führern führte eher zu Jan Hus als zu traditionellen katholischen Heiligen. Diese Hinwendung zu dem Konstanzer Märtyrer war von Antiklerikalismus begleitet, und man vergaß nicht den Hinweis auf den Widerspruch zwischen der Treue zum Husschen Vermächtnis (Festhalten an der Schrift, Vernunft und Gewissen) und dem Gehorsam gegenüber der Autorität der Kirche. Eine Philosophie der tschechischen Geschichte, wie sie von Vertretern der tschechischen Nationalen Wiedergeburt proklamiert wurde, betonte die Ideale der tschechischen Reformation und interpretierte die Nationalgeschichte als einen Kampf einer genuin tschechischen Religiosität gegen fremde Ausdrucksformen wie den deutschen Protestantismus und die „römische Religion". Die traditionelle katholische Apologetik hingegen suchte ihrerseits in Hus' Werken nach Belegen für seine Heterodoxie und verteidigte die Rechtmäßigkeit des Konstanzer Urteilsspruchs (Antonin Lenz).

Der geschichtliche Rückbezug auf Hus führte zu nationalen Spannungen zwischen Katholiken und Nicht-Katholiken. Diese Spannungen konnten aber abgebaut werden durch die Vorschläge von Historikern, den Pro-

Husa, in: Studie, 120 (1988), 444 (*Tomáš Halík* veröffentlichte diesen Aufsatz unter diesem Pseudonym in einer römischen Exilzeitschrift).

4 Für einen umfassenden Überblick über neuzeitliche Untersuchungen zu Jan Hus im Bereich der katholischen Kirche siehe: *Oto Mádr:* Hus a čeští katolíci v průběhu 20. století, in: Teologické texty, 3 (1997), 84–86; *Robert Mečkovský:* Katolická církev a moderní bádání o Janu Husovi, in: Sacra aneb Rukověť religionisty, 1/III (2005), 25–44; *Ivana Macháčková:* Bude katolická církev rehabilitovat Husa?, in: Getsemany, 5 (květen 2010), 133–140; *Martin Vaňáč:* Katolíci o Husovi, in: Getsemany, 3 (březen 2015), 74–84.
In gewisser Weise besteht hier eine Analogie dazu, wie katholische Wissenschaftler sich mit Martin Luther auseinandergesetzt haben. Siehe *Rolf Decot:* Katholische Lutherforschung, in: *Jörg Ernesti/Wolfgang Thönissen* (Hg.): Die Entdeckung der Ökumene: Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene, Paderborn/Frankfurt am Main 2008, 17–34.

5 Siehe *Antonín Lenz:* Učení mistra Jana Husi, na základě latinských i českých spisův

zess gegen Hus einer neuerlichen Überprüfung zu unterziehen, um festzustellen, ob Hus das Opfer eines Justizmordes geworden sei (Josef Kalousek, Václav Flajšhans).[6] Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Interesse von tschechischen Katholiken an Hus einerseits dadurch motiviert, die Quellen zu studieren, um zu einer geschichtlichen Wahrheit zu gelangen, die sozusagen als „oberste Instanz" den Reformator von jeglichem subjektiven, eine bestimmte geschichtliche Sicht widerspiegelnden Urteil loslösen und seine Abweichung von der katholischen Lehre beweisen würde (Jan Sedlák).[7] Andererseits gab es aber auch Bestrebungen katholischer Historiker, die Rechtgläubigkeit der Husschen Lehre zu untermauern (Vlastimil Kybal[8]) und ihm einen gerechten Platz in unserer Geistesgeschichte zuzuweisen (Josef Pekař[9]). In dem zwischen den beiden Weltkriegen herrschenden Klima des „Kulturkampfes" wurde Jan Hus nicht nur von den seit 1918 in der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder vereinten tschechischen Lutheranern und Reformierten für sich reklamiert, sondern auch von den Gründern der tschechischen Nationalkirche, die 1920 von ursprünglich dem Modernismus zugeneigten katholischen Priestern gegründet wurde.[11] Das ideologische Konzept eines unabhängigen Staates, das auf den Philosophen und Staatspräsidenten Masaryk zurückging, der für eine Auffassung der tschechischen Geschichte eintrat, wonach die Hussitische Bewegung die Grundlage unserer nationalen Identität darstellt, fand 1925 seinen öffentlichen Ausdruck dadurch, dass der 6. Juli – der Tag, an dem er verbrannt wurde – zum gesetzlichen Feiertag ernannt wurde.[11] Die Spannungen mit der katholischen Kirche führten dazu, dass die Historiker wieder zu einer uneingeschränkt apologetischen Haltung zurückkehrten.[12]

jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu kostnickém, Rohlíček a Sievers, Prag 1875.

6 Vgl. *Josef Kalousek:* O potřebě prohloubit vědomosti o Husovi a jeho době, Hlas národa, Prag 1902; *Václav Flajšhans:* Jan Hus, F. Šimáček, Prag 1915.

7 Vgl. *Jan Sedlák:* M. Jan Hus, Dědictví sv. Prokopa, Prag 1915.

8 Vgl. *Vlastimil Kybal:* Učení M Jana Husi, 1–3, Laichter, Prag 1923–1931.

9 Vgl. *Josef Pekař:* Jan Hus. Přednáška, proslovená o Husově slavnosti dne 5. července 1902 ve velkém zasedacím sále radnice staroměstské v Praze, Bursík a Kohout, Prag 1902.

10 Vgl. *Jaroslav Hrdlička:* J. Hus v českém katolickém modernismu, in: Theologická revue, 62/2 (1991), 24–25.

11 Vgl. *Tomáš Garrigue Masaryk:* Jan Hus. Naše obrození a naše reformace, in: *ders.:* Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus: Spisy TGM. 6. Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, Praha 2000, 311–372.

12 Vgl. *Karel Kašpar:* Hus a jeho ovoce, Adalbertinum, Hradec Králové, 1926, 117–121; siehe auch die Einschätzung von Hus in: *Blažej Ráček:* Československé dějiny, Kuncíř,

Ein neues und tiefer gehendes Interesse am tschechischen Reformator entstand erst aufgrund des ökumenischen Klimas, das sich mit Beginn der 1960er Jahre im tschechischen Staat zu verbreiten begann. In diesem Beitrag über Hus möchten wir uns auf diese Periode konzentrieren. Zunächst möchten wir kurz die wesentlichen gesellschaftlichen und politischen Faktoren des kirchlichen Lebens im damaligen tschechischen Staat darstellen, die eine positive Aufnahme der ökumenischen Idee begünstigten. Anschließend gehen wir auf die drei Phasen einer neuen Haltung gegenüber Hus und seinem Werk ein, so wie sie sich unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, während seiner Sessionen und in der Zeit nach dessen Abschluss entwickelten.

1. Jan Hus in einem neuen Kontext – „der tschechische ökumenische Frühling"

Es sind hauptsächlich zwei Umstände, die es erlauben, von den 1960er Jahren in der damaligen Tschechoslowakei als einer Zeit des „ökumenischen Frühlings" zu sprechen. Da ist zunächst die politische und gesellschaftliche Liberalisierung, die ihren Höhepunkt im Frühling 1968 erreichte, als zweites dann auch die Einberufung, der Fortgang und die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils. Obwohl wir uns nicht von dem Mythos „der goldenen sechziger Jahre" in der sozialistischen Tschechoslowakei beeinflussen lassen sollten, können wir doch ein Nachlassen der politischen Spannungen und des politischen Drucks konstatieren. Dies war eine Hauptursache dafür, dass das gesellschaftliche Leben, das aber immer noch unter der wachsamen Kontrolle der herrschenden Partei stand, der Gegenstand pluralistischer Interpretationen wurde, was sich vor allem im kulturellen Leben ausdrückte.[13] Die 1960er Jahre waren in der ganzen Gesellschaft eine Zeit des Aufatmens nach zwei Jahrzehnten des psychischen Drucks, in denen die Nation zuerst die Grausamkeit der Besatzung und des Weltkrieges und nach einer kurzen Atempause die Unterdrückung durch den Apparat des kommunistischen Terrorregimes ertragen musste. In den hier angesprochenen Jahren kam es zu deutlichen Veränderungen in der Staatspolitik, auch im Hinblick auf die katholische Kirche.

Der erste Schritt war die vom Staatspräsidenten Novotný im Mai 1960 verkündete Amnestie, aufgrund derer ein großer Teil der politischen Ge-

Prag 1933, 227; Kapitel „Husův pokus o určení podstaty církve", in: *Silvestr Maria Braito:* Církev: Studie apologeticko-dogmatická, Krystal, Olomouc 1946, 262–272.

13 Vgl. *Pavel Švanda:* Šedesátá léta jako mýtus osvobození, in: *Petr Fiala/Jiří Hanuš* (Hg.):

fangenen freigelassen wurde, darunter auch jene, die nach dem kommunistischen Umsturz 1948 aus religiösen Gründen verhaftet worden waren. Die politische Zielsetzung änderte sich ebenfalls. Bis dahin war man bestrebt gewesen, die lokalen katholischen Gemeinden von ihren Bischöfen zu trennen und den Kontakt mit der Universalkirche abzuschneiden. 1963 kam es erstmals wieder zu Vermittlungsgesprächen zwischen dem Staat und der durch Diplomaten des Vatikans vertretenen katholischen Kirche. Von tschechoslowakischer Seite wurde die Freilassung von inhaftierten Bischöfen und Priestern in die Wege geleitet, von denen die meisten mit staatlicher Genehmigung ihren geistlichen Dienst wieder aufnehmen konnten.[14] Die Theologie und der Glauben vieler dieser Priester und Mönche waren in den langen Jahren des Aufenthaltes in Arbeitslagern einer harten Prüfung unterzogen worden. Diese Periode der Erneuerung innerhalb der kommunistischen Partei, die dem Sozialismus ein „menschliches Antlitz" zu geben versuchte und mit dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes im August 1968 ein tragisches Ende fand, wurde von Seiten der tschechischen Katholiken zu einer allmählichen Entwicklung wenn auch eingeschränkter Formen eines aktiven christlichen Lebens genutzt, aber auch z. B. zur Wiederherstellung der Griechisch-Orthodoxen Kirche, die 1950 zwangsweise in die Orthodoxe Kirche der Tschechoslowakei eingegliedert worden war.[15]

In diesem politischen Klima erlangte der ökumenische Gedanke, der im vorangegangenen Jahrzehnt von den Kommunisten für eigene Zwecke missbraucht worden war, wieder seine Echtheit zurück. Damals hatten die Kommunisten vor allem die Strategie verfolgt, Zwietracht zwischen den verschiedenen Kirchen, besonders zwischen der katholischen Kirche und der übrigen *oikumene* zu säen. Sie hatten auch versucht, die Ökumene ideologisch zu manipulieren, indem sie sie fast ausschließlich als Bewegung für den Weltfrieden darstellten. Die relative Lockerung der staatlichen Kontrolle der Kirchen schuf neue Möglichkeiten von gegenseitigen Begegnungen zwischen Christen verschiedener Konfessionen, und es war nun viel leichter möglich, neue inspirierende Ausdrucksformen der Ökumene kennenzulernen, so z. B. die Gemeinschaft von Taizé – dieser Art der Ökumene wurde in unserem Land eine ungewöhnliche Aufmerksam-

Koncil a česká společnost: Historické, politické a teologické aspekty přijímání 2. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě, CDK, Brno 2000, 22–23.

14 Vgl. *Stanislav Balík/Jiří Hanuš:* Katolická církev v Československu 1945–1989, CDK, Brno 2007, 43.

15 Zum leidvollen Schicksal der Griechisch-Orthodoxen Kirche in der Tschechoslowakei unter der kommunistischen Herrschaft siehe *Zdeněk Boháč:* Násilné přerušení řeckokato-

keit zuteil.

„Es wehte ein berauschender sanfter ökumenischer Frühlingswind, etwas ganz Neues und Frisches. Wir erlagen diesem ökumenischen Enthusiasmus recht unkritisch", erinnert sich der evangelische Theologe Josef Smolík an diese Zeit.[16] In seiner Sicht war dies eine Zeit des ökumenischen Tauwetters, in der für Protestanten „das Zentrum der konfessionellen Identität (…) sich von der äußerlichen Attitüde eines gekränkten Protestantismus hin zu einer Position des gemeinsamen Glaubens zu verlagern begann"[17]. Auch die Katholiken ließen allmählich ihre forma mentis hinter sich, wonach der „Wahrheitsanspruch" nur auf ihrer Seite wäre, und begannen in einem konziliaren Geist den Dialog nicht nur mit anderen Christen, sondern auch mit anderen geistigen Strömungen in der modernen Kultur und Gesellschaft.

Die Erinnerung des eben zitierten evangelischen Theologen steht im Einklang mit der vom katholischen Historiker Jiří Hanuš geäußerten Meinung, dass in dieser Periode des Prager Frühlings „nicht nur einige kirchliche Strukturen erneuert wurden, sondern wir Zeuge eines viel wichtigeren und längerfristigeren Phänomens eines Einstellungswandels geworden sind"[18]. Zur Bekräftigung dieser Aussage führt er die vierzehntäglichen Treffen an, die im Speisesaal des Prager Evangelisch-Theologischen Fakultät in der Jirchářе-Straße seit 1963 stattfanden. Das waren ökumenische Seminare von christlichen Intellektuellen, in denen es möglich war, die Impulse des gerade stattfindenden Zweiten Vatikanischen Konzils aufzunehmen, aber auch über weitere Interpretationshorizonte des christlichen Glaubens im Blick auf die heutige Welt nachzudenken. Man las und studierte die wichtigen Werke damals weltbekannter Theologen, zu denen man erst jetzt Zugang bekam. Nicht nur diese Aktivitäten, sondern auch die allmähliche Annäherung der Kirchen auf einer offiziellen Ebene zeigen, wie „die Barrieren zwischen den katholischen und evangelischen

lické církve na počátku 50. let v Československu, in: *Jiří Hanuš/Jan Stříbrný* (Hg.): Stát a církev v roce 1950, CDK, Brno 2000, 86–97.

16 *Josef Smolík:* Antonín Mandl – nadšenec ekumenismu, in: Křesťanská revue, LXIV/5 (1997), 132.

17 *Ders.:* Druhý vatikánský koncil a evangelíci u nás, in: *Jiří Hanuš* (Hg.): Ve znamení naděje: Proměny teologie a církve po 2. vatikánském koncilu, CDK, Brno 1997, 77.

18 *Jiří Hanuš:* Teologické aspekty dějin církve v době nejnovější, in: Getsemany, 1 (2001), 4.

19 *Ders.:* Tradice českého katolicismu ve 20. století, CDK, Brno, 175; vgl. *Vladimir Roskovec:* Ökumenismus von unten. Begegnungen der christlichen Intelligenz in den sechzi-

Milieus“[19] in den 1960er Jahren allmählich abgebaut wurden.

2. Der Aufruf eines belgischen Benediktiners und die Reaktionen auf tschechischer Seite

1960 erschien bei den Publications Universitaires de Louvain in der Reihe Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, herausgegeben von dem herausragenden Kenner der Geschichte des 19. Jahrhunderts, Roger Aubert, von katholischer Seite ein bahnbrechendes modernes Werk über Hus in zwei Bänden, *L'hérésie de Jean Huss und Hussiana,* das den belgischen Benediktiner Paul de Vooght zum Verfasser hatte.[20] Paul de Vooght (1900–1983) hatte in Löwen Geschichte studiert. Sein Interesse an tschechischer Geschichte und an Hus ging auf einen mehrjährigen Aufenthalt vor dem Zweiten Weltkrieg in Prag zurück, wo er als Prior im Stift Břevnov tätig gewesen war.[21]

In diesem Werk verarbeitet de Vooght eine Vielzahl von Quellen und liefert eine sorgfältige Darstellung sowohl von Hus' Auseinandersetzung mit seinen Gegnern wie seiner Lehre. Vor allem dessen Schriften über die Kirche, das Bischofsamt, die Eucharistie und den Ablass stehen dabei im Mittelpunkt. Entscheidend ist für de Voogt auch eine Klärung des Verhältnisses von Hus zu John Wycliffe. Ebenso große Aufmerksamkeit erfährt die Darstellung des Prozesses in Konstanz. Der Autor will die weit verbreitete, für die katholische Geschichtsschreibung typische Darstellung von Hus als einem ungehorsamen Häretiker einer Überprüfung unterziehen. De Vooght ist der Überzeugung, dass Hus' ursprüngliche theologische Ansichten und seine persönliche Frömmigkeit von der Hussitischen Bewegung überschattet wurden, die ideologisch sich gar nicht auf die Lehren Hus' gründete, sondern vielmehr auf die Überzeugungen seiner Zeitgenossen und Nachfolger (Johann Milicius von Kremsier, Matthias von Janov, John Wycliffe, Nikolaus von Dresden und Jakobellus von Mies). Die Hussitische Bewegung, die ursprünglich von der Lehre der Universalkirche ausging und erst später in Schisma und Häresie zur Römischen Kirche geriet, habe in dem Konstanzer Märtyrer vor allem ein Beispiel für die evangelischen

ger Jahren, in: *Hans Vorster* (Hg.): Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 64, Frankfurt am Main 1992, 78–82.

20 Vgl. *Paul de Vooght:* L'hérésie de Jean Huss. Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1960; Hussiana. Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1960. Nach 15 Jahren erschien eine zweite Ausgabe des Werkes mit Ergänzungen unter dem Titel L'hérésie de Jean Huss, 1–2. Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1975. Eine tschechische Übersetzung dieser Ausgabe erschien allerdings nur als Serie in einer Zeitschrift unter dem Titel *Kacířství Jana Husa,* 1–32, in: Theologická revue, 68/1 (1997) – 75/1 (2004).

Tugenden gesehen.

De Vooght verbirgt seine Sympathie für Hus nicht, auch wenn er die problematischen Punkte seiner Lehre, insbesondere in Bezug auf das Papstamt, nicht verschweigt. Hus behauptete, dass das Papstamt nicht göttlichen Ursprungs, sondern vom Kaiser geschaffen sei.[22] De Vooght verteidigt Hus und führt an, dessen Ansichten seien aus der damaligen gesellschaftlichen Situation heraus zu erklären, einer Zeit voller Verwirrung und der Empörung in Folge des Abendländischen Schismas. Tatsächlich habe das Konzil, das Hus wegen seiner Irrtümer hinsichtlich des päpstlichen Amtes kritisierte, selbst die Häresie des Konziliarismus begangen. Der belgische Historiker vertritt die These, man hätte Hus zubilligen müssen, dass er vor allem und in erster Linie ein katholischer Theologe gewesen und geblieben sei. Die entscheidende katholische Basis von Hus' Werk sieht er in dessen Entschlossenheit, wie es Hus selbst sagt, den Menschen aus der Sünde zu ziehen. Diese wahrhaft geistliche, christliche, biblische und überlieferungstreue Auffassung vom „wahren Hirten" war nicht nur bestimmend für Hus' persönliche Frömmigkeit, sondern auch für seine pastorale Tätigkeit, die darauf ausgerichtet war, die Kirche aufzubauen. Sie war auch die Quelle seiner unbarmherzigen Kritik der Simonie und jeglicher Autorität, die nicht dem Evangelium genügte. Seine schärfste Kritik in dieser Hinsicht äußerte Hus in seinen Predigten.

Was nun die Anschuldigung angeht, Hus sei ein Anhänger Wycliffes gewesen, so teilt der belgische Hus-Experte nicht die weithin akzeptierte Meinung, dass Hus den Oxforder Theologen unkritisch bewundert habe. Eher *vice versa.* Obwohl die Verweise auf Wycliffe in Hus' Predigten in der Bethlehemskapelle häufig sind, versucht de Vooght nachzuweisen, dass Hus zwar sehr sorgfältig aus dessen Schriften zitierte, aber sehr wohl Gedanken vermied, die seiner Ansicht nach heterodox waren. Vielmehr sei das Werk von Hus eine katholische Antwort auf das Werk von John Wycliffe. De Vooght illustriert diese Behauptung, indem er anführt, dass Hus zwar den Begriff „eucharistisches Brot" benutzt, aber nicht die Wycliffe'sche Remanenztheorie vertritt, wonach nach der Konsekration die Substanz des „materialen" Brotes in einer konsekrierten Oblate verbleibe. Dasselbe gilt für die Kritik Hus' am Ablass, dessen Praxis durch den Anti-

21 Zu *de Vooght* und seiner Beziehung zu Hus und dem tschechischen Kulturraum siehe *Frantisek Šmahel:* Paul de Vooght (+ 2. 11. 1983), in: Husitský tábor, 8 (1985), 419–420; *Anastáz Opasek:* Dvanáct zastavení: Vzpomínky opata břevnovského kláštera, Torst, Praha 1997, 37–40.

22 Vgl. Errori di Jan Hus, in: *Heinrich Denzinger/Peter Hünermann* (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolo-

papst Johannes XXIII. er als unrechtmäßig kritisiert, weil dieser sie eingeführt habe, um persönliche Ziele im Krieg gegen König Ladislaus von Neapel zu verfolgen. Obwohl Hus bei der Verdammung dieser besonderen Praxis von Wycliffe beeinflusst war, ging er jedoch nie so weit, die Ablasspraxis als solche abzulehnen. In Konstanz habe sich Hus öffentlich von allen zweifelhaften, Wycliffe zugeschriebenen Aussagen distanziert.

Der Benediktinermönch hält die Verurteilung des tschechischen Priesters Jan Hus in Konstanz ganz offen für ein verabscheuungswürdiges Verbrechen als Folge des inneren Schismas der Kirche. De Vooght erspart dem Konzil von Konstanz nicht eine leidenschaftliche Kritik und verurteilt entschieden jegliche Form einer „ideologischen Feindseligkeit", die ohne Zögern einen Mensch wegen einer abweichenden Meinung zum Tode verurteilt.[23] Obwohl Hus wirklich in einigen Punkten von der katholischen Dogmatik seiner Zeit abwich, war er ein Mann von edlem Geist und innerer Wahrhaftigkeit und sein Herz blieb bis zum Ende katholisch gesinnt, so de Vooght. Darum kann Paul de Vooght ohne Zögern schreiben: „Wenn doch die Zahl jener Katholiken zunehmen würde, die erkennen, was für ein großartiger Christ Hus war, und wenn nur der Tag käme, an dem Rom die ungerechte und unglückliche durch das Konzil von Konstanz gegen Hus ausgesprochene Verurteilung aufhebt."[24]

Auf tschechischer Seite gab es zwei unterschiedliche Reaktionen auf de Vooghts Buch.[25] Bemerkenswerterweise kamen sie beide von außerhalb des katholischen *Milieus.* Die erste kam aus dem marxistischen Lager, dessen Interesse an Hus, in dem man den Kämpfer gegen den Feudalismus und Anführer einer sozialen Revolution sah, ein besonderes Kapitel in der Deutungsgeschichte von Hus und seinem Werk darstellt.[26] Es war der marxistische Philosoph Milan Machovec, der de Vooghts Buch den tschechischen Lesern vorstellte – die unglücklicherweise keinen Zugang zum fran-

rum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. u. a. 2014, Art. 1209.

23 Mit diesem Urteil folgt Paul de Vooght seinem Mitbruder Jean Leclerq, der bereits 1916 die Auseinandersetzung zwischen Hus und dem Konzil ähnlich beurteilt hatte, vgl. *Henri Leclerq:* Histoire des conciles d'après les documents originaux, in: Dictionnaire de théologie catholique, VII/1, Letouzey et Ane, Paris 1916, 335–337.

24 *Paul de Vooght:* L'hérésie de Jean Huss, 494.

25 Es gab auch zwei Rezensionen von tschechischen Exilanten, siehe die Rezension von *Otakar Odložilík* in: The American Historical Review, 67/2 (1962), 384–386; sowie *Jan Strakoš*, Rezension in: The Catholic Historical Review, 49/1 (April 1963), 94–96.

26 Vgl. *Zdeněk Nejedlý:* Mistr Jan Hus a jeho pravda. Domov, Praha 1919; Hus a naše doba, Svoboda, Praha 1952; *Milan Machovec:* Husovo učenía význam v tradici českého národa, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1953; *Robert Kalivoda:* Hu-

zösischen Original hatten. In den 1960er Jahren war Machovec berühmt für seine Seminare an der Prager Philosophischen Fakultät, die einen Dialog zwischen Marxismus und Christentum in Gang bringen wollten. Er wurde auch zu Vorträgen zu den oben erwähnten ökumenischen Zusammenkünften in der Jirchářе eingeladen. Er war voller Hochachtung vor de Vooghts Versuch, die brennenden Probleme der christlichen Geschichte auf neue Weise zu betrachten, und wies darauf hin, dass de Vooght vollkommen mit der geistigen Denkrichtung übereinstimmte, die Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* gewiesen hatte. Allerdings sei der belgische Benediktiner als katholischer Historiker, so Machovec, nicht in der Lage für das Problem Hus eine überzeugende Lösung zu bieten, weil er an die theologisch-dogmatische Methode gebunden sei, die zwar einerseits Einblicke in Hus' Herz und Seele ermögliche, aber andererseits nicht fähig sei, machtpolitische, gesellschaftliche und ökonomische Faktoren der Geschichte zu berücksichtigen. Und diese sind ja nach der marxistischen Geschichtsauffassung bestimmend.[27] Hus müsse als eine Person angesehen werden, die sich zum Anführer der anti-feudalen Bewegung entwickelt hatte. Nach Ansicht von Machovec hätte die Rehabilitation von Hus durch die Klärung seines Rechtsfalls nur dann einen Sinn, wenn damit der Versuch einhergehe, die Reputation der katholischen Kirche auch in den Augen der heutigen Menschen wieder herzustellen. Wenn aber die Kirche heute zugibt, dass Hus recht hatte und die feudale „Simonie" verurteilt, dann sollte sie auch stark genug sein, ebenso gegen die gegenwärtige kapitalistische „Simonie" ihre Stimme zu erheben.[28]

Wie reagierten die tschechischen Protestanten auf de Vooghts Versuch, Hus als einen „reformierten Katholiken" darzustellen? Die Monographie des katholischen Historikers ist in den Augen evangelischer Historiker ganz sicher ein außergewöhnliches Werk. Amedeo Molnár, der bekannt wurde für seine Dissertation über die Kontinuität zwischen der ersten und der zweiten Reformation, sieht ein grundlegendes Defizit darin, dass de Vooght versucht, „Hus unabhängig und isoliert" zu betrachten und verweist ihn auf den Kontext der christlichen Tradition. Nach Molnárs Ansicht will der Autor „Hus von der Hussitischen Bewegung loslösen und seine Rolle als Reformator schmälern", und dies sei eine Fehlinterpretation

sitská ideologie, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1961; *Josef Macek:* Jan Hus, Svobodné slovo, Praha 1963.

27 Vgl. *Milan Machovec:* Bude katolická církev rehabilitovat Jan Husa?, Nakladatelství politické literatury, Praha 1965, 90.

28 A. a. O., 108.

29 *Amedeo Molnár:* Hus mezi první a druhou reformací, in: Křesťanská revue, XXXII (1965), 150; derselbe Historiker ist auch der Autor der oben erwähnten Rezension von

historischer Tatsachen.[29] Molnár und sein Kollege von der evangelisch-theologischen Comenius-Fakultät, František M. Bartoš, sind der Ansicht, dass reformatorische Gedanken bereits in den Taten und Werken von Hus wirksam sind.[30] Beide Historiker sehen es als erwiesen an, dass das erste Programm der Hussitischen Bewegung, so wie es 1419 in den Vier Prager Artikeln zusammengefasst wurde, sich genauso auch bei Meister Jan Hus findet (Predigtfreiheit, Laienkelch, Enteignung kirchlicher Besitztümer, Richtigstellung der in Sünde Lebenden). Dies war der notwendige „Eckstein" zur Errichtung einer neuen, späterhin von Rom unabhängigen Hussitischen Kirche. Obwohl beide Autoren ohne Zweifel streng wissenschaftlich argumentieren, kann man doch den Eindruck gewinnen, dass hinter ihren Worten sich eine Angst verbirgt, Hus könnte den tschechischen Nicht-Katholiken „enteignet" werden.

3. Das Thema Hus in seiner Beziehung zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil, auf dem sich „die katholische Kirche *unumkehrbar* dazu verpflichtet [hat], den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen"[31], war unter anderem eine der Vorbedingungen für eine ökumenisch verantwortungsvolle Haltung gegenüber der christlichen, von Trennungen befleckten Geschichte. Da das Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* einräumt, dass es zu Trennungen „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten"[32] kam, muss die ganze Ökumene mit dem Geist der inneren Bekehrung erfüllt werden.[33] Wenn das Konzil in dem Verlangen nach der Einheit der Christen die Gnade des Heiligen Geistes sieht, dann ist die Grunddynamik, zu der uns der Geist hinführt, die *conversio cordis,* an deren Anfang die Erkenntnis des eigenen Fehlverhaltens gegen die Einheit steht. „In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben."[34] Zu

de Vooghts Buch unter dem Tiel „Benediktin Paul de Vooght o Husově kacířství", in: Kostnické jiskry 46/32 (1961), 3.

30 Vgl. *František Michálek Bartoš:* Na obranu M. Jana Husa proti jeho obránci. In: *Miloslav Kaňák* (ed.): Hus stále živý: Sborník studií k 550. výročí Husova upálení, Blahoslav, Praha 1965, 104–116. Dieser Aufsatz wurde in Französisch unter dem Titel „Apologie de M. Jean contre son apologiste" in: Communio viatorum 8 (1965), 65–74, veröffentlicht (für de Vooghts Entgegnung siehe „Jean Huss, tel qu'en lui-meme", in: a. a. O., 235–238).

31 *Johannes Paul II.:* Ut unum sint, 3.

32 Unitatis redintegratio, 3.

dem Bemühen, die Einheit wiederherzustellen, gehört auch „alles Bemühen zur Ausmerzung aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen und dadurch die gegenseitigen Beziehungen mit ihnen erschweren".[35] Die evangelische Haltung der Demut vor der Wahrheit und des Glaubens an Gottes Vergebung, wodurch allein Heilung der alten Gedächtniswunden möglich ist, ist der geistliche Anker für unser Herangehen an die Vergangenheit und schafft einen konkreten Raum für die Antwortsuche, auch im Falle Hus. Das Ziel ist nicht eine neue deformierte Deutung der Geschichte und geschichtlicher Persönlichkeiten, in diesem Falle im Geiste einer oberflächlichen, irenischen „ökumenischen Ideologie", sondern unsere Kommunikation mit der Erinnerung, die, durch Wahrheit und Liebe befreit, ihre Verankerung in der lebendigen und ewigen *memoria Dei* findet, wo es keinen Platz für unsere Laster und Sünden gibt.

Einen entscheidenden Impuls, der die Möglichkeit einer neuen Haltung gegenüber dem Fall Jan Hus eröffnete, gab die Veröffentlichung eines anderen Konziltextes, nämlich der Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae,* die am Ende einer Konzilssession angenommen wurde. Die Konzilsväter sind sich einig, dass das Recht auf Religionsfreiheit ein unveräußerliches Menschenrecht darstellt. Die Erklärung bestimmt diese Religionsfreiheit mit Hilfe zweier Maxime näher: „Nun aber werden die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt; ihm muß er in seinem gesamten Tun in Treue folgen, damit er zu Gott, seinem Ziel, gelange. Er darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereiche der Religion."[36] Auch wenn dieses Recht selbst denen zusteht, die sich im Irrtum befinden, sind doch alle Menschen in ihrem Innersten verpflichtet, „die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren".[37] Dies hat einen besonderen Bezug zu Jan Hus, denn im Gedächtnis der nicht-katholischen Christen der tschechischen Nation wird Jan Hus vor allem dafür erinnert, dass er kämpfend an seinem eigenen Gewissen festhielt, das derart gnadenlos von der „Römischen Kirche" verurteilt wurde. Als das Konstanzer Konzil ihn 1415 dazu ermahnte, seine Ansichten zu widerrufen, die im Widerspruch zu den Dogmen der katholischen Kirche

33 Vgl. Unitatis redintegratio, 7.
34 Unitatis redintegratio, 7.
35 Unitatis redintegratio, 4.

stünden, war Hus davon überzeugt, auf der Seite der Wahrheit zu stehen, die als höchster Maßstab im Leben zu gelten habe. Kurz vor seinem Tod äußerte er in seinem letzten Brief an tschechische Freunde die ernste Bitte: „einander zu lieben, nicht zu dulden, dass gute Menschen unterdrückt werden und jedem die Wahrheit zuteil werden zu lassen.“[38] Das Festhalten an der Wahrheit und die Idee der religiösen Toleranz sind deshalb bei Jan Hus eng miteinander verbunden.[39]

Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, insbesondere ihre Entstehungsgeschichte, ist sogar ganz explizit mit der Person Jan Hus' verbunden. Als der Text vorbereitet wurde, nahm der Prager Erzbischof Josef Beran an den Diskussionen teil. Die tschechische Staatsmacht hatte ihm nicht erlaubt, am Konzil teilzunehmen, sodass er im Februar 1965 nur nach Rom reisen konnte, um seine Ernennung zum Kardinal von Papst Paul VI. entgegenzunehmen. Daraufhin erklärten die Kommunisten seine Rückkehr für unerwünscht. So konnte der tschechische Hierarch und Pastoraltheologe, nun in Kardinalswürde, an der vierten (und abschließenden) Konzilssession teilnehmen, die von Mitte September bis Anfang Dezember 1965 stattfand.

Als Josef Beran am 20. September 1965 darum bat, auf dem Konzil sprechen zu dürfen, war er fast 77 Jahre alt. Die Rede des Kardinals kann als das Glaubenszeugnis eines verfolgten Christen angesehen werden, der emotional bewegt auf die christliche Geschichte seines Landes zurückblickt und dabei die Vergehen gegen die Gewissensfreiheit aufzählt, die im Namen der katholischen Kirche begangen worden sind. Beran sprach sich mit entschiedenen Worten für die Religionsfreiheit aus; er führte die Worte des Paulus über die Sündhaftigkeit von Taten an, die nicht von einem guten Gewissen kommen (vgl. Röm 14,23) und sagte, dass wer immer „jemanden materiell oder geistig dazu zwingt, gegen sein/ihr Gewissen zu handeln, diesen Menschen dazu bringt, gegen Gott zu sündigen“.[40] Um ein Beispiel für die Wahrheit dieser Worte zu geben, hatte dieser Pastor den Mut, den Konzilsvätern ein „demütiges Zeugnis“ aus seinem eigenen Heimatland vorzulegen. Der Erzbischof empfand, dass er selbst die Gewissens-

36 Dignitatis humanae, 2.

37 Dignitatis humanae, 1.

38 An Freunde in Böhmen, in: *Amedeo Molnár* (Hg.): Slovem obnovená: Čtení o reformaci, Kalich, Praha 1977, 42.

39 Der tschechische evangelische Theologe *Jan Milic Lochman* ist der Ansicht, dass die „Leidenschaft für Wahrheit und Toleranz“ die „konstitutionellen Elemente“ nicht nur des Hus'schen Vermächtnisses sondern der ganzen tschechischen Reformation sind. Vgl. *Jan Milic Lochman,* Zeal for Truth and Tolerance: Ecumenical Challenge of the Czech Reformation, Scottish Academic Press, Edinburgh 1996, 64–67.

freiheit unterdrücke in einem Land, das von einem totalitären Regime beherrscht wurde. Ihm war bewusst geworden, dass solch ein Verhalten moralisch schädlich ist, „selbst wenn diejenigen, die sich so verhalten, dabei nur den Nutzen des wahren Glaubens im Sinn haben".[41] Die Unterdrückung der Gewissensfreiheit führt schlussendlich zur Heuchelei.

Josef Beran führte noch ein anderes Beispiel aus der tschechischen Geschichte an: „Es scheint, dass die katholische Kirche in meinem Land immer noch leidet für alles, was sie in ihrem eigenen Namen gegen die Gewissensfreiheit getan hat; z. B. im 15. Jahrhundert Jan Hus dem Feuertod zu überantworten oder im 17. Jahrhundert den größten Teil unserer Nation dazu zu zwingen, den katholischen Glauben anzunehmen, nach dem Motto *Cuius regio – eius religio.* Weltliche Macht, selbst wenn sie der katholischen Kirche dienen will oder es wenigstens vorgibt, verursacht vielmehr durch ein solches Verhalten eine dauerhafte verborgene Wunde im Herzen des Volkes. Dieses Trauma hat die geistliche Entwicklung behindert und den Feinden der Kirche wohlfeile Argumente für ihre Agitation geliefert (und liefert sie noch)."[42] Nach Ansicht von Beran sollten diese Lehren aus der Geschichte die Kirche davon überzeugen, jeglichen Opportunismus aufzugeben und „mit deutlichen Worten und ohne Einschränkungen" für den Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit einzutreten. Die Kirche sollte dies in einem Geist der Buße für die von ihr in der Vergangenheit gegen die Religionsfreiheit begangenen Sünden tun.[43]

4. Wege zu Jan Hus nach dem Konzil

Berans Rede machte auf die Konzilsväter einen bleibenden Eindruck, das kann man nicht nur aus den Kommentaren Johannes Willebrands oder Joseph Ratzingers ersehen,[44] sondern auch an der tiefen und lebhaften Erinnerung, die der Krakauer Erzbischof Karol Wojtyla daran bewahrte. Als Papst Johannes Paul II. zitierte er die Worte des Kardinals, als er bei einem

40 Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II. Vol. IV: Periodus quarta. Pars I. Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1976, 393.

41 A. a. O.

42 A. a. O. Kardinal Beran besprach seine Rede mit Alexander Heidler, einem katholischen Priester, der später ins Exil ging und als junger Theologe sich mit Jan Hus beschäftigt und versucht hatte, die Legitimität der Kritik Hus' an der kirchlichen Moral seiner Zeit nachzuvollziehen. Vgl. *Alexander Heidler:* Hus a Bratří soluňští, in: Katolík, IX/13 (1946), 1.

43 Vgl. Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II. Vol. IV: Periodus quarta. Pars I, 394.

44 Vgl. *Johannes Willebrands:* Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: *Ders.:* Mandatum

Besuch in der Tschechoslowakei im Jahr 1990 kurz nach dem Fall des Eisernen Vorhangs die tschechischen Historiker und Theologen aufforderte, gemeinsam einen Platz für Meister Jan Hus in der nationalen Geistesgeschichte zu finden.[45]

Die Rede des Kardinals war für die tschechische katholische Kirche ohne Zweifel von großer Bedeutung. Nach Ansicht des katholischen Priesters und Theologen Antonín Mandl war der Wunsch nach einer Versöhnung der tschechischen Geschichte ein Hauptmotiv Kardinal Berans, sich für die Religionsfreiheit einzusetzen.[46] Die Rede des Kardinals ging weit über die Grenzen der tschechischen katholischen Kirche hinaus und war zutiefst ökumenisch. Die Nachricht von der Rede Josef Berans verbreitete sich schnell unter den tschechischen evangelischen Christen. Sie erregte große Aufmerksamkeit und wurde als „Symbol eines verfolgten Christen“[47] angesehen. Der oben erwähnte Theologe der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, Josef Smolík, bekundete dazu: „Die Worte Kardinal Berans, mit denen er die schuldhafte Unterdrückung in Glaubensfragen eingestand und eine solche Gewaltausübung verdammte, hatten eine magische Wirkung. Für die Protestanten war damit Genüge getan. Sie begriffen diese Worte als Herausforderung, nun selbst ihr Verhältnis zu ihren katholischen Brüdern und Schwestern zu ändern.“[48]

Die Worte des Prager Erzbischofs auf dem Konzil haben den weiteren Kurs der tschechischen Ökumene substantiell bestimmt: Vor allem würde er ein Pilgerweg der Sühne zur Versöhnung mit der Tiefgründigkeit der geistlichen tschechischen Geschichte sein, die befleckt ist durch die Geschichte voneinander getrennter Christen. Berans Nachfolger František Tomášek, der vor dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils das Oberhaupt der Prager Erzdiözese wurde, war der Überzeugung, dass eine gerechte Bewertung der Person Jan Hus’ noch ausstehe. Im Geiste der Konzilsrede des tschechischen Hierarchen zögerte er nicht, die Vergehen der Katholiken in der leidvollen tschechischen Geschichte zu bekennen, und bat die nicht-katholischen Christen um Vergebung, als er 1967 die Vorbe-

unitatis: Beiträge zur Ökumene, Paderborn 1989, 65; *Joseph Ratzinger:* Problemi e risultati del Concilio Vaticano II, Queriniana, Brescia 1967, 102.

45 Comp. the speech of John Paul II in New Rudolf´s Gallery at Prague Castle during the encounter with cultural and intellectual representatives, in: Návštěvy Jana Pavla II. u nás, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, 22–30.

46 *Antonin Mandl:* Smíření, in: Via 2/5 (1969), 65.

47 *Jan Heller:* Vzpomínky českého evangelíka na koncil, in: Teologické texty, 6, 1995, 201.

48 *Josef Smolík:* Druhý vatikánský koncil a evangelíci u nás, 78.

49 Vgl. *František Tomášek:* Vyhlášení sedmileté přípravy k tisíciletému výročí založení bis-

reitungen zu der Millenniumsfeier des Prager Erzbistums eröffnete.[49]

Ende der 1960er Jahre bezogen die tschechischen katholischen Historiker schließlich Stellung im Falle Hus.[50] Sie waren wiederum vor allem durch Paul de Vooght beeinflusst, insbesondere durch seine zwei Aufsätze, die er 1969 in einer nach-konziliaren Atmosphäre des Strebens nach ökumenischer Verständigung über Hus geschrieben hatte – am Vorabend des 600-jährigen Jubiläums des Geburtstages des Reformators.[51] Dieser belgische Experte in Sachen Hus war der Meinung, dass der tschechische Geistliche eher Jeanne d'Arc an die Seite zu stellen sei als Calvin und Luther. Sein Glaube und Gehorsam, den er in Konstanz bezeugte, zeigten, dass er ein treuer Sohn der katholischen Kirche geblieben sei, obwohl im Laufe der Geschichte vor allem Nicht-Katholiken sich auf ihn als Beispiel und Vorläufer beriefen. De Vooght schreibt: „Sein beispielhafter Tod machte einen Märtyrer für das Evangelium aus ihm, geopfert von den Vorstehern der offiziellen Religion."[52] Aber es geht de Vooght nicht nur um eine rechtliche Rehabilitation. Es geht auch um die ökumenische Versöhnung und den Dialog, zu dem dieser Mahner an Hus alle beteiligten Parteien aufruft: „Es sollte möglich sein, in Hus sowohl seine Person und die Geschichte so zu versöhnen, dass eines Tages Katholiken und Hussiten in der Lage sein werden, den wirklichen Hus auf eine Weise einzubeziehen, dass damit eine gemeinsam geknüpfte Verbindung entsteht."[53] Wenn dieser belgische Benediktiner die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils liest, will es ihm scheinen, dass einige der Gedanken Hus', deren Rechtgläubigkeit immer angezweifelt worden war, schließlich doch von der heutigen katholischen Kirche akzeptiert worden sind. Er denkt dabei insbesondere an Hus' augustinisch geprägtes Konzept der Kirche, das einerseits zu einer bedauerlichen Definition der Kirche als einer *universitas praedestinatorum*[54]

kupství v Praze – duben 1967, in: Pastýřské listy 1945 – 2000, Arcidiecéze pražská, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2003, 150–152.

50 Eine nach-konziliare Stellungnahme zum Thema Hus kam auch aus Polen. Kurz nach dem Konzil veröffentlichte Marian Rechowicz, Professorin an der Katholischen Universität Lublin eine Studie, in der sie für eine Neubewertung der Husschen Lehren im Lichte der Lehräußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils plädierte; vgl. *Marian Rechowicz:* Jan Hus, in: Tygodnik powszechny 29/52 (1965), 833.

51 Vgl. *Paul de Vooght:* Jan Hus, Heretic or Martyr?, in: The Tablet, 233/6715 (2. Feb. 1969), 3–4; Jean Huss à l'heure de l'oecuménisme, in: Irénikon, XLII (1969), 293–313. Auszüge aus dem ursprünglichen Werk de Vooghts wurden in tschechischer Übersetzung ebenfalls publiziert: Mistr Jan Hus v době ekumenismu, in: Via, 3/1 (1970), 10–13.

52 *Paul de Vooght:* Jan Hus, Heretic or Martyr?, 4.

53 A. a. O.

54 Errori di Jan Hus, in: *Heinrich Denzinger/Peter Hünermann* (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum

führte, aber andererseits mit der ekklesiologischen Perspektive des ersten Kapitels von *Lumen gentium* vereinbar ist. Ebenso habe dieses letzte Konzil dem Husschen Aufruf zu einem evangeliumsmäßigen Leben der Priester ein Ohr geliehen.[55] Die römische Kirche habe sich seit den Hus'schen Zeiten grundlegend gewandelt. Deshalb sollten diejenigen, die das Vermächtnis Hus' annehmen, nicht immer nur kritisieren, sondern auch die Liebe des Reformators zur katholischen Kirche entdecken, so der Wunsch Paul de Vooghts.[56]

Einerseits wurden die Gedanken de Vooghts mit Interesse aufgenommen, andererseits provozierten sie auch eine Reihe von Fragen. In der von der Tschechischen Christlichen Akademie in Rom herausgegebenen Zeitschrift *Studie* wurde de Vooght wegen seiner Sicht des Konstanzer Konzils kritisiert. Er sehe es wohl zu schematisch als eine Versammlung von Prälaten, die vor allem ihre eigenen Interessen zu schützen versuchten und deshalb die häretische These vertraten, dass das Konzil über dem Papst stehe.[57] Die Richter von Hus, von denen viele Personen von außerordentlicher Moral waren, wollten vor allem das Große Schisma überwinden und die Kirche reformieren. Der Konflikt zwischen Hus und dem Konzil könne nicht auf einen „persönlichen Streit zwischen ihm und feindlich gesinnten Prälaten" reduziert werden. Der Hauptgrund für seine Verurteilung zum Tode sei nicht Hus' Kritik an der Geistlichkeit gewesen, deren niedrige Moral allseits bekannt gewesen sei, sondern seine Lehre, die die Autorität eines Oberen in Frage stellte, wenn dieser sich im Zustand einer Todsünde befinde.[58] Diese Auffassung habe die Grundlage der mittelalterlichen Gesellschaft in Frage gestellt. Die Konzilsväter hätten sich dadurch so bedroht gefühlt, dass sie darauf bestanden, dass Hus seine Lehren widerrief.

Daneben gab es auch andere, umsichtige und um Objektivität bemühte Studien zu den Lehren Hus', vor allem über die Kirche, von Lehrenden der Theologischen Fakultät St. Kyrill und Methodius, von Bohumil Zlámal[59], einem Historiker aus Olmütz und von Jaroslav Kadlec[60], einem Kirchengeschichtler aus Litoměřice.

Die Zeit nach dem Konzil war eine Periode, in der katholische Stim-

definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg i. Br. u. a. 2014, Art. 1201.

55 Vgl. *Paul de Vooght:* Jean Huss à l'heure de l'oecuménisme, 308–309.

56 Vgl. a. a. O., 311–312.

57 Vgl. O rehabilitaci Jana Husa, in: Studie 17 (1969), 307.

58 Vgl. Errori di Jan Hus, in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Art. 1230.

59 *Bohumil K. Zlámal:* Husově věrouce, in: Via 3/2 (1970), 31.

60 Vgl. *Jaroslav Kadlec:* Hus in neuem Licht?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 118

men, vor allem in den deutschsprachigen Ländern, intensiv versuchten, Persönlichkeiten der weltweiten Reformation wie Luther und Calvin unvoreingenommen zu bewerten.[61] Diese Bemühungen wurden von Václav Bartůněk, dem Domkapitular des Kollegiatkapitels auf Vyšehrad aufmerksam verfolgt, der die Arbeiten de Vooghts studierte und zu einer neuen Würdigung Jan Hus' aufrief.[62] Mit ökumenischer Sensibilität gesteht er ein, dass das Bild von Hus als eines Häretikers, der zu einem gnadenlosen Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt worden ist, nicht nur das Evangelium, sondern auch die heutigen Katholiken kompromittiert. Mit einer moralischen Rehabilitation von Jan Hus würde sicher allen einen großen Dienst erwiesen werden. „Wir würden gerne (dieses Bild) zurechtrücken, und etwa mit einer glorreichen Verkündigung bekunden, dass wir in Hus, obwohl seine Lehre in einigen Punkten unrichtig war, einen Priester sehen können, der voller Eifer, moralisch ohne Tadel und damit beispielhaft war."[63] Für Bartůněks bleibt die Haltung von Hus rätselhaft, da er sich in Konstanz verweigert hat, einige ihm vorgelegte Artikel seiner Lehre als heterodox zurückzuweisen, obwohl er gleichzeitig abstritt, dass diese Artikel von ihm stammten. Auf jeden Fall aber müsse die katholische Kirche der Gegenwart ganz unmissverständlich alle finsteren Gewaltpraktiken in Glaubensfragen verurteilen.

Nachbemerkung

Nicht nur die ersten Blüten der tschechischen Ökumene, sondern auch viele andere hoffnungsvolle Zeichen in Kirche und Gesellschaft überlebten nicht den Frost, der die Tschechoslowakei nach der Invasion der „verbündeten Truppen" des Warschauer Paktes heimsuchte. Ein gewaltsames Ende der Erneuerungsversuche zur Schaffung eines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" am 21. August 1968 veranlasste die Kirchen in unserem Land zumindest in einer gemeinsamen Erklärung, ihre Solidarität mit den Führern des Landes und der Reformpolitik zu bekunden. Sowohl offizielle

(1970), 193–168. De Vooght antwortete darauf mit dem Aufsatz: Obscurités anciennes atour de Jean Huss, in: Revue d'histoire ecclésiastique 66 (1971), 137–145.

61 Vgl. z. B. *Alexander Ganoczy:* Calvin im Urteil der Katholiken von heute, in: Concilium 2 (1966), 245–249; siehe auch die Äußerung über Luther von einem Vorsitzenden des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *Johannes Willebrands:* Gesandt in die Welt, in: *Ders.:* Mandatum unitatis: Beiträge zur Ökumene, Paderborn 1989, 122–124.

62 *Václav Bartůněk:* Ekumenismus a M. Jan Hus, in: Duchovní pastýř, 20/9 (1971), 131–134, 20/10 (1971), 153–156. Diese Aufsätze sind faktisch identisch mit einem deutschen Text, der auf Deutsch publiziert wurde: Hus heute, in: Schweizerische Kirchenzei-

wie auch spontane ökumenische Aktivitäten waren jedoch zu einem baldigen Ende verdammt. Selbst von einer Aufnahme der Anregungen von Seiten des Zweiten Vatikanischen Konzils war man abgeschnitten. Das Interesse an dem tschechischen Reformator Jan Hus rückte ebenfalls auf einen hinteren Platz.

Zu Beginn der 1970er Jahre wurde die ganze Gesellschaft unseres Landes Opfer einer sogenannten „Normalisierung", deren Ziel es war, erneuernde Visionen einer pluralistischen, wenn auch marxistisch orientierten Gesellschaft zu zerstören. Die Mehrheit der tschechischen Bevölkerung, von der Angst niedergedrückt, überließ sich der Resignation, der Gleichgültigkeit und Apathie. Die noch vorhandenen nationalen Ideale wichen allmählich dem Grau der Alltagssorgen und den Lügen der totalitären Ideologie.

In jener Zeit organisierte und entwickelte sich in der katholischen Kirche eine „verborgene Kirche" innerhalb der erlaubten und (vom Staat) kontrollierten kirchlichen Struktur. Das hatte eine große ökumenische Bedeutung und machte es möglich, im Geheimen Theologie zu studieren. Samisdat und ebenso im Exil veröffentlichte Zeitschriften und Bücher waren hilfreich, denn sie ermöglichten den isolierten tschechischen Christen den Zugang zu Informationen. Und dort, in der lebendigen Gemeinschaft unmittelbarer menschlicher Beziehungen, aus denen sich die verborgene Kirche aufbaute, und bei den tschechischen Emigranten, erwachte in den 1960er und 1970er Jahren das Interesse an Jan Hus aufs Neue. Das jedoch ist das nächste Kapitel der *Hussiana,* das aber ohne das vorhergehende kaum vorstellbar ist.

Übersetzung aus dem Englischen:
Dr. Wolfgang Neumann

Das Heilige und Große Konzil:

Herausforderungen und Erwartungen[1]



Georgios Vlantis[2]

An das Panorthodoxe Konzil richten sich eine Vielzahl an Erwartungen und Herausforderungen. Zu den wesentlichen Herausforderungen zählen eine Verhältnisbestimmung der Orthodoxie zur Moderne, eine Lösung der innerorthodoxen Spannungen sowie die weitere Ausgestaltung der ökumenischen Beziehungen. Illusionär wäre allerdings die Vorstellung, dass mit dem Panorthodoxen Konzil alle Probleme gelöst wären, vielmehr bedarf es auch der Rezeption durch das Kirchenvolk sowie eine weitere vertiefte Zusammenarbeit. – Stefan Kube

Es hat sehr lange gedauert: Doch schlussendlich haben die Oberhäupter der autokephalen Orthodoxen Kirchen bei ihrem letzten Treffen (Konstantinopel/Istanbul 6.–9. März 2014) die Einberufung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxie beschlossen. Dieses soll 2016 stattfinden.[3] In den vergangenen Jahrzehnten hat die Orthodoxe Kirche nicht wenig Kritik und Ironie für ihre Unfähigkeit geerntet, dieses lang ersehnte Konzil Wirklichkeit werden zu lassen. Große innerorthodoxe Spannungen während der letzten Jahre signalisierten alles andere als eine baldige Einberu-

1 Dieser Beitrag erschien bereits im Dezember 2014 in Heft Nr. 11–12 der Zeitschrift Religion und Gesellschaft in Ost und West (RGOW), 15–17. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors und der Redaktion (Stefan Kube).

2 Georgios Vlantis, Dipl. Theol., M. Th., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU München und Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Theologischen Akademie in Volos (Griechenland).

3 „Unter Vorbehalt unvorhergesehener Ereignisse", wie es in der Botschaft des Treffens (auf Deutsch in: Orthodoxie Aktuell 18, März-April 2014, S. 24–26) lautet. Die Oberhäupter verweisen mit dieser Formulierung auf die noch bestehenden Schwierigkeiten und wollen eine voreilige Euphorie bremsen.

ÖR 64 (3/2015), S. 357–364

fung des Konzils. Doch durch die Entscheidung ihrer Oberhäupter zeigt sich die Orthodoxie wieder einmal als Kirche der Überraschungen. Um einen realistischen Rahmen für die Erwartungen an das Konzil abstecken zu können, ist es hilfreich, sich zuerst eine kurze Übersicht über einige der großen Herausforderungen zu verschaffen, mit denen die Orthodoxe Kirche heute konfrontiert ist.

Die Orthodoxie in der heutigen Welt

1) Orthodoxie und Moderne

Im vergangenen Jahrhundert hat die Orthodoxie große geschichtliche Abenteuer erlebt, als mehrere autokephale Kirchen die Repressionen der sozialistischen Regime schmerzhaft am eigenen Leib erfahren mussten und daher nur einen eingeschränkten Handlungsspielraum zur Verfügung hatten. Die gegenwärtigen innerorthodoxen Verhältnisse sind ohne Kenntnis des damaligen geopolitischen Rahmens und der korrespondierenden Spannungen nicht zu verstehen. Zudem muss für eine angemessene Wahrnehmung der Situation der Orthodoxie berücksichtigt werden, dass historische Gründe (osmanische und kommunistische Repression, Kriege, usw.) die Begegnung dieser Kirche mit der Moderne und ihren Anliegen (Säkularisierung, Rolle des Subjektes, erkenntnistheoretische Neuansätze, Menschenrechte, neue Zugänge zur Anthropologie, usw.) verhinderten bzw. verlangsamten.

Zurzeit befinden sich die meisten Orthodoxen Kirchen in einer Phase der Neubestimmung ihrer Rolle und der Neuartikulation ihrer Botschaft in den postkommunistischen Gesellschaften. Einerseits gibt es laute Stimmen, die einen ekklesiologischen Nationalismus, einen polemischen Anti-Okzidentalismus, einen aggressiven Anti-Ökumenismus und einen ideologischen Anti-Modernismus vertreten. Solche Stimmen prägen, wenigstens zum Teil, das Profil mehrerer Kirchen und erschweren sowohl die interorthodoxe als auch die interkonfessionelle Verständigung beachtlich. Andererseits haben die Renaissance des religiösen Lebens und des Theologiestudiums in mehreren traditionell orthodoxen Ländern sowie neue, von Globalisierungsprozessen ermöglichte intellektuelle Impulse zur Entwicklung innovativer Ansichten in mehreren orthodoxen Kontexten geführt. Themen, die vor kurzem noch als Tabus galten, wie etwa die Frauenordination oder Fragen der Sexualität, werden manchmal in einer erfrischenden Weise besprochen. Es gibt orthodoxe Theologen, die eine akademisch anspruchsvolle Auseinandersetzung mit den Anliegen der Neuzeit anstreben

und vom Potenzial des modernen und postmodernen Denkens zu profitieren versuchen. Anhand der Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten, unter denen die Begegnung der Orthodoxen Kirchen und Theologien mit der Moderne stattfindet, und angesichts der Stärke der konservativen Strömungen, die u. a. in den Kreisen der kirchlichen Hierarchien zahlreich vertreten sind, wäre es dennoch unrealistisch, von dem Konzil den synodalen Ausdruck eines theologischen Paradigmenwechsels zu erwarten. Ein synodal bestätigtes orthodoxes „Aggiornamento" ist nicht in Sicht.

2) Spannungen in der orthodoxen Welt

Machtbewusster gewordene Kirchen beanspruchen heute, nach dem Fall des Kommunismus, eine Neudefinition ihrer Rolle innerhalb der Orthodoxie. Die panorthodoxe Rolle des Ökumenischen Patriarchats wird von anderen autokephalen Kirchen nicht nur defacto, sondern auch expressis verbis relativiert bzw. in Frage gestellt (vgl. z. B. den Text der Russischen Orthodoxen Kirche vom Dezember 2013 zum Ravenna-Dokument[4]). Diese ekklesiologische und kirchenrechtliche Diskussion spiegelt auch Machtansprüche wider, die sowohl mit geopolitischen Faktoren als auch mit nationalistischen Ideologisierungen der Rolle der Orthodoxie verbunden sind (z. B. die in mehreren Kontexten wiederholte These über die Stellung Moskaus als drittes Rom). Turbulenzen in den Beziehungen der Orthodoxen Kirchen untereinander haben in den letzten Jahren oft zu großen Krisen geführt, die die panorthodoxe Einheit sehr gefährden. Zur Zeit ist die Orthodoxie mit großen Spannungen in der Ukraine und in der Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei konfrontiert; sie muss sich außerdem um eine Lösung des Streits der Patriarchate von Antiochien und Jerusalem bemühen (Antiochien hat sogar die Botschaft der Oberhäupter von März 2014 nicht unterschrieben, s. RGOW 4/2014, S. 3). Oftmals wird behauptet, dass die angeführten Probleme das Stattfinden des Heiligen und Großen Konzils letztendlich verunmöglichen werden. Die Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen haben jedoch im März 2014 im Bewusstsein der Ernsthaftigkeit dieser Schwierigkeiten den Entscheid zur Einberufung des Konzils getroffen. Dadurch haben sie einen begrüßenswerten pragmatischen Geist gezeigt, der in den existierenden Spannungen kein Alibi für eine permanente Verschiebung des Konzils suchen will: Die Kirche lebt und darf sich synodal zusammenfinden, trotz ihrer Probleme – und auch mit dem Ziel ihrer Lösung.

4 Auf Deutsch erschienen in: KNA-ÖKI, 13. Januar 2014, Dokumentation, I–VI.

Obwohl die Orthodoxie bereits seit Jahrzehnten eine breite ökumenische Tätigkeit entfaltet, vermisst man ihrerseits noch immer eine klare Antwort über den ekklesialen Status der anderen Kirchen. Solange sie in einem exklusivistischen Verständnis des Schemas Orthodoxie–Häresie mehr oder weniger gefesselt bleibt, kann die Andersheit der anderen Kirchen nur als Entfremdung und Inauthentizität wahrgenommen werden. Wenn die Orthodoxie nicht weiter in die Richtung einer dynamischen Ekklesiologie arbeitet, welche die *in via*-Situation von Kirchen positiv einsieht, die sich als Kirchen gemeinsam auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen sichtbaren Einheit des Leibes Christi befinden, dann werden die anti-ökumenischen Strömungen weiterhin lautstark bleiben. Die Unfähigkeit, das positive ekklesiologische Potenzial und die verschiedenen Gaben des nicht-orthodoxen Gesprächspartners wahrzunehmen, kann nur zur Lähmung der ökumenischen Tätigkeiten der Orthodoxie führen.

An der Sitzung des interorthodoxen Sonderausschusses vom 30.9. bis zum 3.10.2014 in Chambésy bei Genf haben gewichtige Stimmen für eine härtere Haltung der Orthodoxen Kirche angesichts ihrer heterodoxen Glaubensgeschwister plädiert (s. Nr. 11–12/2014 RGOW, S. 4 f); zugleich forderten sie eine entsprechende Revision der Texte über den ökumenischen Dialog, die die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (Chambésy 1986) vorbereitet hatte. Die Frauenordination und die Haltung von protes-tantischen Kirchen gegenüber der Homosexualität werden von einigen orthodoxen Kreisen als Alibi für den Abbruch oder zumindest für die Einschränkung von ökumenischen Dialogen instrumentalisiert. Wäre aber eine dialogunwillige (vielleicht auch unfähige?), in vormodernen Argumentationsmustern gefesselte Orthodoxie in der Lage, ihre Botschaft in einer für die heutige Welt überzeugenden Weise zu artikulieren? Man darf hoffen, dass sich die traditionstreue und verantwortungsbewusste ökumenische Offenheit des Ökumenischen Patriarchats auf dem Konzil durchsetzen wird, damit sich das große synodale Ereignis der Orthodoxie zu keiner ökumenischen Enttäuschung entwickelt.

Erwartungen jenseits von Frustration und Idealismus

In den Dokumenten, die von den panorthodoxen, in der Vorbereitung des Konzils involvierten Gremien verabschiedet wurden, zeigt sich eine breite Palette von Erwartungen: Einige Texte bringen die idealistische Vorstellung einer angestrebten tiefen Erneuerung fast aller Bereiche des kirchlichen Lebens zum Ausdruck, während andere von einer bürokratischen

Mentalität geprägt sind, die sich eher auf eine Verbesserung von Verwaltungsstrukturen beschränken will. Alle Texte spiegeln freilich die interorthodoxen Beziehungen und die politischen und kulturellen Zusammenhänge der jeweiligen Zeit wider. In der Botschaft der Oberhäupter der Orthodoxen Kirche vom März 2014 wird eine bescheidene, aber auch vielen Interpretationen gegenüber offene Formulierung vorgezogen: Das Konzil wird einberufen, „um Zeugnis ablegen zu können von ihrer [der Orthodoxen Kirche, G. V.] Einheit, wie auch von ihrer Verantwortlichkeit und ihrer Sorge gegenüber der heutigen Welt".

1) Die Tradition und das Anliegen einer neuen Hermeneutik

Beim Studium der Geschichte der Konzilsvorbereitungen wundert man sich, wie viel Zeit, Kraft und Energie beispielsweise die Kalenderfrage beansprucht hat. Wie überzeugend kann das Wort einer Kirche klingen, die einerseits ein zeitgemäßes Zeugnis ihrer Botschaft abzulegen gedenkt und sich andererseits in endlosen Diskussionen über die Einführung oder Nicht-Einführung des astronomisch überzeugenden Gregorianischen Kalenders verliert? Die Situation, dass einige autokephale Kirchen den neuen Kalender annehmen und andere nicht, hat freilich mehrere praktische Konsequenzen für die Panorthodoxie: beispielsweise feiern nicht alle Orthodoxe Kirchen Weihnachten am gleichen Tag. Die Kalenderfrage liefert somit ein gutes Beispiel für die spannende Diskussion über das Verhältnis der Orthodoxie zu ihrer Tradition: Was an der Tradition ist normativ, und ab wann muss man von einem Traditionalismus reden? Wie unterscheidet sich der theologisch begrüßenswerte Respekt vor der in der Vergangenheit artikulierten Glaubenswahrheit von einer Verabsolutierung des geschichtlichen Erbes, das undifferenziert als Tradition verklärt und politisch, nationalistisch missbraucht wird? Wird die Orthodoxe Kirche den Mut haben, konstruktive Erneuerungen des kirchlichen Lebens einzuführen, oder wird sie sich mit einer Neuformulierung des bereits Gesagten beim Konzil begnügen? Wird das Konzil eine prophetische Funktion übernehmen, oder wird es, unter Berufung auf die Normativität des Tradierten, auf innovative Schritte bei der Lösung der heutigen Probleme verzichten? Eine Balance zwischen den traditionalistischen Strömungen und den nach Erneuerung sehnenden Kräften zu halten, ist alles andere als einfach; das Konzil sollte dennoch offen für das Wehen des Geistes sein, der nicht nur Tröster, sondern auch Schöpfer ist.

Der Bedarf der Entwicklung einer Hermeneutik, die die Tradition in ihrer Kontextualität, geschichtlichen Bedingtheit und inspirierenden Funktion wahrnimmt und zugleich mehr Platz für legitime Innovationen

schenkt, erweist sich als notwendig, wenn die Orthodoxe Kirche den realistischen Bedürfnissen ihres Kirchenvolkes, ihrer soteriologischen Mission und den stark pneumatologischen Ansätzen ihrer Ekklesiologie gerecht werden will. Wie schon gesagt, ist die Orthodoxie für ein „Aggiornamento" zwar heute nicht bereit, dennoch gibt es genug Potenzial für progressive Schritte. Man könnte sich z. B. Wege einer stärkeren Involvierung der Frauen im Leben der Orthodoxie überlegen. Es sagt bereits viel aus, dass – obwohl einige panorthodoxe Vorbereitungsgremien auch Laien als Mitglieder haben durften – keine einzige Frau an den Prozessen zur Vorbereitung des Konzils teilgenommen hat; diese keineswegs zufällige Praxis ist nicht zukunftsweisend.

2) Wege zur Stärkung der orthodoxen Einheit

Die bereits angedeuteten Spannungen hinsichtlich der Rolle einiger autokephaler Kirchen innerhalb der Orthodoxie, die u. a. in der Diskussion über den Primat des Thrones von Konstantinopel und in der Reihenfolge der autokephalen Kirchen bei der liturgischen Kommemoration (Diptychen) sichtbar werden, werden sicherlich nicht leicht vom Konzil behoben werden können. Dennoch ist eine Fortsetzung der Diskussion über die Rolle des Ersten in der Orthodoxie unentbehrlich, wenn man der Einheit dieser Kirche ein solides Fundament verschaffen will. Man darf erwarten, dass das Konzil neue Wege zur Einführung und Stärkung von panorthodoxen synodalen Strukturen, zur interorthodoxen Verständigung und zum Krisenmanagement weisen wird. Nach Jahrzehnten intensiver Diskussionen wird auch eine Übereinkunft der Orthodoxen Kirchen zum Thema der Erlangung der Autokephalie und der Autonomie ersehnt, trotz der negativen Signale der letzten Jahre.[5]

Der Beschluss der Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen im März 2014, dass die Entscheidungen des Konzils nach dem Prinzip der Einstimmigkeit (ὁμοφωνία) getroffen werden müssen, bedeutet, dass mehrere gordische Knoten nicht durchgeschlagen werden können, denn dafür wären die Zustimmung aller Betroffenen und der eventuelle Verzicht auf eigene Ansprüche erforderlich. Andererseits schützt dieses Verfahren vor Spannungen, die die panorthodoxe Einheit gefährden und die Rezeption des Konzils verhindern würden.

5 Mit den Fragen nach der Autokephalie und ihrem Proklamationsmodus sowie den Diptychen hat sich zuletzt die VII. Interorthodoxe Vorbereitungskommission (Chambésy/Genf 2011) beschäftigt. Diese konnte jedoch keine Übereinstimmung dazu erreichen. Falls die interorthodoxen Spannungen während der verbleibenden Vorbereitungszeit nicht überwunden werden, wird das Konzil diese Fragen nicht in seinen Themenkatalog aufnehmen.

Das ekklesiologische Problem von parallelen Jurisdiktionen in den sog. Diaspora-Ländern wird auch nicht leicht gelöst werden können. Die bestehenden Unterschiede in der Interpretation von Kirchenkanones, die die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats bestimmen, sowie verschiedene kirchenpolitische Machtansprüche und evidente pastorale Gründe zeugen von der Schwierigkeit in dieser Frage. Zudem distanzieren sich mehrere Orthodoxe Kirchen trotz der synodalen Verurteilung des Ethnophyletismus (Konstantinopel 1872) nicht von einer nationalistischen Rhetorik. Der *expressis verbis* oder implizit gepflegte Nationalismus in orthodoxen Kontexten prägt in beachtlichem Maße das Profil vieler Diaspora-Gemeinden. Obwohl die Orthodoxen Kirchen den ekklesiologisch problematischen Charakter dieser Situation erkannt haben, mangelt es nicht an Fällen, wo die Kirchen de facto gegen eine Heilung des Problems agieren.[6]

Die IV. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (Chambésy/Genf 2009) hat die Gründung von Bischofsversammlungen in einer Reihe von Regionen der Welt beschlossen, „die aus allen in dieser Region als kanonisch anerkannten Bischöfen bestehen, die weiterhin bei derselben kanonischen Jurisdiktion bleiben, der sie heute angehören"; dies gelte als Übergangszustand, „der den Boden für die strenge kanonische Lösung des Problems vorbereiten soll […]. Diese Vorbereitung darf nicht das Datum der Einberufung des künftigen Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche überschreiten".[7] Vielleicht hat die Konferenz nicht mit einer so baldigen Einberufung des Konzils gerechnet, jedenfalls scheinen eine baldige Vollendung dieser Vorbereitungsphase und die vom Konzil angestrebte strenge kanonische Lösung des Problems derzeit nicht möglich. Das Konzil könnte dennoch realistische Schritte in die von der IV. Vorkonziliaren Konferenz hingewiesene Richtung vornehmen, damit die panorthodoxe Kooperation intensiviert und gemäß den orthodoxen ekklesiologischen Prinzipien stattfinden kann.

6 Wenn eine Orthodoxe Kirche jemanden zum Bischof für ein kanonisches Territorium wählt, wo es schon einen Bischof einer anderen Orthodoxen Kirche gibt, darf sie ihm mit Rücksicht auf die orthodoxen ekklesiologischen Prinzipien nicht denselben Titel verleihen, den der bereits ansässige Bischof trägt (z. B. wenn es schon einen Metropoliten für Deutschland und Zentraleuropa des Ökumenischen Patriarchats gibt, darf das Patriarchat von Antiochien, das einen Bischof für die antiochenischen Gemeinden dieses Territoriums bestimmt, ihm nicht den Titel „von Deutschland und Zentraleuropa" verleihen). Trotzdem wird diese Regel manchmal nicht respektiert.

7 Beschlüsse der IV. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, in: *Anastasios Kallis:* Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil der Orthodoxie. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie (= Orthodoxe Perspektiven 10), Münster 2013, 604.

Es wäre illusorisch, von dem Heiligen und Großen Konzil der Orthodoxie quasi automatische, endgültige Lösungen auf die komplizierten gegenwärtigen Probleme der Kirche zu erwarten. Auch wenn dies die Absicht des Konzils wäre, ist die Rezeption seiner Beschlüsse vom Kirchenvolk erforderlich: dieses wird in einem Prozess mit unvorhersehbarem Ende über die Bedeutung des Konzils mitentscheiden. Andererseits darf man das Heilige und Große Konzil auch nicht kleinreden: es geht um ein ex definitione kraftvolles Zeugnis der Orthodoxie in der heutigen Welt.

Die Synodalität ist ein starker Ausdruck der Vitalität der Kirche und der schöpferischen Präsenz des Heiligen Geistes in ihr; dadurch zeigt sich die Kirche als Ort der Gemeinschaft und des Dialogs und öffnet sich dem Wehen des Parakleten. Die Synodalität erschöpft sich nicht in außerordentlichen konziliaren Ereignissen; sie muss permanent im ganzen Leben der Kirche durch verschiedene Formen und Prozesse realisiert werden. Wird somit das Ende des Prozesses, der zum Konzil geführt hat, auch der Beginn einer Neuwahrnehmung der Tragweite und des Potenzials der Synodalität für die Panorthodoxie? Wird das Konzil Strukturen einführen, die eine neue, intensivere, den Anliegen und Bedürfnissen der heutigen Zeit entsprechende panorthodoxe Zusammenarbeit garantieren? Diese Hoffnung dürfen wir jedenfalls nicht aufgeben.

Literatur:

Kallis, Anastasios: Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil der Orthodoxie. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie (=Orthodoxe Perspektven 10), Münster 2013. (Dieser äußerst wertvolle Band beinhaltet die mit der Vorbereitung des Konzils verbundenen Dokumente in deutscher Übersetzung sowie eine ausführliche Literaturliste zur Konzilsthematik.)

Meimaris, Theodoros: The Holy and Great Council of the Orthodox Church and the Ecumenical Movement, Thessaloniki 2013.

Ioniță, Viorel: Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009, Übers. aus dem Rumän. von Remus Rus (= Studia Oecumenica Friburgensia 62), Basel 2014.

Synoden und Konzilien im dritten Jahrtausend

Die ekklesiologische Erneuerung in der katholischen Kirche



Arnaud Join-Lambert[1]

Die Beiträge dieses Bandes anlässlich des Jubiläums des Konzils von Konstanz zeigen, dass das Interesse an der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema der Konziliarität und der institutionellen Synodalität in der römisch-katholischen Kirche auch heute sehr lebendig ist. Wenn es auch weiterhin eine Vielzahl von ekklesiologischen Fragen gibt, besteht doch Grund zur Freude aufgrund der Fülle der Perspektiven, die sich im ökumenischen Dialog mit den reformatorischen und orthodoxen Kirchen entwickelt haben. Nach einem Rückblick auf einige wichtige Ereignisse der römisch-katholischen Kirchengeschichte auf diesem Gebiet (1) stellen wir die Neuerungen bei der Durchführung von Diözesansynoden dar (2) und die Entstehung einer diözesanen Synodalität, die viel größer ist, als sie im 1983 promulgierten *Codex des Kanonischen Rechtes* vorgesehen ist (3). Wir werden dann sehen, dass es schwieriger ist, diese neue Vitalität in konziliaren Prozessen auf überdiözesaner Ebene wirksam werden zu lassen (4).

1. Die relative Einheit der Konzilien- und Synodengeschichte bis zum 20. Jahrhundert

1.1 Von der Diözesansynode von Auxerre (585) bis zum Codex des Kanonischen Rechtes (Codex Iuris Canonici) von 1917

Es geht hier nicht um eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Konzilien und Diözesansynoden, sondern ganz einfach um den Aufweis der Verankerung dieser Institution in der lateinischen Kirche seit der Spätan-

[1] Arnaud Join-Lambert ist Professor für Praktische Theologie und Liturgie an der Katholischen Universität Löwen/Belgien.

ÖR 64 (3/2015), S. 365–379

tike. Es gab zunächst drei Jahrhunderte lang Bischofskonzile bis dann in Auxerre um 585[2] die erste Diözesansynode der Kirche abgehalten wurde, in einem Jahrhundert intensiver synodaler Aktivität in dieser Region[3]. Es versammelten sich damals um den Bischof Aunacharius sieben Äbte, 34 Priester und drei Diakone. Die 45 promulgierten Kanones behandeln Disziplinarangelegenheiten, 19 von ihnen stehen in direktem Zusammenhang mit der Liturgie. In der folgenden Karolingerzeit gab es zahlreiche Konzilien aber sehr wenige Diözesansynoden. Seit dem 11. Jahrhundert waren die Konzilien und Synoden ein fester Bestandteil des Lebens der Diözesen und Kirchenprovinzen der lateinischen Kirche.[4]

Das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 schrieb in seinem 6. Canon eine jährliche Einberufung von Diözesansynoden vor, in Verbindung mit Provinzialkonzilien (unter Bezugnahme auf das Konzil von Nicäa).[5] Diese Verordnung zur Jährlichkeit wurde nicht streng befolgt, war jedoch ein neuer Impuls zur Ausbildung einer institutionalisierten Synodalität. Bis zum Konzil von Trient waren die Synoden beschränkt und ausschließlich Klerikern vorbehalten. Ihre Aufgabe war häufig die Umsetzung der von den Provinzialkonzilien getroffenen Beschlüsse.[6] Ein kurzer Blick in die seit dem 12. Jahrhundert veröffentlichten synodalen Statuten zeigt, dass Fragen der liturgischen und sakramententalen Pastoral darin eine wachsende Bedeutung bekamen und verschiedene synodale Entscheidungen wesentlich zur Einführung einer neueren Praxis beitrugen.[7]

2 *Jean Gaudemet/Brigitte Basdevant:* Les canons des conciles mérovingiens (VIe–VIIe siècles). Introduction, traduction et notes, Bd. 2, Paris 1989 (Sources Chrétiennes 354), 486.

3 Mindestens 40 provinziale oder regionale Konzilien und sieben nationale Konzilien.

4 *Odette Pontal:* Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215, Paris 1995.

5 „Sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, metropolitani singulis annis cum suis suffraganeis provincialia non omittant concilia celebrare (…) et que statuerint, faciant observari, publicantes ea in episcopalibus synodis, annuatim per singulas dioeceses celebrandis. *Guiseppe Alberigo* (Hg.): Les conciles œcuméniques, Bd. 2.1. Les décrets, Paris 1994, 506–508. Siehe auch *Raymonde Foreville:* Latran I, II, III et Latran IV, Paris 1965 (Histoire des conciles œcuméniques 6), 314 f.

6 *Odette Pontal:* Les statuts synodaux, Turnhout 1975 (Typologie des sources du Moyen âge occidental 11), 17–30.

7 Was die französischen und daran angrenzenden ausländischen Diözesen betrifft, die zum französischen Gebiet gezählt wurden, so sind nicht weniger als 2.500 Synodalstatuten vom 13. bis zum 18. Jahrhundert verzeichnet worden. Siehe hierzu *André Artonne/Louis Guizard/Odette Pontal:* Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIII[e] à la fin du XVIII[e] siècle, Paris [2]1969 (Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT 8).

Das Konzil von Trient bestimmte die Regeln der Synodalität genauer und bekräftigte unter anderem die Verpflichtung zur Abhaltung von Provinzialsynoden und Diözesansynoden. Es ist dies ein Indiz für die Schwierigkeiten, den seit dem Vierten Laterankonzil geforderten Rhythmus einzuhalten. Im 18. Jahrhundert verliert die Institution der Synode viel von ihrer Bedeutung im Leben der französischen Diözesen, anderswo noch mehr. Von 1789 bis 1849 gab es in der Mehrzahl der Länder praktisch keine Diözesansynoden (drei in den Vereinigten Staaten und eine in Deutschland), außer in Frankreich (63) und in Italien (58).[8] Von 1850 bis 1907 wurden von den 377 Diözesansynoden weltweit 166 in Frankreich abgehalten (davon 72 zwischen 1850 und 1859 und 30 von 1860 bis 1869), 88 in Italien und 49 in den Vereinigten Staaten. Anscheinend gab es außerhalb von Frankreich und Italien (und in geringerem Maße den USA) kein Interesse an Diözesansynoden. Dazu muss man noch sagen, dass diese Synoden oft sehr eingeschränkte Versammlungen waren, in denen im Allgemeinen allenfalls die Dekane und ein oder zwei Priester pro Dekanat vertreten waren.

Seit dem Mittelalter tagten die Diözesansynoden mehrere Tage (im Allgemeinen drei Tage) und ihre Durchführung war klar geregelt, sowohl strukturell wie auch liturgisch.[9] Erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts kam es durch lehramtliche Entscheidungen zu tiefgreifenden Veränderungen dieser Institution der lateinischen katholischen Kirche.

1.2 Vom Codex des Kanonischen Rechtes von 1917 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Der Codex des Kanonischen Rechtes von 1917 ist sehr präzise hinsichtlich der Diözesansynoden (Cann. 356–362), sowohl was ihre Zusammensetzung wie ihre Frequenz betrifft. Dazu gehören die Mitglieder von Amts wegen (die mit Aufgaben betraut sind, die nur von Priestern ausgeübt werden können, Can. 358 § 1) und die vom Bischof zusätzlich bestimmten Diözesanpriester und Ordenspriester (Can. 358 § 2). Die Syn-

8 *René Metz:* Les organismes collégiaux, in: *Laurent Chevailler/Charles Lefebvre/René Metz:* Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII[e] siècle à 1978. Organismes collégiaux et moyens de gouvernement, Paris 1982 (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident 17), 18–186.

9 *Martin Klöckener:* Die Liturgie der Diözesansynode. Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum" des „Pontificale Romanum". Mit einer Darstellung der Geschichte des Pontifikales und einem Verzeichnis seiner Drucke, Münster 1986 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 68).

oden müssen alle zehn Jahre vom Bischof einberufen werden (Can. 356 § 1), der den Vorsitz hat und sie normalerweise in seiner Kathedrale abhält. Diese Periodizität ist, so René Metz, eine der kennzeichnenden Faktoren der synodalen Erneuerung.[10] Im Vorfeld der Synode muss in Vorbereitungssitzungen ein thematischer Überblick erstellt werden, der von den Teilnehmern diskutiert worden ist. Die Mitglieder haben nur eine beratende Stimme; die Statuten werden vom Bischof promulgiert, der als einziger gesetzgebende Gewalt hat.

In ganz Europa wirkte der Codex als sehr starker Impuls für die Diözesansynoden, besonders deutlich in den deutschsprachigen Diözesen,[11] wo sie fast verschwunden waren. In Frankreich wurde die geforderte Frequenz der Synoden in den Diözesen unterschiedlich befolgt. 17 Diözesen von den insgesamt 87 Diözesen im metropolitanen Frankreich hielten sich an den vom Codex geforderten Rhythmus.[12] Es war auf jeden Fall das Ziel der ersten Synoden, den Codex auch umzusetzen. Später, nach dem Zweiten Weltkrieg, zeigen die Synodalstatuten eine deutliche Hinwendung zur Frage der Stellung der Laien in der Kirche.[13] Die klerikale Diözesansynode konnte im Blick auf diese Entwicklung als wenig geeignete Institution erscheinen.

Auch der Zeitraum zwischen der Abhaltung von Provinzialsynoden wurde 1917 geändert und auf 20 Jahre erhöht (Cann. 283). Der verpflichtende Charakter und der große zeitliche Abstand führten jedenfalls dazu, dass Provinzialkonzilien oder (nationale) Plenarkonzilien in einer Vielzahl von Ländern abgehalten wurden, manchmal zum ersten Mal in ihrer Geschichte.

2. Die Diözesansynoden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die wissenschaftlichen Studien zur synodalen und konziliaren Erneuerung in der katholischen Kirche lassen ermessen, wie groß der in den letz-

10 *Metz,* Les organismes collégiaux, 160–164.

11 *Erwin Gatz:* Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 82 (1987), 206–243.

12 *Louis Guizard:* Chronique des synodes diocésains et des statuts synodaux français, in: L'Année canonique 1 (1952), 265–270; 2 (1953), 395s; 3 (1954s), 319s; 4 (1956), 342; 5 (1957), 398.

13 *Louis Trichet:* Le synode diocésain, Paris 1992 (Bref 42), 94–98.

ten fünfzig Jahren stattgefundene Wandel ist.[14] Es gibt keine offizielle Liste der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche abgehaltenen Diözesansynoden. Ihre Zahl lässt sich auf ungefähr 900 schätzen.[15] Es sei angemerkt, dass von den 3.088 katholischen Diözesen viele seit dem Zweiten Vatikanum keine Diözesansynoden abgehalten haben. Sie haben sich in der Regel für alternative Formen diözesaner Versammlungen entschieden.[16]

2.1 Ein ekklesiologisches Aggiornamento

Erinnern wir uns an die ekklesiologische Gewichtsverschiebung, die durch das Zweite Vatikanische Konzil und sein *Aggiornamento* hervorgerufen wurde. Die Balance zur Seite der *Communio* hin zu verschieben statt zur *Societas perfecta* stellt eine theologische Option dar, die bestimmte Folgen in der Ekklesiologie hat. Ein Problem zeigte sich sofort bei der Umsetzung nach dem Konzil. Das Missverhältnis zwischen den kanonischen Normen von 1917 und den theologischen Entscheidungen von Vatikanum II war so groß, dass die alten synodalen Institutionen sich als völlig unangemessen erwiesen. Diese Situation konnte nicht endlos so weiter bestehen und so lässt sich seit den 1960er Jahren eine Erneuerung der synodalen Institutionen feststellen. Fast überall auf der Welt trifft man nun auf Diözesansynoden, die bestrebt sind, die ekklesiologische Sicht von *Lumen gentium* zu integrieren.

14 *Alberto Melloni/Silvia Scatena* (eds.): Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact. International Colloquium Bruges 2003, Münster 2005 (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna 1); Cristianesimo nella storia 28/1 (2007); *Joseph Galea-Curmi:* The Diocesan Synod as a Pastoral Event. A Study of the Post-Conciliar Understanding of the Diocesan Synod, Roma 2005; *Arnaud Join-Lambert:* Synoden und Parasynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Neue Fragen für die Ekklesiologie und das Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche, in: *Wilhelm Rees/Joachim Schmiedl* (Hg.): Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, Freiburg i. Br. 2014 (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 2), 264–281.

15 Siehe die Liste in: *Arnaud Join-Lambert:* Les synodes diocésains dans l'Église catholique depuis le Concile Vatican II. Liste, bibliographie, ressources, 2014 (Cahier International de Théologie Pratique. Document 3), www.pastoralis.org.

16 Was Deutschland betrifft siehe *Sabine Demel/Hanspeter Heinz/Christian Pöpperl:* Löscht den Geist nicht aus. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg i. Br. 2005; *Dominik Burkard:* Diözesansynoden und synodenähnliche Formen sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 101 (2006), 113–140.

Die legislativen Anstrengungen münden dann in den neuen Codex Iuris Canonici von 1983. Es sind die folgenden drei großen theologischen Verschiebungen, die im Recht der lateinischen katholischen Kirche bestätigt werden:

- Die Aufhebung der Verpflichtung zu einer Einberufung in regelmäßigen Intervallen, denn „In den einzelnen Teilkirchen soll eine Diözesansynode abgehalten werden, wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs und nach Anhören des Priesterrates die Umstände dies anraten" (Can. 461 § 1). Richard Puza hat dies mit Recht für fundamental erklärt, denn die Synode ist nun nicht mehr eine „Institution" (die Regeln unterworfen und in starkem Maße gesetzlich geregelt ist), sondern ein „Ereignis" (das von einer Reihe von kontextuellen Umständen abhängt und so teilweise etwas Unvorhersehbares an sich hat).[17]
- Die offensichtlichste Veränderung betrifft die Teilnahme von Laien als vollwertige Mitglieder einer Synodenversammlung (s. Can. 463 § 1–2).
- Die Einladung nicht-katholischer Beobachter (vgl. Can. 463 § 3), wie dies auch schon beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Fall war.

2.2 Ein Prozess und nicht mehr eine Versammlung

Wenn man diese neuen Diözesansynoden mit den alten vergleicht, wird deutlich, dass es sich nicht mehr um das gleiche Phänomen handelt. Alle nach-konziliaren Diözesansynoden verbindet ohne Ausnahme gemeinsame Eigenschaften, die sie von der tausendjährigen Praxis der lateinischen katholischen Kirche unterscheiden. Ungeachtet bestehender Unterschiede entwickeln sich gemeinsame Leitlinien.

Man kann im Allgemeinen vier Phasen in der Strukturierung der großen Mehrzahl der synodalen Prozesse feststellen.[18] Manchmal gibt es nur drei dieser Phasen, wenn die beiden ersten zusammengefasst werden. Von diesen Phasen stellen die beiden ersten im Blick auf die tausendjährige synodale Praxis eine völlige Neuerung dar. Sie haben sich übrigens im Nachhinein als ganz wesentlich für den Erfolg der auf sie folgenden Phasen und für die erfolgreiche Rezeption der synodalen Entscheidungen erwiesen.

[17] *Richard Puza:* Die Diözesansynode. Ihre rechtliche Gestalt im neuen CIC (cc. 460–468), in: Theologische Quartalschrift 163 (1983), 223–226, hier 226.

[18] Siehe die zahlreichen Beispiele für solche Phasen in: *Arnaud Join-Lambert:* Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: Une double expérience de l'Église et de l'Esprit Saint, in: Cristianesimo nella storia 32 n° 3 (2011), 1137–1178.

Bei vielen Synoden hat es eine erste Phase der vorausgehenden Konsultation der katholisch Getauften der Diözese oder sogar aller Einwohner des Gebietes der Diözese gegeben. Dabei sind die Mittel und Methoden sehr unterschiedlich. Man hat üblicherweise Umfragen mit Hilfe von Fragebogen durchgeführt, die individuell oder in Gruppen ausgefüllt werden sollten. Der Vorteil dabei war die große Personenzahl, die damit erreicht wurde. Allerdings gab es große Schwierigkeiten bei der Auswertung der manchmal sehr zahlreichen Antworten. Andere Diözesen organisierten zur Vorbereitung örtliche Versammlungen (im Dekanat oder jeweiligen Bezirk), um für die Synode zu sensibilisieren und erste Hinweise auf die drängendsten pastoralen Anliegen zu bekommen. Manche Diözesen haben sich für eine weniger bindende Vorgehensweise im Blick auf eine mögliche Synode entschieden und Diözesanversammlungen und Forumsveranstaltungen organisiert. Aufgrund der im Laufe der Zeit gesammelten Erfahrungen mit den vergangenen Synoden scheinen heute die Vorbereitungskonsultationen besser organisiert zu sein.

Die zweite Phase ist der zeitlich aufwändigste Teil des Prozesses und geht den Beschlussfassungen voraus. Sie besteht in der Arbeit von synodalen Gruppen, die über ihre Tätigkeit jeweils einen Bericht erstellen. Diese Gruppen setzen sich auf unterschiedliche Weise zusammen, sie kommen vor allem aus den Ortsgemeinden oder Pfarrbezirken, aber bilden sich auch aufgrund gewisser Gemeinsamkeiten (beruflich, kirchlich, geistlich etc.). Innerhalb dieser Gruppen vor allem geschieht die Bewusstseinsbildung des Gottesvolkes für seine Teilnahme an „der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“[19]. Das Ergebnis dieser Phase besteht gewöhnlich in der Erstellung eines Zwischenberichts (oder auch mehrerer Zwischenberichte), die den Synodenversammlungen als „Arbeitsinstrumente“ dienen.

Die dritte Phase ist traditionsgebundener. Sie besteht gewöhnlich aus einer oder mehreren (allgemeinen) Versammlungen (in drei bis fünf Sessionen), die über mehrere Monate, manchmal Jahre, verteilt stattfinden. Seltener kommt es vor, dass Diözesen die Zahl der Zusammenkünfte erhöhen, statt große Sessionen abzuhalten.[20] Aufgrund verschiedener Umstände ist es gelegentlich zu einer unverhältnismäßigen zeitlichen Streckung gekommen, so bei der Synode von Cotonou (Bénin) mit einer ersten „Session“ im Jahr

19 *Zweites Vatikanisches Konzil:* Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche, 32.

20 Zum Beispiel die Synoden von Scranton (USA, 1984–186) mit 20 Synodenzusammenkünften, von São José dos Campos (Brasilien, 2008–2010) mit neun thematischen Sessionen und von Brindisi (Italien, 2008–2010) mit 15 Tagen, verteilt über fünf Monate.

1975 und einer zweiten in den Jahren 1988 bis 1992. In einem solchen Fall sollte man besser von zwei unterschiedlichen Synoden sprechen. Das Verhältnis zwischen den Sessionen kann unterschiedlich sein: Entweder ein in einer Session bearbeiteter Text wird in der nächsten Session weiter bearbeitet und erhält dort Zusätze oder jede Session bearbeitet ihr eigenes Feld. Was geschieht in den Versammlungen? Die Vorschläge aus den zwei vorangegangenen Phasen werden dort diskutiert, bearbeitet, ergänzt und verabschiedet. Das Ergebnis wird dann entweder vom Bischof angenommen, um unverändert in den Synodenakten promulgiert zu werden, oder vom Bischof im Hinblick auf die Promulgation (im Allgemeinen nur leicht) abgeändert.

Fast alle Synoden schließen mit einer Diözesanversammlung. Diese findet entweder direkt im Anschluss an die letzte Synodenversammlung statt oder anlässlich eines besonderen Festaktes zur öffentlichen Verkündigung der Synodenakten. Diese letzte Phase hat nicht nur einen festlichen Charakter, sondern ist oftmals ein bedeutendes Datum in der Geschichte einer Diözese.

2.3 Eine neue Wirksamkeit

Betrachten wir nun die Elemente, die eine nachhaltige Veränderung des Lebens der Ortskirche bewirkt haben. Man muss bei der Diözesansynode zwei Bestandteile unterscheiden: das Ereignis selbst mit seinen Phasen und das Schlussdokument. In der Regel war in der Zeit vom Vierten Laterankonzil bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil eine Diözesansynode kein herausragendes Ereignis im Leben einer Kirche. Die performative Dimension einer Diözesansynode lag in ihren Beschlüssen, die in den Akten veröffentlicht waren.

Es ist sehr bezeichnend, welche Bedeutung bei den nachkonziliaren Synoden alle Phasen des synodalen Prozesses haben. Die Rolle des Diözesanbischofs hat sich gewandelt. Es handelt sich nun nicht mehr nur darum, die Synode einzuberufen, ihr vorzustehen und ihr „einziger Gesetzgeber" (Can. 466) zu sein, sondern einen komplexen Prozess im Ganzen zu begleiten. Phänomenologisch gesehen, ermöglicht es dessen Dauer, dass sich Personen ändern und Ideen reifen. Das war vor dem Zweiten Vatikanum nicht möglich, ganz einfach aufgrund des punktuellen Charakters des auf einige Kleriker beschränkten Ereignisses. Alle Gläubigen einer Diözese (Kleriker und Laien) haben nun die Möglichkeit, sich zu entwickeln, zu verstehen, zu wachsen, umzukehren usw. Und kein (katholisch) Getaufter wird ausgeschlossen. Die Synode wird wahrhaftig zu einer Angelegenheit aller im Blick auf eine Erneuerung der Mission. Ihre Performativität hat sich verändert und ist aller Wahrscheinlichkeit größer geworden.

Die Dynamik, mit der sich Konsultationen, Feiern und Versammlungen in einer Diözese verbinden, beschränkt sich nicht auf die Diözesansynoden. Wenn auch aus phänomenologischer und teilweise theologischer Sicht die Foren und bestimmte Diözesanversammlungen den Synoden gleichkommen, so haben die Texte, die von ihnen veröffentlicht werden, im Allgemeinen doch nicht die gleiche Autorität wie die Synodenakte. Jedoch sind diese Prozesse Ausdruck einer identischen Synodalität. Im Sinne einer von Gilles Routhier[21] vorgeschlagenen Definition bezeugt sich diese durch die Dimension des Versammeltseins, durch die Suche nach einem Konsens der von einem gemeinsamen Glauben bewegten Mitglieder. Der Begriff, der am besten diese Annäherung zwischen diesen Prozessen und den Synoden charakterisiert ist der der „Communio".

Wie kann man diese in verschiedenen Ländern entstandenen Prozesse am besten bezeichnen? Wir haben die bislang in der Geschichte unbekannte Bezeichnung „Parasynoden" vorgeschlagen.[22] Diese Parasynoden wurden vor allem in Europa abgehalten, in Frankreich, Spanien, Belgien, Österreich und Deutschland. Anderswo scheinen Länder wie z. B. Mozambik, Jamaika und Honduras regelmäßig diesen Versammlungstyp gewählt zu haben als „Organ" der Teilhabe am Leben der Partikularkirchen.

Es ist wichtig, bei der Betrachtung jeweils den unterschiedlichen Kontext zu beachten. Es versteht sich z. B. von selbst, dass bei einer eng mit dem Rechtsstaat verbundenen kirchlichen Struktur (Deutschland, Österreich, Schweiz) die Entscheidung für eine Synode oder eine Parasynode andere Folgen hat, als wenn eine solche Entscheidung etwa in Frankreich oder Honduras getroffen würde. In ihrer Gesamtheit umfassen diese Prozesse in der Tat Zusammenkünfte mit sehr unterschiedlichen Inhalten und Zielen. So bilden z. B. die 80 in Frankreich seit 1980 stattgefundenen Parasynoden durchaus kein einheitliches Phänomen. Schon die Gründe für ihre Einberufung an Stelle von Synoden im eigentlichen Sinne sind unterschiedlich und manchmal mehrdeutig.[23] Verschiedene Verantwortungsträger, wie

21 *Gilles Routhier:* La synodalité de l'Église locale, in: Studia canonica 26 (1992), 111–161, hier 122–123.

22 *Arnaud Join-Lambert:* Synoden und Parasynoden. Die Frage wird erstmals grundlegend erörtert in: *Richard Puza/Abraham P. Kustermann* (Hg.): Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der „Synodalität" in der katholischen Kirche, Freiburg/Schweiz 1996.

23 *Arnaud Join-Lambert:* Les synodes diocésains français et leurs Actes (1983–1997). Questions posées aux canonistes, in: Revue de Droit Canonique 49 (1999), 351–374, hier 358–361.

etwa Kardinal Karl Lehmann,[24] sehen in diesen Diözesanversammlungen eine Alternative, die Aufmerksamkeit verdient. Die deutschen und österreichischen Diözesen haben diesen weniger verpflichtenden Prozessen übrigens vielfach den Vorzug vor einer Diözesansynode gegeben.[25]

In der Theorie ist die Unterscheidung zu den Synoden im kanonischen Sinne klar, aber die Praxis ist geeignet, eine gewisse Konfusion entstehen zu lassen. Die Dimension einer gelebten Gemeinschaft im Dienste diözesaner pastoraler Richtungsweisungen steht im Zentrum beider Formen. Die Sache, um die es geht, ist die Synode als höchste Form des Regierungshandelns einer Teilkirche. Sie ist ja wirklich eine Institution – die erste im Blick auf die Beschlussfassung und Entfaltung einer Teilkirche – die gewissermaßen die Kraft der Synodalität gewährleistet. Deshalb erwähnt das Kirchliche Lehramt diese alternativen Formen in seiner *Instruktion über die Diözesansynoden* (1997) mit dem Wunsch, dass ihr Status präzisiert würde.[26] Diese Klarstellung lässt allerdings bislang auf sich warten.

4. Die Plenar- und Provinzialkonzilien

Plenar- und Provinzialkonzilien gab es bereits seit den Anfängen des Christentums, vor den Diözesansynoden. Ihre Zahl und ihre Bedeutung hat sich im Laufe der Geschichte stark gewandelt. Man muss unterscheiden zwischen den großen (wenigen) Prozessen der nachkonziliaren Jahre und den spärlichen weiteren Schritten seit der Verkündigung des *Codex des kanonischen Rechtes* von 1983.[27]

Diese überdiözesanen Prozesse sind ekklesiologisch von Bedeutung. Wenn auch gering an Zahl erinnern doch diese Partikularkonzilien allein schon durch ihre bloße Existenz an eine wesentliche Dimension: die Syn-

24 *Klaus Nientiedt:* Freiburger Diözesanforum: Was geschieht mit den Voten?, in: Herder Korrespondenz 46 (1992), 545–548, hier 546.

25 *Demel/Heinz/Pöpperl,* Löscht den Geist nicht aus, Freiburg i. Br. 2005.

26 Es ist überaus wünschenswert, dass auch die ›Diözesanversammlungen‹ oder andere Zusammenkünfte, insofern sie hinsichtlich ihrer Ausrichtung und ihrer Zusammensetzung einer Synode ähneln, mit Hilfe der Vorschriften des kanonischen Rechts und der hier vorgelegten Instruktion ihren Platz in der kanonischen Disziplin finden, um sie auf diese Weise zu einem wirksamen Instrument im Dienste der Leitung einer Teilkirche zu machen.“ (Text unter www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20041118_diocesan-synods-1997_ge.html)

27 *Arnaud Join-Lambert:* Partikularkonzilien seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Überblick, in: *Joachim Schmiedl* (Hg.): Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung, Fribourg/Schweiz 2013 (Theologische Berichte 35), 21–38.

odalität der Teilkirche kann sich nicht verwirklichen ohne Berücksichtigung der inneren Verbindung, die die kirchliche Gemeinschaft notwendigerweise zwischen dieser Kirche und den anderen Teilkirchen schafft. Die Synodalität ist somit eng mit der Kollegialität verbunden, einer anderen wesentlichen Dimension der katholischen Ekklesiologie. Jean-Marie Tillard spricht im Hinblick darauf von Synergie, Solidarität und wechselseitiger Fürsorge und einer vollständigen Einbeziehung der Ortskirchen.[28] Diese Partikularkonzilien bilden so eine Ergänzung zu den Diözesansynoden und verwirklichen seit dem Zweiten Vatikanum eine ähnliche Synodalität.

4.1 Einige kurze Bemerkungen zur Entwicklung der Plenar- und Provinzialkonzilien

Geschichtlich unterscheidet man zwei Kategorien von Partikularkonzilien. Die Plenarkonzilien sind Versammlungen der Bischöfe eines bestimmten Landes. Man hat sie in verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte unterschiedlich bezeichnet, z. B. als „Nationalkonzil". Die Provinzialkonzilien hatten vor allem die Aufgabe der Übermittlung von Informationen und Dekreten von den oberen Entscheidungsebenen zu den Diözesanbischöfen.

Die Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind die Zeit einer entscheidenden Entwicklung im Hinblick auf diese Versammlungen. Man widmet den Konzilien erneute Aufmerksamkeit und erfüllt sie mit neuem Leben.[29] Dies ist vermutlich Ausdruck einer Rezeption der von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils geförderten Kollegialität wie auch der Aufwertung des Episkopats. Die im Vorfeld und im Nachgang beim Heiligen Stuhl einzuholenden Autorisierungen sind allerdings ein offensichtlicher Hemmschuh, und zwar bisweilen ein ganz expliziter, für diese Initiativen.

Das vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte *l'aggiornamento* gilt für die Partikularkonzilien auf die gleiche Weise wie schon für die Diözesansynoden. Der Codex des kanonischen Rechtes von 1983 verpflichtet nicht mehr zu regelmäßigen Abhaltungen, sondern überlässt die Entscheidung zu einer Einberufung dem pastoralen Urteil der Bischöfe (Can. 439

[28] *Jean-Marie R. Tillard:* L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité, Paris 1995 (Cogitatio fidei 191), 397.

[29] „Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden." Vatikanum II, Dekret Christus Dominus, 36.

§ 1 et 440 § 1). Die Teilnahme der Laien als ordentliche Mitglieder (Can. 443 § 3.2) oder als Gäste (Can. 443 § 4) ist ebenfalls geregelt, wobei ihre Zahl begrenzt wird (im Verhältnis zur Zahl der ordentlichen Mitglieder[30]). Schließlich können auch nicht katholische Beobachter eingeladen werden (Can. 443 § 6).

4.2 Die institutionelle Konziliarität in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Wie im Falle der nachkonziliaren Diözesansynoden hat die neue Wertschätzung der Laien aufgrund des allgemeinen Priestertums aller Getauften auch zu einer Veränderung ihrer Teilnahme an den Partikularkonzilien geführt. Allerdings kann man unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch eine gewisse Verwirrung feststellen. Wie kann man dieser Neuerung Rechnung tragen und zugleich die Kontinuität mit den alten Prozessen, die das kanonische Recht noch nicht geändert hat, berücksichtigen? Nur elf mit Partikularkonzilien vergleichbare Prozesse sind in den Jahren 1965 bis 1983 auf den Weg gebracht worden.

Außer dem holländischen „Pastoralkonzil", das dann zur *Bijzondere Synode* (1966–1980) wurde, hat es noch drei andere konziliare Vorgänge in Europa gegeben, dazu noch der *Österreichische Synodale Vorgang*[31] und die Synode 72 der Schweiz. Am bekanntesten ist die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1971–1975), die in acht Sessionen abgehalten wurde, nach einer Vorbereitungszeit von zwei Jahren, in der 21 Millionen Fragebogen ausgegeben wurden mit einem Rücklauf von 4,5 Millionen. Dieses ausführlich dokumentierte und wissenschaftlich untersuchte Plenarkonzil gilt als Erfolg (im Kontext seiner Zeit) aufgrund seiner Organisation, seiner Ergebnisse und der großen Beteiligung sowohl in den Versammlungen wie in den Ortsgemeinden.

In einem ganz anderen Kontext, in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR), wurde eine Pastoralsynode durchgeführt. Sie erstreckte sich über mehrere Jahre, die Vollversammlungen fanden in Dresden ab dem Jahr 1973 statt. Der Minderheitenstatus und die Zersplitterung der Katholiken sowie die staatlichen Repressionen bewirkten, dass dieser Prozess nur

30 Ein Dispens ist jedoch möglich, wie etwa beim Konzil von Lille (2013–2015), das als Provinzialsynode von Lille-Arras-Cambrai bezeichnet wurde und eine Parität von Männern und Frauen erlaubte.

31 *Wilhelm Rees:* Der Österreichische Synodale Vorgang (1973/74). Vorgeschichte und kirchenrechtlicher Status, in: *Schmiedl,* Nationalsynoden, 116–198.

eine eingeschränkte Reichweite und ebenso eingeschränkten Einfluss auf das kirchliche Leben hatte.[32]

Hinsichtlich der Partikularkonzilien im engeren Sinne kann man keinen merklichen Aufschwung nach der rechtlichen Kodifizierung von 1983 feststellen. Es gab 15 Plenarkonzilien (darunter zwei in Italien durch provinzübergreifende Regionalkonzilien, und drei sehr lang andauernde konziliare Prozesse in Polen[33])[34] und drei Provinzialkonzilien im engeren Sinne.[35]

Blick auf die Zukunft

Nach fast 50 Jahren der Praxis einer erneuerten Konziliarität und diözesanen Synodalität in der katholischen Kirche können wir es wagen, einen Blick in die Zukunft zu werfen. Die Dözesansynoden haben die konkrete Umsetzung des vom Zweiten Vatikanischen Konzil heraufbeschworenen *sensus fidelium* und einer Communio-Ekklesiologie ermöglicht.[36] Wir schlagen vier Perspektiven vor.

Die Diözesansynode ist das kirchliche Handeln, das am besten geeignet ist, eine Partikularkirche im Sinne der ekklesiologischen Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzubauen. Die anderen Räte (auf bischöflicher, presbyterialer und pastoral diözesaner Ebene) sind dem nicht gleichzustellen, da sie feste Leitungsorgane sind. Die Diözesansynode ist ein Leitungsorgan und darüber hinaus ein Geschehen, das die Teilkirche in all ihren Dimensionen einbezieht. Anders gesagt, die Synoden sind der bedeutsamste Ausdruck einer Teilkirche in all der Komplexität ihres Urteilshandelns, gebildet aus Teilen des Volkes Gottes unter der Leitung des apostolischen Dienstes eines Bischofs. Es handelt sich hier um eine höchst bedeutsame Gestalt des Leibes Christi in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort.

32 *Sebastian Holzbrecher:* Die Ostdeutsche Pastoralsynode in Dresden (1973–1975), in: *Schmiedl,* Nationalsynoden, 77–100; *Demel/Heinz/Pöpperl,* Löscht den Geist nicht aus, 26–30.

33 *Grzegorz Chojnacki:* Zweite gemeinsame Synode der polnischen Bistümer. Gegenwart und Perspektiven der katholischen Kirche in Polen, in: Theologie und Glaube 93 (2003), 544–550.

34 Region Marken (Italien, 1985–1989), Sardinien (Italien, 1987–1993), Philippinen (1990–1991), Dominikanische Republik (1990–1993, 2000), Mozambik (1991), Polen (1991–1997), Panama (1993), Ghana (1997), Venezuela (1998–2000, 2006), Burkina Faso (2000).

35 Provinz Tarragone (Spanien, 1992–1993), Provinz Popayan (Kolumbien, 1996–2000), Provinz Lille (Frankreich, 2013–2015).

36 *Richard Puza:* Le principe synodal et les deux types de synodes entre le Code de 1917 et le Code de 1983, in: *Melloni/Scatena* (eds.), Synod and Sinodality, 647–662, hier 658.

Eine Diözesansynode ist heute ganz klar ein Prozess und nicht mehr nur ein punktuelles Ereignis. Jede ihrer Phasen ist wichtig, damit die Synode tatsächlich die Wirklichkeit des Lebens der Teilkirche repräsentiert und nicht nur ein Regierungsakt, ja fast ein Verwaltungsakt, ist. Sie bezieht die beteiligten Personen in einen Prozess der individuellen und institutionellen Veränderung ein. Es ist die zeitliche Dauer, durch die sich dieser Prozess verwirklicht, und in dem, durch das Werk des Heiligen Geistes, eine Umkehr möglich wird. Die Ganzheit der liturgischen Dimension der Diözesansynoden ist wesentlich für den Charakter des Handelns der Synode. Die gelebte Erfahrung ist so eine Erfahrung des Glaubens, der die Kirche des Volkes Gottes aufbaut. Die Spannungen und Enttäuschungen, der Zusammenstoß unterschiedlicher Denkweisen, die mitunter gegensätzlichen Perspektiven usw., all das ist Teil derselben Dynamik, die sich weigert, in eine Irenik zu flüchten, die tatsächlich nur eine Leugnung wäre anzuerkennen, dass ein Charakteristikum des Menschen das Leben *in statu viatoris* und in *statu conversionis* ist.[37]

Die Partikularkonzilien haben heute eine ähnliche Dynamik wie die Diözesansynoden, finden aber viel seltener statt. Es geht dabei nicht nur um das wirkliche Problem einer endgültigen *recognitio* von Seiten Roms, die notwendig ist, um die universelle Gemeinschaft zu gewährleisten, was die grundsätzliche Aufgabe des Papstes ist. Jedenfalls sind die Partikularkonzilien als Ausdruck von Kollegialität und zugleich Synodalität, eine unleugbare theologische und praktische Kraft. Sie könnten folglich Auslöser von Argwohn gegenüber einer römischen „Zentralmacht" sein, wenn diese sich nicht als Diener der Communio begreift. Ihnen kommt eine entscheidende Rolle zu bei der ernstlichen und zuversichtlichen Verwirklichung der Ekklesiologie von Vatikanum II.

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt ein weises Gleichgewicht zwischen Synodalität, Kollegialität und Vorrangstellung her. Die Entwicklung der Synodalität, die auf dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen beruht, ist ohne Zweifel eine der großen theologischen Orientierungslinien, damit die katholische Kirche ihre Mission für die Männer und Frauen von heute und morgen erfüllen kann. Ihre konkreten Modalitäten in den Diözesansynoden, den Parasynoden und den Partikularkonzilien machen diese erneuerten Institutionen zu wertvollen Instrumenten für die Verkündigung der Guten Nachricht des Evangeliums an alle. Dabei wird

[37] *Johannes Paul II.:* Dives in misericordia (1980), 13.

diese neue Art des „faire Église“ (Kirchemachens) sicher noch weiterer Anpassungen bedürfen. Sie könnte jedenfalls auch wichtige Auswirkungen auf die ökumenischen Dialoge der Kirchen auf dem Weg zur Einheit haben.

Übersetzung aus dem Französischen:
Dr. Wolfgang Neumann

Konziliarismus – die Rekonstruktion einer Idee



Daniela Blum[1]

1. Die Relevanz der Idee

Sicher kann man das Thema Konziliarismus historisch angehen. Das wird im Folgenden auch geschehen. Aber der Konziliarismus ist kein belangloses Theoriegespinst des späten Mittelalters. Vielmehr stellten die ekklesiologischen Theoretiker des Mittelalters ein alternatives Ordnungsmodell vor Augen, das sowohl in seinem Scheitern in den Konzilien des 15. Jahrhunderts (I) als auch in seinen Grundvorstellungen über die Ekklesiologie der Kirche (II) bleibende Relevanz hat. Von dieser doppelten Bedeutung her soll das Thema entfaltet werden.

(I) Als die *causa Lutheri* nach 1517 immer weitere Kreise zog, als der kirchliche Prozess gegen Luther angestrebt wurde, als schließlich Luther am 3. Januar 1521 exkommuniziert war und seine Lehre trotzdem immer neue Anhänger gewann und in Oberdeutschland ein zweites Zentrum reformatorischen Denkens entstand – spätestens da hätte der Papst ein allgemeines Konzil einberufen müssen, um sich mit der reformatorischen Theologie auseinanderzusetzen. Der Ruf nach einem Konzil erklang allerorten in der Kirche. Begonnen hat es erst 1545 in Trient. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Theologie der Reformatoren längst an vielen Universitäten, in vielen Städten und Fürstentümern nicht nur des deutschen Reiches durchgesetzt. Städtische Magistrate und mächtige Fürsten hatten die Reformation aufgenommen und mit der Durchformung ihres Herrschaftsgebiets nach dieser Lehre begonnen. Auch wenn das Konzil von Trient als Allge-

[1] Dr. Daniela Blum ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

ÖR 64 (3/2015), S. 380–397

meines und Ökumenisches Konzil einberufen wurde,[2] gelang weder eine intensive Auseinandersetzung mit den Schriften der Reformatoren noch eine Verständigung mit denselben. Die Spaltung in zwei Kirchtümer konnte nicht aufgehalten werden.

Rom hatte die Reformation durch die Exkommunikation Luthers nicht unterdrücken können. Warum? Die öffentliche Meinung im Deutschen Reich hatte Luther zum Wegbereiter nationaler und kirchlicher Reformen erklärt. Kirchenpolitisch wichtige Kreise des Reiches hatten sich in der Verurteilung der Reformatoren zurückgehalten.[3] Schließlich gaben sich politische und kirchliche Regierende der Täuschung hin, die Reformatoren seien noch nicht endgültig von der Kirche getrennt, solange ein allgemeines Konzil noch kein Urteil gefällt habe.[4] Alle drei Faktoren haben unmittelbar mit den konziliaren Erfahrungen des 15. Jahrhunderts zu tun. Aufgrund der konziliaristischen Idee waren manche Anhänger Luthers der Überzeugung, einem Reformer zu folgen. Das Häretikertum musste schon das allgemeine Konzil feststellen. Dass Reformen der Kirche notwendig waren, war ja ein Kernanliegen des spätmittelalterlichen Konziliarismus gewesen. In dieser Tradition wussten sich die Reformatoren. Viele politische und kirchliche Autoritäten warteten auf das endgültige Urteil eines Konzils, das sie in solchen Fragen des Glaubens und der Lehre für zuständig hielten. Die Erwartungshaltung resultierte aus den Erfahrungen des 15. Jahrhunderts, in denen sich die Konzilien um die Fragen der Lehre und Kirchenreform gekümmert hatten und sich im Dokument *Haec sancta* (1415) gar die Superiorität des Konzils über den Papst zugesprochen hatten.

Auch das Zögern des Papstes, das allerorten erwartete Konzil einzuberufen, speiste sich aus den konziliaren Erfahrungen. Gerade weil etwa das Konzil von Konstanz sich die Superiorität in der Kirche zugesprochen hatte und weil die Konzilsidee als praktische Ordnungsstruktur der Kirche für

2 Vgl. Dekret der Konzilseröffnung, Sessio I, 13. Dezember 1545, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, lat.-dt., Bd. 3: Konzilien der Neuzeit, hg. v. *Josef Wohlmuth,* Paderborn u. a. 2002, 660.

3 Selbstverständlich ist zu beachten, dass nicht allein der päpstliche *horror concilii* den sachlichen Umgang der Kirche mit der Reformation verzögerte, sondern auch die Verschränkung mit der Politik. Bestes Beispiel dafür ist sicher die Aussetzung des römischen Prozesses gegen Luther bis zur Wahl Karls V. zum deutschen Kaiser am 28. Juni 1519. Bis dahin konnte der Landesherr Luthers, Friedrich der Weise, als Kurwähler und potentieller Kaiserkandidat Luther offen schützen.

4 Vgl. zu der Darstellung dieser Gründe, allerdings mit deutlich abwertender Tendenz des Konziliarismus und der Reformation, *Hubert Jedin:* Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1: Der Kampf um das Konzil, Freiburg i. Br. 1949, 144.

die Päpste unkontrollierbare Züge angenommen hatte, wollten Leo X. und seine Nachfolger die Sache der Reformation nicht auf einem Konzil verhandeln.[5] Aufgrund der Erfahrungen mit jenen Konzilien, die sich aus konziliaristischen Theorien begründeten und selbst neue entwarfen, verkürzten die Päpste in der Folgezeit eine ekklesiologische Theorie auf das Problem der innerkirchlichen Jurisdiktionsgewalt[6] – und die wollten sie sich selbst garantieren. Beides also, die Begeisterung für die Ideen der Reformation und das Hinauszögern eines Konzils durch die Päpste, und damit der faktische Verlauf der Reformation und die Entwicklung in unterschiedliche Kirchen erklären sich aus den Ideen des Konziliarismus und den Erfahrungen, die die Kirche im 15. Jahrhundert damit gemacht hatte. Insbesondere das Konzil von Konstanz gilt als „Nukleus der Reformation“[7], da das Konzil weder die Reformen der Kirche, ihrer Strukturen und ihres Klerus anging noch die „häretischen“ Strömungen, insbesondere die in Böhmen beheimateten Hussiten, wieder in die Kirche integrieren konnte. Stattdessen fand Jan Hus auf dem Scheiterhaufen den Tod, die Lehren des John Wyclif wurden verurteilt. Die Hussiten radikalisierten sich weiter, viele kirchliche Missstände grassierten weiter, die Reformideen breiteten sich weiter aus und mündeten in einem selektiven, keineswegs linearen Prozess in die Re-

5 *Volker Reinhardt* und andere vertreten sogar die These, dass das barocke Rom, mit dessen Gestaltung in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts begonnen wurde, sowie der prunkvolle Lebenswandel des Renaissancepapsttums auch als Antwort der Päpste auf den Konziliarismus gedacht war. Vgl. *Volker Reinhardt:* Im Schatten von Sankt Peter. Die Geschichte des barocken Rom, Darmstadt 2011.

6 Vgl. *Helmut G. Walther:* Konziliarismus als politische Theorie? Konzilsvorstellungen im 15. Jahrhundert zwischen Notlösungen und Kirchenmodellen, in: *Heribert Müller/Johannes Helmrath* (Hg.): Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institutionen und Personen (Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 67), Ostfildern 2007, 31–60, hier 34.

7 *Karin Stober:* Das Konstanzer Konzil. Eine Umschau, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 218–220, hier 220.

8 Der Ruf nach Reform, der im Kontext der Konzilien in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts allenthalben zu hören war, ist auch begrifflich von dem kirchen- und strukturbildenden Prozess zu unterscheiden, der später als Reformation bezeichnet werden wird. Der konziliare Ruf nach Reform nämlich hatte gerade kein Programm, weil unterschiedliche Fraktionen, Nationen, Gelehrte und Kardinäle ganz verschiedene Vorstellungen davon entwickelt hatten, was überhaupt zu reformieren sei. Unter dem Begriff der Reform kann hier „eher eine Stimmung einer gewissen Unzufriedenheit“ verstanden werden oder „ein Gespür […], dass selbst die religiösen Koordinatensysteme weit weniger an trostreicher Stärkung vermitteln, als es erwartete oder erhofft wurde“ (*Karl-Heinz Braun:* Die großen Themen des Konzils. Einheit der Kirche, Reform und rechter Glaube, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 225 f, hier 225).

formation.[8]

(II) Die Frage ist im Kern ungeklärt: Wem obliegt die Leitung der Kirche? Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzil betont im dritten Kapitel zu den institutionalisierten Diensten der Kirche die „kollegiale Einheit“[9] der Bischöfe in den Teilkirchen, zur Gesamtkirche und mit dem Papst, stets aber „unter treuer Beachtung des Primates und des Vorrangs ihres Hauptes“[10], des Paptes also. Gerade die Ökumenischen Konzilien dienen der Konstitution zunächst als Zeichen für die Kollegialität des Bischofsamtes.[11] Sodann konstatiert sie die vollständige Vollmacht des Bischofskollegiums mit dem Papst über die gesamte Kirche, die es im Ökumenischen Konzil ausübt, stellt die Vollmacht aber unter den Primat des Paptes, der den Konzilien vorsteht und ihre Beschlüsse bestätigen muss, die konziliare Entscheidungsfindung also allererst ermöglicht.[12] Mit dieser Spannung gibt *Lumen Gentium* die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Allgemeinem Konzil ein Stück weit der Interpretation frei, indem sich das Dokument einer klaren Abgrenzung der Kompetenzen und ihrer Beziehung zueinander enthält: Das „Verhältnis von konziliarer, kollegialer und päpstlicher Kompetenz [ist] nicht definiert“[13]. *Lumen Gentium* schlägt ein harmonisches Modell der Kirchenleitung vor und stellt deshalb nicht die Frage, was passiert, wenn Primat und Bischofskollegium, Papst und Konzil unterschiedliche Lehren vertreten. Die Absenz klarer Verhältnisbestimmungen ist sicher aus den Entstehungsbedingungen der Konstitution zu erklären.[14] Die Frage nach der „Synodalität im Rahmen der Gesamtverantwortung für die Kirche“[15] hat jedenfalls dazu geführt, dass das dritte Kapitel, zu denen die zitierten Abschnitte LG 22 und 23 gehören, die größ-

9 LG 23, 2. Die Kirchenkonstitution wird zitiert nach: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. *Peter Hünermann/Bernd-Jochen Hilberath,* Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg/Basel/Wien 2004, 73–185.

10 LG 22,2.

11 Vgl. LG 22,1.

12 Vgl. LG 22,2. Ganz ähnliche Vorstellungen finden sich im CIC 1983, der dem Bischofskollegium im Ökumenischen Konzil die Gewalt im Hinblick auf die Gesamtkirche zuspricht (can. 337 §1), dem Papst aber die Einberufung, den Vorsitz, die Verlegung, die Unterbrechung bzw. Auflösung und die Genehmigung der konziliaren Dekrete sowie die Verhandlungsgegenstände und die Geschäftsordnung des Konzils zuspricht (can. 338).

13 *Jürgen Miethke:* Konziliarismus, in: *Karl-Heinz Braun* u. a. (Hg.): Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Essays, Darmstadt 2013, 77–81, hier 81.

14 Zur Entstehungsgeschichte der Kirchenkonstitution vgl. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. *Peter Hünermann/Bernd-Jochen Hilberath,* Bd. 2: Sacrosanctum Concilium, Inter Mirifica, Lumen Gentium, Freiburg/Basel/Wien 2004, 269–351.

15 A. a. O., 428.

ten Auseinandersetzungen in der Rezeption der Kirchenkonstitution verursacht hat.[16] Die Frage nach Kollegialität und Primat begleitet die Geschichte der Kirche.[17] Schon daran zeigt sich, dass der Konziliarismus eine zentrale ekklesiologische Ordnungsfrage berührt, was zum Schluss noch einmal zu diskutieren ist (4.). Die Herkunft des Konziliarismus als kirchlich-politischer Idee ist auf doppeltem Wege zu klären. Hochmittelalterliche Kanonistiker verfassten erste Theorieentwürfe und rezipierten dabei spätantik-christliche Traktate (2). Erst die Krise des Großen Abendländischen Schismas aber stellte die Frage nach der Leitung der Kirche und leitete eine Blüte konziliaristischer Theorien an den kanonistischen und nun auch theologischen Fakultäten ein. Erst in diesem Zusammenhang geriet die Theorie auch in die praktische Anwendung (3).

2. Die Entwicklung der Idee

Die synodale Struktur ist alt. Im 2. und 3. Jahrhundert begann in der Alten Kirche eine rege Konzils- und Synodaltätigkeit. Eine besondere Rolle spielten die Versammlungen der Bischöfe aus dem gesamten bewohnten Erdkreis, die sogenannten Ökumenischen Konzilien. Die Konzilien verstanden sich als im Heiligen Geist versammelt und bezogen von daher ihre Autorität. In den altkirchlichen Konzilien war nicht geklärt, wem die höhere Kompetenz zustand, weil sich die Frage nicht stellte: Die Sonderstellung des römischen Bischofs als Papst hatte sich noch nicht in einer Papaltheorie profiliert. Auch nach der endgüligen Spaltung in eine Ost- und eine Westkirche im 11. Jahrhundert rief der Papst im Westen Konzilien ein, zu-

16 Vgl. Entstehungsgeschichte der Kirchenkonstitution vgl. a. a. O., 558. *Peter Hünermann* erklärt sich die offenkundige Schwierigkeit des Konzils, das Bischofsamt durchweg kollegial zu denken, aus dem „hierarchischen Potestas-Denken […], das einer hierarchologischen Sicht der Kirche entspricht, aber übersieht, dass jede Vollmacht in der Kirche ziel- und funktionsbestimmt ist und von daher Grenzen und Konditionen aufweist“ (559). Dieses Denken habe viele Konzilsväter – nicht nur der Minorität – geprägt. Hünermann weist darauf hin, dass die Synodalität der Kirche im Vergleich zu vorkonziliaren Bestimmungen und im Vergleich zu den ersten Konzilsschemata auch im dritten Kapitel deutlich herausgestrichen sei, gibt aber zu, dass es in diesem Kapitel „Problemüberhänge gibt, die dringend einer weiteren theologischen Klärung und entsprechender kirchlicher Entscheidungen bedürfen“ (560).

17 Vgl. *Klaus Schatz:* Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 60–64.

18 Vgl. zur Entwicklung der Konzilstätigkeit von der Antike bis zu den Toren von Konstanz *Peter Walter:* Konzil und Konzilien. Kirchliche Versammlungen mit langer Tradition, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badi-

letzt 1311/12 in Vienne.[18]

Erste Fragmente einer konziliaristischen Theorie entwickelten sich stufenweise und keineswegs als in sich geschlossenes System im 14. Jahrhundert an der Pariser Universität und an den juristischen Fakultäten Oberitaliens. Die Lehre konziliarer Superiorität wurzelt dabei weniger in der hochmittelalterlichen Theologie als in der Kanonistik.[19] Hintergrund dieser Überlegungen waren die gelehrten Debatten darüber, ob gegenüber dem Tyrannen ein etwaiges Widerstandsrecht zu begründen bzw. – auf die Kirche gewendet – ob und wie ein irrender Papst (*papa haereticus*) zu richten sei.[20] Im Fall eines häretischen Papstes, so hielt das *Decretum Gratiani,* ein wichtiger Teil des geltenden Kirchenrechts, fest, war der amtierende Papst nicht mehr der gültige Papst. An diesen „Bruchstellen im sonst konsequenten System der Papstmonarchie“[21] entwickelten sich erste Elemente des Konziliarismus. Man kann unter dem Konziliarismus des 14. Jahrhunderts zunächst die Eröffnung der Möglichkeit verstehen, „die Kirchenverfassung ‚systemimmanent‘ durch die Akzentuierung korporativ-kollegialer Elemente auf eine breitere, konsensgeleitete Partizipationsbasis zu überführen“[22]. Demnach zeichnet sich die Ordnungsidee des Konziliarismus durch korporative ekklesiologische Verfassungsstrukturen aus, die

schen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 221 f, sowie in unübertroffener Gründlichkeit und Kenntnis Hermann Josef Sieben: Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521) (Frankfurter Theologische Studien 30), Frankfurt a. M. 1983; *Hermann Josef Sieben:* Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Konziliengeschichte, Reihe B), Paderborn u. a. 1996.

19 Zuerst *Brian Tierney:* Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, Leiden u. a. 1955 [erweiterter ND 1998], allerdings unter Ausblendung theologischer und theologiegeschichtlicher Fragestellungen.

20 Vgl. *Miethke,* Konziliarismus (s. Anm. 13), 78 f.

21 *Klaus Schatz:* Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn ^{2}2008, 127.

22 *Heribert Müller:* Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 90), München 2012, 5.

23 Der Zusammenschluss in der Repräsentativität einer Körperschaft war eine Ordnungsidee, die in vielen Bereichen verwirklicht und als Theoreticum im akademischen Bereich bedacht wurde. Johannes Helmrath spricht in diesem Zusammenhang von der „Synodalisierung von Kirche und Gesellschaft“ (*Johannes Helmrath:* Das Konzil von Konstanz und die Epoche der Konzilien (1409–1449). Konziliare Erinnerungsorte im Vergleich, in: *Gabriela Signori/Birgit* Studt (Hg.): Das Konstanzer Konzil als europäisches Ereignis. Begegnungen, Medien und Rituale (Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 79), Ostfildern 2014, 19–56, hier 55). Außerkirchliche Beispiele für die – vielerorts durchaus langsame – Entwicklung neuer korporativer Strukturen sind die überall in Europa gegründeten Universitäten und die neugeordneten Magistratsstrukturen in den Städten.

zeitgleich auch im weltlichen Kontext verwirklicht wurden.[23] Die konziliaristischen Beiträge stellten aber auch die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil: Sie kamen darin überein, dass sie „jenem kollegialen Element der Synode Priorität zuerkannten, das neben dem monarchischen des Papats seit dem Apostelkonzil bereits in der Kirche verankert sei“[24]. Die Dekretistik hielt sich dabei an die spätantike, auch im Decretum Gratiani verschriftlichte Lehre, dass für die Gesamtkirche das Generalkonzil die höchste verbindliche Entscheidungsinstanz sei. Freilich aber betonten die hochmittelalterlichen kirchlichen Rechtsgelehrten die Prämisse, dass die Glieder der Kirche ohne das Haupt, den Papst, nicht handlungsfähig seien, und machten die Lehre damit mit der monarchischen Kirchenleitung des Papstes verträglich.[25] Gleichzeitig lieferten sich die Kanonisten eine Kontroverse um die Frage, welche Art von Repräsentation für eine kirchliche Gemeinschaft angemessen sei: Konnten Einzelne an die Stelle der Gesamtheit der Personen in der Kirche treten? Konnte der Papst die Gesamtkirche alleine repräsentieren? Oder war die traditionelle kirchliche Institution des Generalkonzils für die Repräsentation der Gesamtkirche notwendig?[26]

Parallel zu diesen kanonistischen Kontroversen fochten Kaiser und Papst im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert eine Auseinandersetzung um die machtpolitische Vorrangstellung in Europa aus. Der französische König Philipp der Schöne (*1268, 1285–1314) sammelte an seinem Hof Gelehrte, die auf dem Hintergrund dieses Konfliktes die papale Macht argumentativ zu begrenzen suchten. Dazu gehörte der Franziskaner Wilhelm von Ockham (1288–1347). Er bezichtigte den amtierenden Papst aufgrund seines Umgangs mit der apostolischen Armutsforderung seines Ordens der Häresie. Folgenreicher für die konziliaristische Theorie aber war seine Vorstellung einer Restkirche, in der er versuchte auszuloten, „bei einer wie geringen numerischen Minderheit die Rechtgläubigkeit der Kirche garantiert sei und wie diese erkannt werden könne“[27]. Ockham hielt es für möglich, dass die wahre Kirche Christi nur in einem kleinen Rest, vielleicht nur einigen Laien, vielleicht nur einem einzigen Kind erhal-

24 *Müller,* Krise (s. Anm. 22), 72.

25 Vgl. *Walther,* Konziliarismus (s. Anm. 6), 51.

26 Für die unterschiedlichen Akzentuierungen der Repräsentationslehre vgl. *Walther,* Konziliarismus (s. Anm. 6), 51–53.

27 *Walther,* Konziliarismus (s. Anm. 6), 50.

28 Vgl. *Volker Leppin:* Konziliarismus und Papalismus. Eine spätmittelalterliche Debatte und ihr Nachhall in der Genese der Konfessionen, in: *Armin Kohnle/Christian Winter* (Hg.): Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 37), Stuttgart 2014, 75–87, hier 76 f. Zu Ockhams politischer Theorie vgl. ausführlich *Jürgen Miethke:* Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2008, 248–295.

ten sein kann.[28] Diese Lehre erfuhr später im Kontext des geschrumpften Baseler Konzils eine ungeahnte Rezeption. Marsilius von Padua (gest. 1342/43) entwickelte ungefähr zeitgleich in seiner Schrift *Defensor pacis*[29] eine Art Staatskirchentum. Ockham und auch Marsilius stellten aber auch radikale Anfragen an die konziliare Autorität und Unfehlbarkeit. Insofern funktionieren sie nur bedingt als Vertreter einer konziliaristischen Theorie, doch ihre Traktate dienten – ebenso wie die kanonistischen Debatten um die Repräsentation in der Kirche – anderen Gelehrten als Anregung. Diese „Konziliaristen" rezipierten nun ältere kanonistische Lehren vom allgemeinen Konzil – stets als altes, keineswegs revolutionäres System des Kirchenregiments.

Unter ihnen war insbesondere Pierre d Ailly (1350/51–1420) mit seinem ekklesiologischen Traktat *De materia concilii generalis* folgenreich. Er argumentierte, dass das primäre Haupt der Kirche nicht der Papst sei, sondern Christus allein.[30] Nur insofern der Papst zur Erbauung der Kirche diene, sei das Konzil ihm zum Gehorsam verpflichtet. Wenn der Papst dieser Aufgabe aber nicht gerecht werde, sei das Konzil verpflichtet, für den Papst einzuspringen, um gewissermaßen die päpstliche Macht zu restituieren. Sein Schüler Jean Gerson (1363–1429) brachte ein, dass in der Situation, in der durch den Tod eines Papstes kein Stellvertreter Christi auf Erden existiere, das Konzil für den Papst diese Stellung übernehmen könne.[31] Damit gewann das Konzil gegenüber der subsidiären Funktion im Entwurf Pierre d'Aillys eine gewisse Selbstständigkeit. In der Situation des Großen Abendländischen Schismas, das Europa seit 1378 in zwei Papsttümer schied, trat genau die Situation ein, dass es keinen Stellvertreter Christi auf Erden gab. Die Entwürfe Jean Gersons und Pierre d'Aillys wurden daher im Kontext des Schismas „zum Gewebe eines ersten Konziliarismus"[32] verbunden.

Dabei spielte der Kanonist Francesco Zabarella (1360–1417) eine entscheidende Rolle. Er setzte nun seinerseits nicht beim Haupt, sondern

29 Zu der Schrift vgl. a. a. O., 204–247.

30 Zur Argumentation Pierre d Aillys, auch im Folgenden, vgl. *Leppin,* Konziliarismus (s. Anm. 28), 79. Der Traktat ist abgedruckt in: *Bernhard Meller:* Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly (Freiburger Theologische Studien 57), Freiburg i. Br. 1954, 289–336. Ein weiterer seiner Traktate zur Kirchenreform ist abgedruckt in: Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Bd. 1: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418) (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 38a), hg. v. *Jürgen Miethke/Lorenz Weinrich,* Darmstadt 1995, Nr. 8, 338–377.

31 Vgl. *Jean Gerson:* Tractatus de unitate ecclesiae, in: Oeuvres complètes, hg. v. *Palémon Glorieux,* Bd. 6: L Oeuvre Ecclésiologique, Paris u. a. 1965, Nr. 272, 137–145.

32 *Leppin,* Konziliarismus (s. Anm. 28), 79.

beim Leib der Kirche an. Der mystische Leib der Kirche war ihm nach 1 Kor 12 nur als ungeteilter Leib denkbar. Das Schisma widersprach damit seinen ekklesiologischen Grundvorstellungen. Diese Situation konnte nur durch eine wirkliche Darstellung überwunden werden, eine *repraesentatio* jenes einen Leibes – und die fand Zabarella verwirklicht im Konzil als besonders geeigneter Repräsentationsform der Gesamtkirche, um das Schisma zu lösen und die Reform der Kirche anzugehen.[33] Diese Begründungsfigur war durchaus folgenreich für die Ekklesiologie: „Von dem hierarchischen Hauptbild verschob sich die Legitimationsstruktur zum Leib selbst als ganzem."[34] Die Kirche gewann nun ihre Autorität von Christus selbst und nicht mehr vermittelt durch den Papst. Solche und ähnliche Ideen gewannen im Umfeld des Konzils von Konstanz Gehör.

3. Die Erprobung der Idee

Bewegte sich diese Debatte in zeitgenössisch-akademischen Bahnen, so gewann sie eine neue Relevanz durch die Spaltung der abendländischen Christenheit (1378–1417). In diesem Kontext entwickelten sich an den Universitäten neue konziliare Theorien, in diesem Kontext bekam die *via concilii* immer neue Befürworter, in diesem Kontext wurde aus den theoretisch erwogenen Möglichkeiten Instrumente zur Konfliktmoderation.[35]

Wie war es zum Schisma gekommen? Nach 70 Jahren Avignoneser Papsttum war Gregor XI. (*1329, 1370–1378) 1376 nach Rom zurückgekehrt, starb aber zwei Jahre später. Das Konklave wählte den Italiener Urban VI. (*1318, 1378–1389) zum neuen Papst, der sofort ein strenges Reformprogramm für die Kirche anstrebte. Das Papstschisma begann, als dreizehn französische Kardinäle die Wahl Urbans nicht anerkannten, ihn der Amtsanmaßung bezichtigten und ihn mit dem Bann belegten. Am 20. September 1378 wählten sie – unter dem Schutz des französischen Königs – Clemens VII. (*1342, 1378–1394) zum neuen Papst. Clemens konnte sich militärisch nicht durchsetzen und kehrte daher nach Avignon zurück. Beide Päpste konnten sich jeweils politische Unterstützung si-

33 Vgl. *Walther,* Konziliarismus (s. Anm. 6), 47.
34 *Leppin,* Konziliarismus (s. Anm. 28), 80.
35 Vgl. *Leppin,* Konziliarismus (s. Anm. 28), 78 f.
36 Für die Abbildung der Oboedienzen vgl. *Ansgar Frenken:* Vorteile suchen – Netze knüpfen. Die Situation am Vorabend des Konzils, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 261–263, hier 262 f, Abb. 1 f.

chern, beide Päpste hatten eigene Oboedienzen,[36] d. h. Gehorsamsgebiete, und beiden Päpsten wurden durch die Kardinäle ihrer Oboedienz bei ihrem Ableben Nachfolger gewählt. So konnte das Schisma über den Tod oder Rücktritt[37] eines Prätendenten nicht geklärt werden und nistete sich ein.

Die *via concilii* bezeichnete in diesem Zusammenhang die einzige Möglichkeit, das Papstschisma zu überwinden, nachdem alle anderen Möglichkeiten, einen oder beide Papstprätendenten zum Rücktritt zu bewegen, gescheitert waren.[38] Die ursprünglich konziliaristische Idee verband sich als Weg zur praktischen Überwindung der Kirchenspaltung sehr schnell mit einer dreifachen Aufgabe, der *causa unionis*, der *causa fidei* und der *causa reformationis.* Es sollte also die abendländische Christenheit durch die Beseitigung des Schismas vereint werden, der Glauben gegen die sogenannten Häresien von Hus, Wyclif und anderen verteidigt werden, vor al-

37 Hintergrund für die Unmöglichkeit, dass einer der beiden Papstprätendenten auf sein Amt verzichtete, war die Übersteigerung der Papaltheorie im hohen Mittelalter, die einen ersten Höhepunkt schon in der Bulle *Unam sanctam* (1302) durch Bonifaz VIII. (*1235, 1294–1303) erfahren und im Avignoneser Papsttum weitere Entfaltung gefunden hatte. Die Bulle endet mit der Feststellung, dass „es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein“ (DH 875). In der Interpretation der Bulle ist jedoch entscheidend, diesen Schlusssatz in die Kirchenlehre des Thomas von Aquin einzuordnen, der der Satz entnommen ist. Außerdem ist die Bulle in den bereits erwähnten Streit Bonifaz' mit König Philipp dem Schönen von Frankreich einzuordnen. Papst und König waren sich uneinig darüber, welche Rechte dem König gegenüber den zeitlichen Gütern des Klerus zustünden. In anderen Dokumenten äußerste Bonifaz sich deutlich differenzierter und in der Argumentationslinie der Zwei-Schwerter-Lehre, die seit der Antike das geistliche vom weltlichen Schwert unterschied. Damit stand in *Unam Sanctam* die geistliche Macht im Verhältnis zur weltlichen Macht zur Aushandlung, nicht das Verhältnis von Papst zum Konzil. Dennoch ist zu konstatieren, dass die Päpste in Übersteigerung der Papaltheorie seit dem Konzil von Vienne kein Konzil mehr einberufen hatten. Mit der Festigung der päpstlichen Macht gegenüber der weltlichen Herrschaft und den Folgen des Investiturstreites ging zumindest implizit und faktisch auch eine Stärkung des Papstamtes *ad intra,* in die Kirche selbst, einher. Sie führte im Kontext des Schismas dazu, dass keiner der Papstprätendenten zurücktreten wollte und damit die Papaltheorie in ihrem Kern ad absurdum führte.

38 Die mittelalterliche Theologie hatte sich als Ausweg aus dem Papstschisma zunächst die *via facti* überlegt, also die gewaltsame Verdrängung von einem der beiden Papstprätendenten. Dies scheiterte daran, dass beide Prätendenten über eigene Oboedienzen verfügten und beide politische Schutzmächte hinter sich wussten. Auch die *via cessionis* schlug fehl. Sie sah vor, dass die Kardinäle einer Oboedienz gezwungen wurden, nach dem Tod ihres Prätendenten keinen Nachfolger zu wählen, oder aber dass ein neugewählter Prätendent zum Rücktritt genötigt wurde. Der Weg des Kompromisses, die *via conventionis,* die den Rücktritt beider Prätendenten vorsah, sollte 1408 bei einem gemeinsamen Treffen der beiden Prätendenten in Savona beschritten werden, aber auch diese Möglichkeit scheiterte an der Absenz eines neutralen Territoriums und einer neutralen Kommission und der Furcht beider Prätendenten vor den Folgen eines Rücktritts.

lem sollte die Habgier, der Nepotismus und der Reichtum im Umfeld der Kurie und der Kardinäle sowie die Praxis der Simonie (Ämterkauf) und der Exemtionen (Ausnahmen aus dem Rechtsbereich des eigentlich zuständigen kirchlichen Vorgesetzten) auf allen Stufen des Klerus endlich abgeschafft werden.[39] Die Konziliaristen wussten genau, dass das Papstschisma in der Übersteigerung des päpstlichen Amtes und dem Streben der Kardinäle nach Macht, Einfluss und Reichtum wurzelte. Ohne eine Reform an Haupt und Gliedern der Kirche konnten die eigentlichen Probleme folglich nicht behoben werden. Damit aber kennzeichnete ein „Zielkonflikt“[40] von Anfang an die *via concilii.*

Vom Konzil von Pisa (1409) bis zum Konzil von Basel-Lausanne (1431–1449) bildete sich eine kirchengeschichtlich einmalige „Sequenz einander fortzeugender Generalkonzilien“[41]. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts wandten sich zunächst die Kardinäle Gregors XII., des römischen Papstprätendenten, aufgrund von Einnahmeausfällen und dem Starrsinn Gregors von ihrem Papstprätendenten ab. Einige Anhänger des Avignoneser Papstes Benedikt XII. (* um 1285,1334–1342) schlossen sich ihnen an. Zusammen beriefen sie am 29. Juni 1408 das Konzil von Pisa ein. Sie begründeten ihr Verhalten mit der offenkundigen Häresie der beiden Papstprätendenten. Diese nämlich bedrohten als Schismatiker das Dogma der Einheit der Kirche und waren damit Häretiker.[42] Als Häretiker waren sie amtsunfähig und hatten sich selbst abgesetzt. Eigentlich gab es keine

39 Diesen Umstand verdeutlicht insbesondere das 1415 durch das Konzil von Konstanz verabschiedete Dekret *Haec Sancta,* in dem sich das Konzil für diese drei Aufgaben, „den Glauben, […] die Ausrottung des besagten Schismas und die allgemeine Reform der Kirche Gottes an Haupt und Gliedern“ zuständig erklärte (Dekret Haec Sancta, Sessio V, 6. April 1415, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, lat.-dt., Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), hg. v. *Josef Wohlmuth,* Paderborn u. a. 2000, 408–410).

40 *Jürgen Miethke:* Papst und Konzil. Der Konstanzer „Konziliarismus“, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 228–230, hier 229.

41 *Helmrath,* Konzil von Konstanz (s. Anm. 23), 19.

42 Ganz deutlich zeigt sich dies in dem Dokument, mit dem die Kardinäle in Pisa 1409 beide Papstprätendenten für abgesetzt erklärten. Dazu erklärte sich das Konzil als im Heiligen Geist versammelt, rief den Namen Christi an und erklärte dann gegen die beiden Papstprätendenten, „die sich in verdammenswerter Weise um das Papstamt streiten […], daß beide überführte Schismatiker waren und sind und daß sie das alte Schisma hartnäckig gefördert, verteidigt, begünstigt, gebilligt und unterstützt haben, ja daß sie sogar überführte Häretiker sind, die vom Glauben weichen“ (*Heiko A. Oberman/Adolf Martin Ritter/Hans Walter Krumwiede/Volker Leppin* [Hg.]: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch, Bd. 2: Mittelalter, hg. v. *Adolf Martin Ritter/Bernhard Lohse/Volker Leppin*, Neukirchen-Vluyn ^{6}2008, Nr. 64 b, 223).

verbindliche Einschränkung der Jurisdiktionsvollmacht des Papstes; außerdem konnte ein Papst von niemandem gerichtet werden. In Glaubensangelegenheiten und damit auch in Fragen der Häresie aber war das Konzil zuständig. Damit hatte man einen kirchenrechtlich und theologisch möglichen Ausweg aus dem Schisma gefunden. Das Pisanum, im März 1409 begonnen, setzte beide amtierenden Papstprätendenten ab, die trotz Einladung nicht nach Pisa gekommen waren. Damit war der Weg frei für die Neuwahl von Alexander V. (*1340, 1409–1410). Schon im August wurde das Konzil beendet und die Reformfragen der Kirche auf ein drei Jahre später einzuberufendes Konzil vertagt. Die beiden abgesetzten Papstprätendenten akzeptierten ihre Absetzung jedoch nicht und konnten sich innerhalb deutlich verkleinerter Oboedienzen einen Herrschaftsanspruch sichern. Damit hatte Pisa die Spaltung der Kirche nicht überwunden, sondern den beiden Papstprätendenten einen dritten hinzugefügt.[43] Auch wenn Pisa das eigene Ziel, die Einheit der Kirche, verfehlt hatte, beschritt das Konzil in Pisa erstmals die *via concilii,* setzte Maßstäbe, probierte Praktiken, plante ein nachfolgendes Konzil und „initialisierte damit selbst die Kette von Konzilien – und prägte sie thematisch und strukturell vor“[44]. Auch wenn die Synode „weniger Manifestation eines kardinalizischen Konziliarismus als vielmehr eine improvisierte Notveranstaltung“[45] war, ebnete das Pisanum als Organisations- und Verfahrensmodell den Weg zum Konzil von Konstanz.

Die konziliaristische Idee verband sich in der Anwendung nicht nur mit den drei großen Aufgabengebieten der Einheit, der Reform und des Glaubens. Ebenso wenig wie der Konziliarismus eine geschlossene Strukturtheorie lieferte, hatte das Konzil von Konstanz ein festes Programm. Als es dem römisch-deutschen König Sigismund 1414 endlich gelang, einen Papstprätendenten zur Einberufung des Konzils zu bewegen, hatte das

43 Zur Vorgeschichte und Entwicklung des Pisanums vgl. *Ansgar Frenken:* Erst zwei, dann drei Päpste. Nachfolgestreit auf dem Stuhl Petri, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 223 f, hier 224; *Paul Ourliac:* Das Schisma und die Konzilien (1378–1449), in: Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 6: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449), hg. v. *Michel Mollat du Jourdin/André Vauchez*, dt. Ausgabe hg. v. *Bernhard Schimmelpfennig,* Freiburg/Basel/Wien 1991 (ND 2010), 75–131, hier 75–96.

44 *Helmrath,* Konzil von Konstanz (s. Anm. 23), 19.

45 *Müller,* Krise (s. Anm. 22), 68.

46 *Braun,* Themen des Konzils (s. Anm. 8), 226. Von dieser Perspektive her ist letztlich die Ausstellung gestaltet, die das Badische Landesmuseum zur 500-jährigen Feier der Konzilseröffnung 2014 in Konstanz veranstaltet hat. Die Ausstellung und auch der zweiteilige Katalog verstanden das Konzil als Anlass für eine Begegnung der Kulturen, als Platt-

Konzil weder ein Reformprogramm noch einen konkreten Plan. Das Konzil „ereignete“[46] sich. Themen und Schwerpunkte wurden immer wieder neu ausgelotet, Teilnehmer und ihre Gefolgschaften kamen und gingen. Das macht beides, den Konziliarismus an sich und das Konzil von Konstanz, so schwer bewertbar. Darüber hinaus betraf die Ordnungskrise des frühen 15. Jahrhunderts nicht nur die Kirche, sondern auch die politische Macht. Kirchliche und politische Reformen wurden von Konstanz erwartet. König Sigismund warb mit großem diplomatischem Geschick für das Konzil von Konstanz an den Königshöfen Europas. Er plante im Kontext des Konzils, einen neuen Papst zu wählen und das Schisma zu überwinden, aber auch die christlichen Könige Europas an einen Verhandlungstisch zu bringen und Frieden zu schließen.[47] Diese Dimension aber steigerte noch den „Zielkonflikt“ des Konzils.

4. Die Idee eines alternativen Ordnungsmodells für die Kirche?

Der Konziliarismus erwies sich im Konzil von Konstanz als der einzige Weg, die gespaltene Christenheit wieder unter einem Papst zu vereinen. Die drei Papstprätendenten wurden abgesetzt bzw. durch goldene Brücken zur Abdankung bewegt, die *causa unionis* konnte nach dem längsten Schisma der abendländischen Kirche mit dem neu gewählten Papst Martin V. (*1368, 1417–1431) geklärt werden. Darin liegt die eigentliche Bedeutung von Konstanz. Darin liegt aber auch die Bedeutung des Konziliarismus

form des intellektuellen und kulturellen Austausches, als Initialzündung für die Verbreitung der Ideen des Humanismus und der Renaissance. Beinahe schon euphorisch fasst Malte Prietzel die Bedeutung von Konstanz zusammen: „Das Konstanzer Konzil stellte ein kulturelles Forum dar und prägte die europäischen Eliten. So baute es das Fundament aus, auf dem sein Zusammentreten gründete: Die kulturelle Einheit Europas“ (*Malte Prietzel*: Langes Konzil – große Wirkung. Warum die Einheit der Kirche so wichtig war, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. v. Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 231 f, hier 232).

47 Vgl. *Martin Kintzinger:* Christen, Krisen und Konflikte. Politische Konstellationen im Abendland, in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Katalog, hg. vom Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 24 f, hier 25. Nur aus der Verschränkung politischer und kirchlicher Macht – und der daraus sich ergebenden Relevanz eines stabilen Papsttums für die Ordnung Europas generell – sowie den politischen Friedensverhandlungen ist die große Pluralität der Delegationen aus ganz Europa und darüber hinaus in Konstanz zu erklären. Machtpolitische Auseinandersetzungen und Kriege prägten das Europa dieser Zeit; gleichzeitig zwangen die Osmanen, die von Osten her den Kontinent bedrohten, die europäischen König- und Fürstentümer dazu, sich zu verbünden. Vgl. *Stober,* Konstanzer Konzil (s. Anm. 7), 218.

als Ordnungsidee der Kirche. Bis heute ist umstritten, ob das Konstanzer Dekret *Haec Sancta,* das in der Situation des geflohenen Papstes die Superiorität des Konzils über dem Papst behauptete,[48] als Nothilfe für die Lösung drängender Kirchenprobleme oder als dogmatischer Glaubenssatz zu verstehen ist. Von der Dogmatizität des Dokumentes kann man wohl kaum sprechen. Aber der Konziliarismus in der Prägung von *Haec Sancta* lieferte gerade im Ernstfall des eingewurzelten Schismas die Lösung, die Einheit der Kirche und damit das Papstamt über die ganze westliche Christenheit überhaupt zu bewahren. *Haec Sancta* war, so Klaus Schatz in aller Deutlichkeit, „das einzige Mittel […], die Einheit der Kirche und gerade die Fortdauer des Papsttums zu retten".[49] Und weiter: „Es ist […] über die damalige Situation hinaus ein ‚Modell' für Extremsituationen eines radikalen Versagens des Papsttums, sei es für den Fall eines Papst-Schismas, eines ‚häretischen Papstes' oder sonst einer Situation, in der ein Papst in eklatanter Weise gegen das Gemeinwohl der Kirche handelt."[50] Insofern, das würdigt auch Joseph Ratzinger, hat *Haec Sancta* bleibende Relevanz. Er weist aber auf die Aktualität des Dekrets für die Kirche hin, da es „als Notrecht bleibend zu ihren Möglichkeiten gehöre"[51] und als Komplementäraussage zu den Dekreten des Ersten Vatikanischen Konzils zu lesen sei. Ratzinger verweist sogar auf Jedin, der dem Konziliarismus Aktualität in der heutigen ekklesiologischen Debatte beimisst. Die Relevanz besteht nicht im historischen Konziliarismus, sondern in seiner Ordnungsstruktur und damit der

48 Das Konzil erklärte, „daß ein jeder, welcher Stellung, welchen Standes und welcher Würde auch immer, sei es auch die päpstliche, der den schon beschlossenen wie auch den noch zu beschließenden Geboten, Satzungen oder Anordnungen oder Vorschriften dieser heiligen Synode und eines jeden anderen rechtmäßig versammelten allgemeinen Konzil in den genannten oder auf sie bezüglichen Fragen den Gehorsam verweigert […], einer entsprechenden Buße unterworfen und gehörig bestraft wird, wobei nötigenfalls auch andere Rechtsmittel angewendet werden" (*Leppin,* KThGQu 2 (s. Anm. 42), Nr. 70a, 235 f).

49 *Schatz,* Allgemeine Konzilien (s. Anm. 21), 147.

50 Vgl. *Klaus Schatz:* Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat, in: *Peter Hünermann* (Hg.): Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997, 25–42, hier 41.

51 *Joseph Ratzinger:* Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 139.

52 Insofern entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, wenn strenge Papalisten in der (früheren) Forschungsgeschichte *Haec Sancta* – jene Basis, die dafür sorgte, dass das Konzil überhaupt ohne den vorsitzenden Papst Johannes XXIII. (*1370, 1410–1415) weitertagen konnte, nachdem dieser geflohen war – für eine ungültige Häresie erklärten und auf Gregor XII. (*1335, 1406–1415) als legitimem weil römischem Papst bestanden, der das Konzil hätte einberufen müssen. Vgl. beispielhaft *Walter Brandmüller:* Sacrosancta Synodus unversalem Ecclesiam repraesentans. Das Konzil als Repräsentation der Kirche, in: *Ders.* (Hg.): Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme, Donauwörth

Möglichkeit einer Appellation von päpstlichen Entscheidungen im Extremfall.[52] Zugleich muss auch gegen jede konziliaristische Auslegung von *Haec Sancta* betont weden, dass sich das Konzil in seiner Repräsentationssfunktion für den Leib der Kirche zwar über dem Papst verortete, sich aber in den Dienst der Restitution der päpstlichen Macht stellte.[53] Einer Mehrheit der Prälaten und Fürsten erschien es in Konstanz nicht notwendig, die Leitung der Kirche außerhalb des Schismas auf das Konzil zu übertragen. Nur dessen regelmäßiges Zusammentreten wurde im Dekret Frequens festgehalten.

Erst das Baseler Konzil (1431–1449), ein „Enkelkind des Konstanzer Konzils“[54] insofern Konstanz die regelmäßige Einberufung eines Konzils beschlossen hatte, machte aus diesem Notstandskonziliarismus einen prinzipiellen Konziliarismus. Das Basiliense bestand nur zu 5 bis 15 % aus Bischöfen. Die Mehrheit setzte sich aus dem kollegial-korporativen und dem universitären Milieu zusammen und bestand auf der Umsetzung von *Haec Sancta.* Papst Eugen IV. (*1383, 1431–1447) war nicht gewillt, eine Schmälerung seiner Rechte zuzulassen und nutzte seinen Triumph der zum Greifen nahen Union mit den Griechen und dem daraus resultierenden Machtzuwachs, um das Konzil in seinen Machtbereich nach Ferrara 1437 bzw. Florenz 1439 (Ferrara-Florenz 1438–1445) zu verlegen. Nur eine gemäßigte Minderheit folgte dem Ruf nach Italien, die Mehrheit der in Basel versammelten Konzilsväter setzte seine Synode bis 1449 fort. Damit waren Konzil und Papst gespalten. Die Baseler Väter hatten bereits 1432 mit *Sacrosancta* ein Dokument erlassen, das die Superiorität des Konzils gegenüber dem Papst behauptete und festlegte, dass ein Papst ein Konzil weder verlegen noch vertagen geschweige denn auflösen könne.[55] Wer dieser Wahrheit aber widerspreche, sei ein Häretiker. Mit dieser Begründung setzte das Basiliense 1439 Eugen IV. ab und wählte Felix V. (*1383, 1439–1449) zum Papst. Ergebnis dieses Prozesses war ein Papst- und ein Konzilsschisma: Eugen IV. stand gegen Felix V., Basel gegen Ferrara und

1977, 93–112. Er verweist darauf, dass konziliaristische Theorie und Praxis nur in die „ekklesiologische Katastrophe des Basler Schismas“ (110) führen konnte, insofern sie dem sakramental-hierarchischen Charakter der Kirche widerspreche. Diese Forschungsrichtung ignorierte schlicht die faktische – nicht ideelle – Relevanz von Haec Sancta für den Fortbestand ihrer eigenen Sache, des Papsttums nämlich.

53 Vgl. *Leppin,* Konziliarismus (s. Anm. 28), 81.

54 *Helmrath,* Konzil von Konstanz (s. Anm. 23), 37.

55 Vgl. *Dekret Sacrosancta,* Sessio II, 15. Februar 1432, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, lat.-dt., Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), hg. von *Josef Wohlmuth,* Paderborn u. a. 2000, 456 f sowie den Nachtrag in der folgenden Sitzung vom 29. April 1432, in: a. a. O., 457–460.

Florenz. Die Konzilien lösten sich wechselseitig auf, die Päpste setzten sich wechselseitig ab, alle exkommunizierten die Parteigänger der jeweils anderen Seite. Erst 1449 konnte das doppelte Schisma durch die Amtsniederlegung des in Basel gewählten Papstes Felix V. überwunden werden. Vor diesem Hintergrund kann man den Konzilien von Konstanz und Basel und dem Florentinum zwar eine „zeitgenössische Funktionalität" zugestehen, offensichtlich wird aber auch ihre „konziliare Exzentrizität"[56]. Darin liegt sicher der Schlüssel, um den päpstlichen *horror concilii* in seiner durchaus ernstzunehmen Plausibilität zu verstehen. Verhängnisvoll für die Reformation blieben das Scheitern des Konziliarismus und die päpstliche Furcht vor einem neuen Konzil dennoch.

Letztlich führte die Erprobung konziliarer Formen in das Wiedererstarken des Papsttums.[57] Papalistische Entwürfe untermauerten die Führung der Kirche durch das Haupt in Rom und verwarfen – ausgehend von den Erfahrungen Baseler Provenienz – die Superiorität des Konzils. Auch das päpstlich geleitete Konzil nach dem Vorbild des Florentinums erwies sich als das erfolgreichere Modell. Als die Gegner Luthers dann früh begannen, Luthers Anfragen als Generalangriff auf die papale Leitung der Kirche zu verstehen, musste der Ruf der Reformatoren in römischen Ohren nach einem nicht päpstlich geleiteten Konzil wie ein „Rückfall in konziliaristische Positionen geradezu Baseler Couleur"[58] klingen. Trotz der faktischen Entwicklung zu einer päpstlich geleiteten Kirche im Vorfeld und im Gefolge der Reformationszeit, dogmatisch und kirchenrechtlich geklärt ist die Frage nach der zentralen oder dezentralen Leitung der Kirche nicht. *Lumen Gentium*, um zum Beginn dieses Beitrags zurückzukehren, stellt in Kapitel 8 Christus klar an den Anfang seiner Begründungsfigur, von dem her der Leib der Kirche zu denken ist. Wie schon Pierre d'Ailly und Jean Gerson stellt *Lumen Gentium* wieder die Frage, wer eigentlich den Leib repräsentiert. Es ist interessant, wie in dieser Frage immer dieselben Bibelstellen, der Hüteauftrag an Petrus in Joh 21,17 und das Schlüsselwort in Mt 16,18 f, als Begründung für ganz unterschiedliche Argumentationen dienen konnten: Galten diese Verse Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), dem Konzilssekretär von Papst Felix V., 1540 als Beleg der Überordnung des Konzils über die Autorität des Papstes, so verwendete er 1560, nun

56 *Helmrath,* Konzil von Konstanz (s. Anm. 23), 55.

57 Die Perspektive, die mittelalterliche Kanonistik insgesamt als Entwicklung zu einer Papaltheorie zu betrachten und den Konziliarismus in diese Entwicklung einzuordnen, lehrt *Aldo Landi:* Le radici del conciliarismo. Una storia della canonista medieval alla luce dello sviluppo des primate (Studi storici), Turin ²2001.

58 *Leppin,* Konziliarismus (s. Anm. 28), 85.

selbst Papst geworden, in der Bulle *Execrabilis*, dieselben Schriftworte, um damit die monarchische Stellung des Papstes als Stellvertreter Christi und Haupt des Leibes zu begründen.[59] Die Kirchenkonstitution des Zweiten
Vatikanischen Konzils schließlich spricht dem Papst mit diesen Versen die Hirtenrolle und die Vollmacht des Bindens und Lösens zu, die aber zugleich auch dem mit seinem Haupt verbundenen Apostelkollegium zugeteilt sei.[60] Die Metapher vom Leib Christ und ihre Interpretation, sie bleibt der Kirche aufgegeben.

Nicht nur ekklesiologische Strukturen wurden durch den Konziliarismus entscheidend bedacht, seine Vertreter haben vieles ersonnen, was heute die Politiktheorie der Demokratien prägt: „Was Freiheit, was Gerechtigkeit, was menschliche Würde in politischer Verfassung bedeuten können, wie sie zu sichern und zu wahren seien, wurde hier theoretisch auf dem Hintergrund einer reichen theologischen, philosophischen, juristischen Tradition und im Angesichts [sic!] von unmittelbaren Erfahrungen praktischer politischer Konflikte neu durchdacht."[61] Gerade die angelsächsische Politiktheorie, Rechts- und Ideengeschichte hat den Konziliarismus – in seinen theoretischen Entwürfen und in seiner Verwirklichung im Basiliense sowie in seinen Auswirkungen auf dem englischen Konstitutionalis-

59 Vgl. *Simona Iaria:* Enea Silvio Piccolomini und Pius II. Ein Vergleich unter der Perspektive des Konziliarismus mit Ausblick auf die Reformation, in: *Jürgen Dendorfer/Claudia Märtl* (Hg.): Nach dem Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475) (Pluralisierung und Autorität 13), Berlin 2008, 97–119. Pius II. antwortete in der Bulle Execrabilis (1460) auf den Umstand, dass viele weiterhin ein Konzil zur Reform der Kirche forderten, folgendes: „Wie sehr (ein solches Vorgehen) den heiligen Canones widerstreitet, wie sehr es dem christlichen Gemeinwesen schadet, kann jeder Rechtskundige erfassen […]. Um dieses üble Gift aus der Kirche Christi auszuscheiden […], verdammen wir solchen Appell und weisen ihn als irrig und abscheulich zurück; wir erklären ihn für null und nichtig, falls er sich noch hervorwagen sollte, und betrachten ihn als sinnlos und bedeutungslos" (*Leppin*, KThGQu 2 (s. Anm. 42), Nr. 80c, 237). Darin zeigt sich, dass die Päpste nicht vor dem Konziliarismus Respekt hatten, sondern vor einem weiteren Konzil.

60 Vgl. LG 22,2.

61 *Miethke*, Politiktheorie (s. Anm. 28), 305.

62 Als Vorreiter der Analyse des Zusammenhangs von ekklesiologischer und politischer Theorie gelten Brian Tierney und seine Schule. Vgl. *Tierney,* Foundations (s. Anm. 19). In jüngerer Zeit vgl. insbesondere *Francis Oakley:* The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870, Oxford 2003; *Ronald W. Carstens:* The Medieval Antecedents of Constitutionalism (American University Studies, Series IX, History 115), New York u. a. 1992. Oakley und Carstens weisen nach, dass der Konziliarismus den frühneuzeitlichen parlamentarischen Konstitutionalismus Englands beeinflusst hat. Sie rezipieren den Konziliarismus vorrangig als ideen- und verfassungsgeschichtliche Theorie, sind allerdings aufgrund ihrer eigenen Beheimatung im

mus des 16. und 17. Jahrhunderts – ausführlich rezipiert.[62] Hier zeigt sich der philosophisch-theoretische Überschuss einer Idee, die nicht allein in kirchlichen Strukturdebatten aufgeht.

Die Relevanz der konziliaristischen Idee bleibt somit auf mehreren Ebenen bestehen, die finale Bewertung des Konziliarismus muss dagegen vorsichtig ausfallen. Es gab im späten Mittelalter noch keinen dogmatischen Traktat *de ecclesia.* Wir beobachten daher eine Variabilität ekklesiologischer Modelle, die durchaus nebeneinander existieren konnten. Zugleich beobachten wir in den Auseinandersetzungen um eine papale oder konziliare Leitungsstruktur der Kirche im 15. Jahrhundert den Bedeutungsverlust des Kirchenrechts zugunsten der Theologie und der Heiligen Schrift.[63] Insofern sind viele (papale) Gegner des Konziliarismus gar nicht von extrem papalistischen Gedanken geprägt, sondern vom geltenden und praktizierten Kirchenrecht. Die Position der verurteilten Päpste war schlicht eine ältere. Und doch ging die papale Leitung als Sieger aus der Erprobung der konziliaristischen Ideen. Damit nahm ein Prozess seinen Anfang, den man gemeinhin erst der Zeit der Konfessionalisierung zuschreibt: Die Verkirchlichung der Kirche und – damit einhergehend – die Verweltlichung der Welt.[64] Und ein Letztes für alle, die den Konziliarismus falsch verstehen wollen: Für die Konziliaristen war „eine Kirche ohne Papst unvorstellbar“[65].

nachvatikanischen Katholizismus theologischem und kirchlich-strukturellem Gedankengut nicht abgeneigt. Den Ursprung der konziliaren Theorie wiederum wähnt diese Forschungsrichtung in den säkularen ständischen Bewegungen des hohen und späten Mittelalters, die auf herrschaftliche Partizipation und Legitimation der Amtsgewalt von unten drängten. Vgl. beispielhaft *Antony Black:* Church, State and Community. Historical and Comparative Perspectives (Variorum Collected Studies Series 763), Aldershot 2003. Gleichzeitig werden – wiederum in der Perspektive politischer Theorie – die Reformation und die anglikanische Kirche in der Tradition konziliaristischer Ideengeschichte und im Gegensatz zu zeitgenössischen papalistischen Entwürfen der römischen Kirche untersucht. Vgl. *James H. Burns/Thomas M. Izbicki* (Hg.): Conciliarism and Papalism (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge 1997; *Paul Avis:* Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition, London 2006.

63 Vgl. *Britta Müller-Schauenburg:* Benedikt XIII., in: *Karl-Heinz Braun* u. a. (Hg.): Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Essays, Darmstadt 2013, 121–125, hier 124.

64 Vgl. Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Bd. 2: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara/Florenz (1438–1445) (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 38b), hg. v. *Jürgen Miethke/Lorenz Weinrich,* Darmstadt 2002, 81.

65 *Müller,* Krise (s. Anm. 22), 74.

Die Reformation – immer noch eine Baustelle

Zur Vorbereitung des Jubiläums 1517 bis 2017

Hans-Jürgen Goertz[1]

Inzwischen ist eingetreten, wovor einige Reformationshistoriker gelegentlich gewarnt haben: Die Vorbereitungen zum 500-jährigen Reformationsjubiläum (1517–2017) konzentrieren sich immer mehr auf Martin Luther und lassen andere Reformatoren oder reformatorische Bewegungen in den Schatten treten. Zwar sind die Thesen Luthers gegen den Ablass das Signal für den reformatorischen Aufbruch, doch ist dieser Aufbruch noch nicht die Reformation. Unter Reformation wurde in den frühen Auseinandersetzungen um die Erneuerung der Christenheit oft das Bemühen verstanden, die alte Kirche durch eine Kirche ohne Papst und Klerus zu ersetzen. Davon hat Luther in den Ablassthesen nicht gesprochen. Er wandte sich nur gegen einen Missbrauch in der Kirche, eine falsch verstandene Aufforderung zur Buße. Selbst die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein, oft das Herzstück der Reformation genannt, war 1517 noch nicht voll ausgebildet. Gleichwohl deutete sich die radikale Zäsur zwischen dem scholastischen Lehrsystem, das eine Selbstbeteiligung des Menschen an seinem Heil kannte, und der reformatorischen Einsicht an, das Heil allein von der Gnade Gottes zu erwarten. Neue Gedanken wurden aber noch unter Reformwilligen unterschiedlicher Herkunft und Interessenlage diskutiert. Noch war alles in Fluss. Es wurde experimentiert und nach Wegen gesucht, die Christenheit zu erneuern. Darum bemühten sich neben Martin Luther auch solche, die es etwas anders meinten als er, ja, die von ihm abgelehnt wurden oder die ihm mit Verve widersprachen – beispielsweise Erasmus von Rotterdam, der seine Stimme erhob und seinen Einfluss auf die virulenten Reformabsichten in der Christenheit geltend machte, bald auch die Theologen, die zu Rom standen, aber doch die Notwendigkeit von Reformen einsahen, oder die Reichsritter, die mit geistlichen Herrschaften in Fehde lagen und den Reformern ihren Schutz anbo-

[1] Hans-Jürgen Goertz war bis 2002 Universitätsprofessor für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Universität Hamburg und ist u. a. Herausgeber des revidierten Mennonitischen Lexikons.

ten. Dazu zählten neben Andreas Bodenstein von Karlstadt, dem Doktorvater Luthers, auch Thomas Müntzer und die aufständischen Bauern, Bilderstürmer und Sakramentsschänder, solche, die Mönche, Priester und Nonnen öffentlich verhöhnten oder beschimpften, und solche, die der Heilswirkung kirchlicher Rituale misstrauten und sich der Gegenwart Gottes im eigenen Lebensvollzug anvertrauten – wie die Täufer in der Schweiz, in Mittel- und Oberdeutschland.

Im Übrigen lassen sich Motive, Gedanken und Vorsätze, wie sie Absichten zu Grunde liegen, nur selten ohne Abstriche verwirklichen. Sobald sie in eine konkrete Gestalt überführt werden, reiben sie sich an den Realitäten, stoßen auf Widerstände, werden abgeändert oder sogar verfälscht. Oft ist es nur ihre defizitäre Gestalt, die sich durchsetzt. Abgesehen davon lassen sich Absichten des einen nur im Einvernehmen mit anderen verwirklichen. Doch andere haben es grundsätzlich schwer, die inneren Beweggründe und Überzeugungen hinter den Absichten klar zu erkennen und zu verstehen. Zuviel Eigensinn und eigenes Verständnis und zuviel eigene Erfahrung mischen sich in den Verständigungsprozess ein, als dass damit gerechnet werden könnte, dass die eigene Absicht auch wirklich verstanden wird. Davon ist der reformatorische Aufbruch geprägt: Missverständnisse, abweichende Meinungen, viel Polemik und Streit wechseln einander ab und bestimmen die Atmosphäre, in der die Reformation allmählich entsteht.

Im Grunde waren es auch gar nicht die Absichten Einzelner, die der Reformation zum Durchbruch verhalfen. Es waren vielmehr Bewegungen, die von Motiven, Überzeugungen und Absichten, von Predigt und Flugschrift, Zeichen, Gesten und spektakulären Ausfällen gegen Priester, Mönche, Nonnen, Bischöfe und Kardinäle mobilisiert wurden und in Aktion traten: reformatorische Bewegungen, die sich noch nicht zu einer institutionellen Gestalt verfestigt hatten, sondern immer noch nach einer besseren Gestalt der Kirche bzw. ihrer Lebenswelt suchten. Der reformatorische Aufbruch zeichnet sich durch seinen „Suchcharakter“ aus, in dem der Politologe Joachim Raschke das Charakteristikum sozialer Bewegungen sah.[2] Werden die Anfänge der Reformation gefeiert, dann sind es vor allem und zuerst die reformatorischen Bewegungen, die hier und da in unterschiedlichen Gegenden und sozialen Milieus entstanden waren, an die zu

[2] *Joachim Raschke:* Soziale Bewegungen. Ein systematisch-historischer Grundriss, Frankfurt a. M. 1985, 78.

denken sein wird: auf der Suche nach Neuem, das noch erst entstehen wird. Gefeiert wird nicht ein grandioses „Christusfest“, wie evangelische Bischöfe heute ankündigen, gefeiert wird in hoffnungsvoller Bescheidenheit die unfertige Reformation.

Von Luther gingen zweifellos die wichtigsten Impulse für eine tief greifende Kritik am „System“ der römischen Kirche aus, die sich vom Zeugnis der Heiligen Schrift weit entfernt hatte. Auf den „Sturz des bisher gültigen Normensystems“ hat der Erlanger Reformationshistoriker Berndt Hamm den durchschlagenden Erfolg des reformatorischen Aufbruchs zurückgeführt.[3] Dennoch wäre es unangemessen, ein so komplexes Geschehen wie den Reformationsprozess zu personalisieren und das Ergebnis, zu dem er geführt hat, mit den Absichten einer einzelnen Person zu identifizieren.

Um es vorwegzunehmen, Luther wollte mehr, als schließlich erreicht wurde, vielleicht sogar auch anderes. Auf keinen Fall war die Bilanz seines Wirkens eindeutig. So hat Heinz Schilling seine Biographie Luthers mit einer ausgewogenen Betrachtung über „die Dialektik von Scheitern und Erfolg“ abgeschlossen und zu erkennen gegeben, dass die Reformation etwas anderes war, als die präzise Verwirklichung der Ideen und Absichten eines Reformators.[4] Für ihn war Luther nicht Heros, sondern Akteur in einem Geschehen, das zur Veränderung seiner Welt drängte.

Viele haben sich in die Bemühungen um eine Erneuerung der Christenheit eingemischt. Wenn sie auch oft nicht den begründenden Argumenten Luthers gefolgt sind, haben sie sich doch in ihren eigenen Gedanken und Bemühungen bestätigt gefühlt und dem Reformator deutlich vor Augen geführt, dass seine reformatorischen Erkenntnisse ihren realitätsgestaltenden Sinn erst entfalten können, wenn sie von anderen aufgenommen und in weit gestreute Aktionen umgesetzt werden. Wie eine solche Rezeption reformatorischer Erkenntnisse erfolgte, wie sie von ihrem Ursprung abwich, ihn abschwächte oder übersteigerte, entzog sich der Kontrolle Luthers. Freilich hat Luther das zur Kenntnis genommen, er hat darauf reagiert und seine eigenen Intentionen nicht nur erläutert und klarer formuliert, sondern auch verändert. Er hat sie angereichert, ebenso hat er sie gelegentlich verwässert oder in eine Richtung vorangetrieben, die ihm vor-

3 *Berndt Hamm:* Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte. In: *Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg:* Reformationstheorien, Göttingen 1995, 69.

4 *Heinz Schilling:* Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie. München [2]2013.

her nicht in den Sinn gekommen wäre. Um ein Beispiel zu nennen: Hatte er es zunächst abgelehnt, die neue Glaubenserkenntnis mit der Gewalt des Schwertes durchzusetzen, ging er bald dazu über, die weltliche Obrigkeit zu Hilfe zu rufen, um denjenigen das Handwerk zu legen, die seine reformatorischen Initiativen abänderten, radikal verformten oder in ihr Gegenteil verkehrten. Er war zutiefst davon überzeugt, dass das Evangelium, wie er es verstand, keinen Glaubenszwang begründet. Doch er konnte andererseits nicht darauf verzichten, im Namen dieses Evangeliums die Obrigkeiten aufzufordern, Andersgläubige zur Strecke zu bringen, um die Ausbreitung dieses Evangeliums sicher zu stellen. So war sehr bald die Situation entstanden, dass weltliche Obrigkeiten von Luther ermahnt wurden, dem Evangelium beizustehen, und dass der „gemeine Mann" gegen eben diese Obrigkeiten aufbegehrte, um auf seine Weise demselben Evangelium Beistand zu leisten. War das Eine Reformation und das Andere die Zerstörung der anhebenden Reformation, das Werk Gottes hier, wie Luther meinte, und das Werk des Teufels dort? Aus der Rückschau betrachtet gehört dieser innere Widerspruch zum Charakter der Reformation, wie sie sich historisch entwickelte. So wird 2017 nicht nur der verheißungsvolle Anfang einer Reformation gefeiert werden, die als Reformation noch überhaupt keine deutlichen Konturen aufwies, sondern eine Reformation, die in ihren inneren Konflikten und Kontrasten, ihren Visionen und Unerbittlichkeiten zu Inhalt und Gestalt gelangte. Gefeiert werden Freund und Feind von einst, und gefeiert werden muss mit denjenigen, die sich vom Freund oder Feind damals in ihrem religiösen Bekenntnis herleiten. Nur so wird das Reformationsjubiläum zu einem ökumenischen Ereignis im 21. Jahrhundert – und das schließt inzwischen auch die römisch-katholische Kirche ein, von der sich die reformatorischen Kirchen getrennt haben. Auch von dieser Kirche ist viel – oft im Umkehrschluss – in den Inhalt und die Gestalt der Reformation – eingegangen.

Gefeiert werden die Schwachen genauso wie die Starken: die Erschlagenen, Verbrannten und Gehängten ebenso wie die Mutigen, die für das Heil in dieser Welt eintraten, und die Besonnenen, die alle Mühen auf sich nahmen, Kirche und Gesellschaft eine bessere Zukunft zu erschließen.

Im Streit der Meinungen blieben die Kontrahenten einander nichts schuldig – die Schwachen ebenso wenig wie die Starken. Allerdings standen den einen mehr Machtmittel zur Verfügung als den anderen. Wird im Jubiläumsjahr an beide erinnert, kann das nur mit versöhnlichem Blick geschehen. Die Schlachten von einst müssen nicht noch einmal geschlagen werden. Jeder wird sich den unbarmherzigen Umgang der Vorfahren mit-

einander eingestehen und nach Wegen suchen, sie in gemeinsamer Erinnerung an den reformatorischen Aufbruch miteinander auszusöhnen. „Versöhnte Einheit“ wurde das Wandbild genannt, das der italienische Kommunist Gabriele Mucchi für die Kirche in Alt-Staaken (Berlin-Spandau) nach der Wende 1989 gemalt hat, auf dem nicht nur Luther und seine Freunde, sondern auch Erasmus von Rotterdam, der Humanist, und Thomas Müntzer, der „Rebell in Christo“, unter dem Kreuz Christi zu sehen sind, auch Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens, Nikolaus Kopernikus und Thomas Morus. Die Mauer hatte Alt-Staaken zertrennt, mit dem Wandbild wurde ein Symbol geschaffen, das daran erinnert, wie stark das Kreuz versöhnlich wirken kann.

So wird es nicht mehr darum gehen, die Rechtfertigung aus Gnade allein, die dem Sünder angeboten wird oder widerfährt, einseitig als einen forensischen Akt (Freisprechung) oder als ein einseitig transformatorisches Geschehen (Gerechtmachung) zu deuten, sondern als einen Akt der Versöhnung, mit dem Gott im Kreuz Jesu Christi dem Menschen begegnet und ihn in eine neue Situation stellt. Das „Sein in Christus“, wie die neue Situation im Neuen Testament genannt wird, ist eine Situation, in der untereinander Zerstrittene die Chance erhalten, miteinander als Versöhnte zu leben. Dieser Aspekt der Rechtfertigungsbotschaft ist im Zuge der sich herausbildenden Reformation des 16. Jahrhunderts nicht zur Geltung gelangt. Fünfhundert Jahre später, wenn die Kirchen sich anschicken, auf besonders feierliche Weise an die Reformation zu erinnern, könnte dieser vernachlässigte Aspekt ins Zentrum der Jubiläumsfeierlichkeiten gerückt werden: Versöhnung und Frieden. Paradoxerweise ist die Reformation mit ihrem Herzstück, nämlich der Rechtfertigungsbotschaft, gemessen an den frühen Absichten, hinter ihren Grundeinsichten zurückgeblieben, wenn nicht sogar gescheitert. Mit der Rechtfertigungsbotschaft verträgt sich beispielsweise nicht die Haltung Luthers gegenüber den aufständischen Bauern, die Heinz Schilling als „Hauch von nachgerade fundamentalistischem Fanatismus“ kritisiert hat.[5] In der Vorbereitung auf das große Jubiläum könnte die Reformation als Aussöhnung der Menschen mit Gott und untereinander weiter voranschreiten und dem Prinzip folgen, unter dem sie einst angetreten war: „Ecclesia semper reformanda“ – die Kirche muss immer reformiert werden.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts erschöpfte sich nicht in dem Versuch, nur die Kirche zu erneuern. Sie bezog auch den weltlichen Be-

5 *Schilling,* Martin Luther, 314.

reich menschlichen Zusammenlebens mit ein. In dem *Grundlagentext zu Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*, den die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) kürzlich veröffentlichte, wird der Beitrag der Reformation nicht nur zur Religiosität der Neuzeit, sondern auch zur Entstehung und Entwicklung der Demokratie herausgestellt und behauptet: „Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaats; sie lebt fort in der Einsicht, dass das Gewissen der Menschen unabhängig von seinen Inhalten nicht durch andere Menschen reguliert werden kann und darf" (S. 102). Diese Sätze müssen überraschen, denn es ist ja nicht unbekannt, dass Luther nicht davor zurückschreckte, das Gewissen derer, die das Evangelium anders auslegten als er, missachten konnte und solche Menschen, wenn sie seinem Reformwerk in die Quere kamen, der obrigkeitlichen Rechtsprechung und dem Scharfrichter auslieferte. Der Weg zum neuzeitlichen Freiheitsverständnis führte wohl nicht über das theologisch tief durchdachte Freiheitsverständnis Luthers, dessen Dialektik von der Freiheit und Unfreiheit eines Christenmenschen vor allem ein Argument für die Freiheit Gottes sein wollte, dem Menschen im Kreuz Jesu Christi zu begegnen und ihn von den Mächten dieser Welt zu befreien. Der Weg zur Neuzeit führte auch nicht über die Freiheit, die Luther sich vor Kaiser und Reich 1521 auf dem Reichstag zu Worms nahm, als er sich weigerte, seine reformatorischen Erkenntnisse zu widerrufen. Dieser mutige Auftritt war sicherlich eine Sternstunde in der abendländischen Freiheitsgeschichte. Aber der Beitrag der Reformation zur Gewissens- und Religionsfreiheit und zu den Allgemeinen Menschenrechten gründete eher im Aufstand des gemeinen Mannes gegen die Leibeigenschaft im Deutschen Bauernkrieg, wie Peter Blickle in seiner *Geschichte der Freiheit in Deutschland: Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten* (2003) meinte, und im Martyrium vieler Täufer, Spiritualisten und Antitrinitarier, dann der Puritaner und Baptisten in der „Neuen Welt" als im Mut eines Einzelnen gegenüber den Autoritäten dieser Welt. Der Weg zu Religionsfreiheit und Toleranz in der Neuzeit führte wohl eher über diejenigen, denen damals die Berufung auf das eigene Gewissen bestritten wurde und deren Bitte um Toleranz zunächst auf dem Scheiterhaufen oder auf dem Schafott endete. Von ihnen ist im Grundlagentext der Evangelischen Kirche keine Rede.

Der Beitrag der Reformation gründet nicht in der Freiheit, die sich jemand nahm, sondern in der Freiheit, die vielen, die wie Luther von einer höheren Freiheit wussten, vorenthalten wurde. Dass solche Rinnsale reli-

giöser und gesellschaftlicher Freiheit, wie sie heute selbstverständlich, wenn auch hier und da immer noch umkämpft ist, allmählich zu reißenden Strömen heranwuchsen, ist weniger dem Geist der Reformation zu verdanken, als dem Geist derjenigen, die einen Weg in die Säkularität gesucht und gefunden haben – weniger dem Glauben als der Vernunft. Auch diejenigen, die von ihrem Verstande Gebrauch machten, werden jedoch von sich aus ein Interesse daran zeigen, noch einmal auf die Rinnsale in der Reformation zurückzuschauen, und sich anregen lassen, über die Schwierigkeiten nachzudenken, denen Gewissen und Freiheit heute noch ausgesetzt sind.

So könnte das zu erwartende Reformationsjubiläum zu einem Fest der Aussöhnung der Kirchen miteinander und der Freiheit für alle werden.

Mit dem Anfang anfangen

Ein Beitrag zur Lehre von den Sakramenten belehrt von Dietrich Bonhoeffer[1]



Nadine Hamilton[2]

In den neueren ökumenischen Diskussionen um die Mahlgemeinschaft zeigt sich, dass die Frage nach der Präsenz Christi die Zentral- und Mittelpunktstellung auf dem Weg zu einer gemeinsamen Feier der Eucharistie darstellt. Gerade mit der Beschreibung der Anwesenheit Christi im Sinne einer „Realpräsenz" konnten sich Lutheraner, Reformierte, Orthodoxe und Katholiken als Gesprächsgrundlage einigen[3] und so einen Diskussionsraum schaffen, der die Basis weiterer ökumenischer Gespräche darstellte und noch heute darstellt. Diese Errungenschaft ist freilich als kleiner Meilenstein im theologischen Dialog nicht von der Hand zu weisen und keinesfalls klein zu reden. Allerdings scheint es dabei aber so, dass die ökumenisch beliebte Rede von der Realpräsenz Christi dann doch unentschieden und undefiniert bleibt, sodass die Gesprächsteilnehmer diesen Begriff konsenswillig annehmen können, ohne jedoch das Wagnis einzugehen, die Kontroversbestände ihrer je eigenen Lehrtradition kritisch und veränderungsbereit zu überdenken. Die folgenden Gedanken zu einem angemessenen Verständnis der Anwesenheit Christi im Abendmahl sehen sich des-

1 Der hier vorgelegte Versuch einer Interpretation der Realpräsenz Christi im Abendmahl beruht auf meiner Dissertation „Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität. Ein Kapitel Schriftlehre im Anschluss an *Schöpfung und Fall*", die voraussichtlich im Frühjahr 2016 bei V&R erscheinen wird.

2 Nadine Hamilton ist seit 2010 wiss. Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie I., Dogmatik, der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

3 Vgl. *Taufe, Eucharistie und Amt.* Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis, Paderborn ^{9}1982, 14.

halb als Versuch, dieses Desiderat ernst zu nehmen und einen ökumenischen Vorschlag über ein mögliches Verstehen zu unterbreiten.

Dazu setze ich an einem Punkt ein, der weitaus basaler und selbstverständlicher daherkommt, als es die schwierige Frage nach der Präsenz Christi in den Sakramenten tut. Das heißt, ich möchte fragen, was das eigentlich ist, *das Sakrament.* Dabei ist es erklärtes Ziel dieses Gedankenganges, ein fundiertes Verständnis einer Sakramententheologie zumindest in Umrissen darzulegen, wofür sich die Lektüre Dietrich Bonhoeffers, hier vor allem seiner *Christologievorlesung*,[4] in jedem Fall als lohnend zeigt. Dieser nämlich weiß seinen Begriff des Sakraments dezidiert und grundsätzlich alleine aus der Christologie herzuleiten,[5] woraus sich für diese Skizze eine erste Umorientierung dahingehend ergibt, die Frage nach der Präsenz Christi im Abendmahl nicht ontologisch, sondern phänomenologisch zu beantworten. Mit anderen Worten, anstatt nach dem „Wie" der Anwesenheit Christi in den Elementen Brot und Wein zu fragen, möchte ich beschreiben, was in dieser Feier *geschieht,* indem ich mich an der Person Christi, also an dem „Wer" orientiere. Mein Fokus liegt damit nicht mehr auf der viel diskutierten Beschaffenheit der Elemente, sondern auf dem Geschehen selbst und der darin liegenden Dynamik im Hinblick auf seine Teilnehmer.

Ein biblischer Sakramentsbegriff

Der Argumentationshintergrund für einen dementsprechend christologisch gefassten Sakramentsbegriff liegt freilich theologisch nicht unbedingt auf der Hand, ist aber biblisch fundiert, was die nach wie vor zum evangelischen Standardrepertoire gehörende *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre* von Gunther Wenz beredt aufzeigen kann. Eine Begründung unseres heutigen kirchlich-theologischen Sakramentsverständnisses im Sinne eines Ritus, der in seiner sichtbaren Zeichenhandlung die unsichtbare Wirklichkeit Gottes vergegenwärtigt, findet sich dagegen biblisch nicht. Unsere sakramentalen Zeichenhandlungen im kirchlichen Gebrauch, namentlich Taufe und Abendmahl, stehen biblisch in keinem direkten Bezug zu dem lateinischen Begriff *sacramentum,* bzw. zu seinem

4 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer:* Berlin 1932–1933, München 1997, 279–348.
5 Vgl. *Bonhoeffer,* Berlin, 300–305.

griechischen Pedant μυστήριον (Mysterion/Geheimnis).[6] Während noch im
Alten Testament gegenüber dem Begriff des μυστήριον, vor allem aus dem Bedürfnis der Distanzhaltung gegenüber Mysterienkulten, Zurückhaltung geübt wurde und sich erst spät mit dem Danielbuch eine neue Konnotation des Begriffes als „einer verhüllten Ankündigung der von Gott bestimmten, zukünftigen Geschehnisse“[7] entwickelt, finden sich im Neuen Testament bereits zahlreiche Stellen, in denen der μυστήριον-Begriff genau diese eschatologische Dimension aufnimmt. So steht er bemerkenswerterweise in den Evangelien in unmittelbarer Nähe zum zentralen Begriff der Botschaft Jesu, nämlich dem der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Reich Gottes): „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben“ (Mk 4,11 parr.). Dass dieses Reich Gottes vor allem als anthropologische (und nicht als politisch-nationale) Größe in der Welt Gestalt gewinnt, zeigt sich dabei freilich nicht zuletzt an ihrem Übermittler selbst, dessen ganze Person und gesamtes Wirken dieses eschatologische Reich bereits antizipierend vorwegnimmt und anbrechen lässt. In seinen Worten und Taten ist seine Person letztlich nicht von seinem Werk zu unterscheiden, was die Vermutung nahelegt, dass dieser Jesus schon zu seiner Erdenzeit selbst die *Verwirklichung* dieses Reiches Gottes ist.[8]

Neutestamentlich findet sich dann eine weitere Entwicklung dahingehend, allein Jesus Christus als das eine μυστήριον zu lesen und in der Auferstehung des Gekreuzigten seine Person als eschatologische Vollendung der Schöpfung zu manifestieren. Das zeichnet sich daran ab, dass in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen konsequenterweise der μυστήριον-Begriff vorwiegend im Singular erscheint und im Zusammenhang mit dem Christus-Kerygma gebraucht wird (vgl. beispielsweise 1Kor 2,7–10; Röm 16,25 f; Kol 1,25 ff, 2,2 f; Eph 1,9 f; 3,3–7.8–12). In der Erfüllung des Geheimnisses Gottes werden in ihm Schöpfung und Vollendung, Anfang und Ende der Welt umfasst und aus ihrem eigenen Verfügungs- und Erkenntnisraum genommen, hier nämlich kommen die Zeiten zu ihrem Ende (Eph 1,9 f).[9] Bedeutsam in der biblischen Auffassung des μυστήριον bleibt damit, dass im Gegensatz zu heidnischen Mysterienkul-

6 Vgl. *Gunther Wenz:* Einführung in die evangelische Lehre von den Sakramenten, Darmstadt 1988, 5 f.
7 *Heinrich Bornkamm:* Art.: μυστήριον, in: ThW IV, 821. Im Original hervorgehoben.
8 Vgl. *Bornkamm,* Art.: μυστήριον, 825.
9 Vgl. *Bornkamm,* Art.: μυστήριον, 826.

ten das offenbare Geheimnis Gottes in Jesus Christus gerade nicht eine Arkandisziplin nach sich zieht, sondern an die Öffentlichkeit und zum Bekenntnis drängt.[10] Nicht Mysterienkult, sondern offene Verkündigung des Planes Gottes in der Person Jesus Christus steht damit im Zentrum des bleibenden Geheimnisses, das demnach allein in dieser Person zu erkennen, besser zu *erfahren* ist.

Für die Erfassung eines theologisch grundlegenden Verständnisses des Sakraments ist man biblisch mit dem Begriff des μυστήριον demnach zunächst nicht auf etwaige Zeichenhandlungen verwiesen, sondern allein auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der biblisch gesprochen das einzige und das erste Sakrament ist und das in seiner Person (vgl. Kol 1,26 f, 2,2 f).

Um einem Verständnis des Sakraments näher zu kommen, gilt es demzufolge *nach*zudenken, was es meinen kann, dass Christus selbst das einzige Sakrament ist. Nicht erst Martin Luther hatte darauf aufmerksam gemacht,[11] sondern bereits Augustin hatte in den Ausführungen zu seiner Zeichenlehre aufgezeigt, dass das größte aller Sakramente, auf das sich alle anderen sakramentalen Zeichen bezögen, das „sacramentum incarnationis" (Geheimnis der Fleischwerdung) oder „sacramentum divinitatis et humanitatis Christi, quod manifestatum est in carne" (das Geheimnis der Göttlichkeit und Menschlichkeit Christi, das im Fleisch offenbart ist) sei.[12] Das Sakrament an sich ist also nichts weniger als der in Jesus Mensch gewordene Gott selbst. D. h. explizit: Dort, wo Gott und Mensch in *vollkommener Einheit* beieinander sind, dort *geschieht* Sakrament.

Jesus Christus das Personsakrament

Für die hier angestellten Überlegungen ist es demnach grundlegend, bei Christus als der vollkommenen Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu beginnen. Das bedeutet weiter, dass, wenn Christus selbst das Sakrament ist, es damit um die Frage nach seiner Person als dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten in seiner gott-menschlichen Einheit

10 Vgl. *Wenz,* Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, 10 f.
11 Vgl. WA 6, 501, 37 f, 551, 37–552,1.
12 *Aurelius Augustinus:* De natura et gratia 2,2 (PL 44). Vgl. *Josef Finkenzeller:* Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, Freiburg/Basel/Wien, 44 f.

geht, nämlich darum, wer dieser Christus eigentlich ist. Es verwundert darum kaum, dass es genau diese Paradoxie, die die Frage nach der Person Christi aufgibt, also die Unterscheidung in Gott und Mensch, in Göttliches und Weltliches, Transzendentes und Immanentes, war, die Martin Luther unter anderem gegen Rom und zuletzt auch gegen Zürich und Genf aufbrachte.[13] Es ist die Frage nach dem, wer dieser Jesus Christus eigentlich ist, genauer aber ist es die Frage nach dem Wie: Wie ist es möglich, dass Gott in Jesus Mensch wurde? Wie ist über diesen Jesus als den Christus zu denken? Wie ist eine Verbindung von Unendlichem und Endlichem, von Geistlichem und Leiblichem vorzustellen?

Die Frage nach der Person Christi ist damit scheinbar die nach der *Möglichkeit* der Gegenwart Gottes in der Welt, nach der hier angebrachterweise zu fragen nötig scheint, welche die Theologie durch die Zeiten hindurch beschäftigte, an der sie sich jedoch abarbeitete und die sie aufgrund der in ihrer Sache liegenden Paradoxie zerriss, ja, zerreißen musste. Es konnte auch gar nicht anders sein, als dass die Theologie sprachlos blieb, handelt es sich hierbei doch um die Frage nach dem in Christus offenbaren Geheimnis, das in seiner Offenbarung Geheimnis bleiben musste. Ein Geheimnis nämlich dahingehend, das der Mensch mit seiner Ratio nicht (er)fassen kann, weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist (1Kor 2,12). Es war das Konzil von Chalcedon, das in der Frage nach der Einheit beider Naturen Christi erstmals einen kirchenweiten Konsens erlangte, darin aber unanschaulich und paradox blieb. In Negativaussagen wurde da versucht, sich dem Geheimnis nur soweit zu nähern, dass sein Charakter erhalten blieb. Anstatt das Geheimnis Gottes in die menschliche Erkenntnis einzuordnen und damit letztlich ihr unterzuordnen, wurde hier auf einzigartige Weise Gottes Dasein in der Welt Raum gelassen und so seine Offenbarung geehrt.

Eine Annäherung an diesen Christus findet sich damit nicht über ontologische Spekulationen, das hat die nach-chalcedonensische Theologiegeschichte in unterschiedlichen Facetten und Farben gezeigt. Anstatt also Christus in das menschliche Denksystem einzuordnen, muss zunächst anerkannt werden, dass nicht der Mensch in der Lage ist, diese Paradoxie aufzulösen, sondern es Gott selbst überlassen ist, dem Menschen dieselbe aufzuzeigen. Der Gegenwart Christi im Sakrament ist demnach, anders als

13 Vgl. beispielswiese Luthers Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister, in: WA 19, 482–523. U. a.: 486, 10–490, 14.

meist geschehen, nur näher zu kommen, wenn nicht nach der Möglichkeit, sondern nach der Wirklichkeit gefragt wird, um es mit Bonhoeffer zu formulieren.[14] Er ist auch derjenige, der in seiner *Christologievorlesung* deutlich macht, dass es die „Wer-Frage" ist, die einzig allein gestellt werden soll und gestellt werden darf.[15] Es ist damit also tatsächlich zu fragen, wer dieser Christus ist und dieses Wer darf sich nicht als vorgeschütztes Wie herausstellen, sondern muss Personfrage bleiben.

Diese Frage aber, das hat Karl Barth beredt gezeigt,[16] ist nicht vom Menschen aus zu *beantworten.* Mehr noch, der Mensch kann sie noch nicht einmal selbst *stellen,* wie Bonhoeffer mahnt,[17] weil er in Adam getrennt ist von Gott und darum nicht selbst Gott anrufen, sondern allein Gott sich ihm zuwenden kann. Nicht der Mensch ist es somit, der sich selbst auf sein Geschöpfsein ansprechen kann, allein Gott der Schöpfer kann ihn als sein Geschöpf auszeichnen, weil Geschöpfsein immer die Bindung an den Schöpfer impliziert, diese Auszeichnung aber nach dem Fall verloren ist.[18] Nach dem Wer also kann der Mensch demnach nur fragen, weil es Gott gefallen hat, ihn in Christus bereits vorher anzusprechen. Nur von ihm her ist nach ihm zu fragen, weil menschliches Fragen ohne ihn nur um sich selbst kreist, weil ja das Immanente nicht mehr das Transzendente erkennen kann, sondern mit der verlorenen Einheit immer nur wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird.[19]

Wichtig ist es demnach, die tatsächliche Fragerichtung zu erkennen: Egal ob in akademischer Theologie oder privatem Glauben, wenn versucht

14 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer:* Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, München 1991, 373. Vgl. dazu auch *Eberhard Jüngel:* Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ²1977, 289–295.

15 Vgl. *Bonhoeffer,* Berlin, 284: „Die 2. verbotene Frage ist, wie das *Daß* der Offenbarung denkbar sei. Diese Frage läuft darauf hinaus, hinter den Anspruch Christi zurückzukommen und ihn ihrerseits zu begründen. Dabei maßt sich der eigene Logos an, der Vater Jesu Christi selbst zu sein, der allein um das Faktum der Offenbarung Gottes weiß. Es bleibt unter *Ausschluß* dieser beiden Fragen bei der Frage nach dem *Wer*, nach dem *Sein*, nach dem Wesen der Natur des Christus."

16 Vgl. dazu beispielsweise *Karl Barth:* Unterricht in der christlichen Religion. Teil 1: Prolegomena 1924, in: *Karl Barth* Gesamtausgabe II, 17, Zürich 1985, 195.

17 Vgl. *Bonhoeffer,* Berlin, 283 f.

18 Bonhoeffer spricht darum von dem sicut-deus-Menschen, der sich mit dem Übertritt des Gebotes zu seinem eigenen Schöpfer macht und damit auf sein Geschöpfsein nicht mehr ansprechbar ist. Vgl. *Dietrich Bonhoeffer:* Schöpfung und Fall, München 2007, 107 f.

19 Vgl. *Bonhoeffer,* Schöpfung und Fall, 108.

wird, Christus je von der menschlichen Ratio her zu (er)fassen, ihn in ein menschliches System einzuordnen, wird mit einem vermeintlichen „Wer?" eigentlich nach dem Wie, nämlich nach dem „Wie bist du möglich?" gefragt. Darin setzt sich der Fragende aber *über* den Befragten hinweg, ist er doch selbst derjenige, der letztlich über die Antwort ob deren Zulässigkeit entscheidet. Lässt der Mensch aber dagegen sein Fragen geführt sein von Gott in Jesus Christus, ist es ihm tatsächlich möglich, nach dem Wer zu fragen. Mit Bonhoeffer gesprochen: „Nach dem *Wer* kann nur dort legitim gefragt werden, wo sich der Gefragte selbst vorher schon offenbart hat, wo der immanente Logos bereits vorher aufgehoben ist; d. h. nach dem *Wer* kann nur gefragt werden unter der Voraussetzung der bereits vorher geschehenen Antwort."[20] Die Frage nach dem „Wer bist du?" ist demnach die Frage, die das Menschsein in ein anderes Licht rückt, die zu allererst den Fragenden aus seiner selbstmächtigen Position enthebt und ihn befähigt, frei für den Befragten zu werden. Erst da, wo sich dieser schon in seiner Person offenbart hat, kann wirklich erkannt werden, wer dieser Christus ist (1Joh 5,20). „Streng genommen ist also die ‚Wer-Frage' allein im Glauben sprechbar, wo sie ihre Antwort erhält",[21] formuliert es Bonhoeffer pointiert.

In seiner leibgewordenen Zusage an den Menschen findet sich damit eine erste Antwort auf das Wer dieses Christus, nämlich die, dass er sich als der Auferstandene als bleibendes Wort Gottes an uns Menschen zeigt. In dieser Ansprache ist Christus den Menschen ganz gegenwärtig als Mensch, weil wir Menschen sind, und als Gott, weil nur Gott ewig gleichzeitig ist. Das Sein dieses Gott-Menschen, dieser Person Christi ist damit wesenhaft Bezogensein. Er ist in seiner Einheit aus Gott und Mensch die vollkommene Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf, in welche die Menschen in seinem Sein als menschliches Wort Gottes mithineingenommen sind. Christi Person ist damit *Pro-me*-Sein (Für-mich-Sein), denn sie ist wesenhaft bezogen auf sein Gegenüber. Das heißt mit anderen Worten, dass Person und Werk Christi sich demnach auch nicht voneinander trennen lassen, denn Christi Person ist *Pro-me*-Sein. Das bedeutet aber zugleich auch, dass Christus nie in einem wie auch immer gearteten An-sich-Sein zu denken ist, wie die Theologie das über Jahrhunderte hinweg immer wieder versucht hat zu tun.[22] Christus als *pro me* (für mich) ist Christus *pro*

20 *Bonhoeffer*, Berlin, 283.
21 *Bonhoeffer,* Berlin, 288.
22 Vgl. *Bonhoeffer,* Berlin, 294 ff.

nobis (für uns), d. h. er ist es, der die Menschen aus ihrer Selbstverlassenheit, aus ihrer Selbstverkrümmtheit, herausruft und wieder zu Geschöpfen, zu Nächsten macht. Die Wer-Frage ist damit letztlich die Frage nach dem Nächsten und gerade darin ist sie wirklich Personfrage.[23] In der Ansprache Christi an den Menschen ist jeder einzelne damit in die Gemeinschaft mit Gott gerufen, eine Gemeinschaft die sich in der Welt in der Kirche Christi verwirklicht.

Die leibliche Wirklichkeit Christi

Ist mit dem biblischen Befund also Christus selbst das Sakrament und ist sein Sein die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt, das Kommen Gottes in die Welt, ist es von hier aus möglich, in die theologische Diskussion um die Gegenwart Christi im Abendmahl einzusteigen. Von einem christologischen Sakramentsverständnis her bleibt es dann auch hier angebracht, mit Bonhoeffers deutlichem Hinweis gerade nicht nach der Möglichkeit der Anwesenheit Christi zu fragen. Das würde ja wieder zu theologischen Spekulationen führen, die letztlich den Menschen über Gottes Präsenz in der Welt entscheiden ließen. Es ist meiner Ansicht nach daher nötig, von Bonhoeffers christologischer Fundierung der Sakramente her, den Fokus nicht auf die Elemente des Sakraments zu richten, sondern auf das Geschehen selbst. Und es ist deutlich, dass dies gerade auch Martin Luthers Intention war. Mit der Betonung der konkreten und leiblichen Anwesenheit des ganzen Christus im Abendmahl, d. h. in seinem gottmenschlichen Sein, verweist er auf eine Wirklichkeit, die sich in dieser heilbringenden Anwesenheit Christi tatsächlich hier und jetzt in dieser kirchlichen Handlung je wieder neu vergegenwärtigt. Es ist dann zum einen nicht der in der Amtsvollmacht handelnde Priester, der diesen Christus in der Messopferhandlung vergegenwärtigt, es ist zum anderen dann aber auch nicht bloßes Zeichen einer geistlichen Realität.

Spreche ich hier also von einer leiblich-konkreten Gegenwart Christi im Sakrament, kann diese Präsenz nur eine solche meinen, die den ganzen Christus in seiner Person und seinem Werk meint, weil eben eines nicht vom anderen zu trennen ist. Dementsprechend ist die Realpräsenz Christi dann auch genau so zu verstehen, nämlich als Gegenwart Gottes in der

23 Vgl. *Bonhoeffer,* Berlin, 283.

Welt, die unmittelbar leiblich eine neue Wirklichkeit bedeutet, weil sie eine neue Beziehungswirklichkeit schafft. Und diese Wirklichkeit ist doppelter Art: Sie ist persönlich, weil sie jeden einzelnen direkt anruft, sie ist aber auch leiblich, weil hier der ganze Mensch auch in seiner Leiblichkeit angerufen ist. Gerade weil Luther an der Betonung der leiblichen Gegenwart Christi auch in Brot und Wein festhält, ist eine dualistische Trennung von Leiblichem und Geistlichem ausgesetzt.[24] Wort und Element bilden das Sakrament, weil dieses „Dir da" nicht nur eine geistliche Realität bedeutet und Brot und Wein nicht nur eine neue Seinsqualität meinen. Gerade in den Elementen nämlich ist der Mensch in seiner ganzen Menschlichkeit angesprochen, herausgerufen aus seiner alten Existenz und hineingenommen in die Wirklichkeit Gottes in Christus. In Brot und Wein ist er als Teilnehmer der Sakramentsfeier unmittelbar leiblich in das Reich Gottes aufgenommen, das eben nicht nur eine geistlich transzendente Wirklichkeit meint, sondern im Hier und Jetzt, in der konkreten Immanenz der Welt schon jetzt die Welt zurückholt in die urständliche Einheit mit ihrem Schöpfer. Neu wird in diesem Verständnis dann nicht nur seine Seele, sondern auch der Leib des Menschen, so wie auch der Himmel und die Erde neu werden. Christi Präsenz ist in diesem Verständnis des Sakraments damit als tatsächlich real zu verstehen, eben nicht in einem ontologischen, sondern in einem effektiv-dynamischen Sinne, weil sich in und durch
Christus das Reich Gottes im Hier und Jetzt leiblich in seiner Kirche verwirklicht.

Kirche als Leib Christi

Für die Erfassung des Geschehens der sakramentalen Zeichen in der Kirche bedeutet das somit Folgendes: Es ist in den kirchlichen Sakramenten die Einladung ausgesprochen, an dieser neuen Wirklichkeit Gottes auf Erden teilzuhaben, eine Wirklichkeit, die in Christus bereits geschehen ist und in seiner bleibenden Anwesenheit je neu geschieht. Im Mittelpunkt der sakramentalen Handlung steht damit demnach nicht eine neue Wirklichkeit in seinshafter Weise, sondern eine Veränderung der Verhältnisse.

[24] Vgl. *Erwin Metzke:* Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen, in: *ders.:* Coincidentia Oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, Witten 1961, 181 ff.

Das Wie der Anwesenheit Christi in den Elementen ist dabei eben nicht die Frage, die im Zentrum steht, weil es nicht die Frage ist, die zu stellen und überhaupt möglich ist.[25] Auch hier muss nach dem Wer gefragt werden, nämlich: Wer ist es, der sich uns in den Sakramenten ganz schenkt und uns damit uns selbst schenkt? Es ist der Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene, der in seiner ganzen Person und seinem ganzen Werk Anrede und Anspruch ist. Er ist Gottes fleischgewordenes Wort, das in Brot und Wein in die neue Wirklichkeit Gottes auf Erden einlädt, an dieser teilzunehmen, d. h. im wahrsten Sinne des Wortes, ein Teil dieser Wirklichkeit zu sein.

Es liegt demnach alles an den Einsetzungsworten, denn sie sind Gottes neue Auszeichnung unserer gefallenen Welt, sie sind sein an den Menschen gerichtetes Wort. Sie sind, wie Luther es ausdrücken kann, „die summa […] des gantzen Euangelii“,[26] weil allein sie ein für alle Mal die Gewissheit geben, wer sich in den Elementen den Menschen gibt. „Nehmet, esset; das ist mein Leib“, „Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.“ (Mt 26,26 ff parr.) In den Worten gibt sich Christus den Menschen ganz hin, denn, „[w]enn wir die Worte über das Brot sprechen, so ist er wahrhaftig da und ist doch ein schlichtes Wort und Stimme, die man hört“.[27] Allein in seinem Wort und im Hören kommt er ins Brot, kann Luther in verschiedenen Beispielen in seinem *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister* von 1526 deutlich machen: „Denn sobald Christus spricht: ‚das ist mein Leib‘, so ist sein Leib da durchs Wort und Kraft des heiligen Geistes. Wenn das Wort nicht da ist, so ist es gewöhnliches Brot; aber so die Worte dazukommen, bringen sie das mit, davon sie sprechen.“[28] Im Sakrament ist so der ganze Christus gegenwärtig in seinem Wort als spezifische Gegenwart des *pro me* in seiner leiblich erniedrigten Existenz.[29]

Im Wort Gottes wird somit eine neue Wirklichkeit Ereignis, die im Sa-

25 Vgl. WA 12, 477, 2 ff.

26 WA 11, 432, 24 f.

27 WA 19, 490, 20 f (zitiert nach: Martin Luther: Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes, in: Martin Luther. Gesammelte Werke, hg. v. Kurt Aland, Berlin 2002, 192. Vgl. auch: „Er ist mit dem Wort gegenwärtig […] im Sakrament, wo er seinen Leib und Blut mit dem Wort im Brot und Wein anbindet, (beides) auch leiblich zu empfangen.“ (492, 30–493, 7).

28 WA 19, 491, 13 (zitiert nach: *Luther,* Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes, 193).

29 Vgl. WA 23, 271, 8–11. Vgl. *Bonhoeffer,* Berlin, 304.

krament leiblich und fassbar wird. Christologisch gesprochen heißt das: *Vom Christus praesens ergeht der wirksame Anspruch an den Menschen, in welchem der Mensch bereits in den Glauben und im Glauben hineingenommen ist in diese neue Wirklichkeit, die im Sakrament leibhaftig geschenkt wird.* Ohne das zuvor gesprochene Wort an uns, bleibt das Brot Brot und der Wein Wein; erst und allein im Glauben aber wird das Sakrament als Wegbereitung des Reiches Gottes auf Erden wirksam in uns und über uns hinaus. Allein nämlich aufgrund des Wortes ist diese kirchliche Zeichenhandlung tatsächlich heiliges Sakrament und „*mit* dem Wort, *in* ihm und *durch* es empfängt es der Glaube als Sakrament, und das Element ist nur ‚in' mit und ‚unter' dem Wort heilvoll da[…]".[30] *Solo verbo et sola fide* (allein durch das Wort und den Glauben) können wir somit vom Sakrament als einem Geschehen sprechen, das *effektives* Geschehen, das Wortgeschehen ist.

Über die Frage nach dem Wer ist das Augenmerk damit weg von ontologischen Denkmöglichkeiten hin zu einem phänomenologischen Geschehen gerichtet, welches das Verhältnis von Gott und Mensch im Blick hat.[31] Von Christus her kann dieses sakramentale Geschehen dann als eine neue Wirklichkeit verstanden werden, in welcher der Mensch in Gottes kreatorischem Worthandeln wieder in sein urständliches Wesen gebracht ist. Habe ich Christus als die vollkommene Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf ausgewiesen, ist es genau das, was hier soteriologisch geschieht: In seinem leibgewordenen Wort stellt Gott den Menschen wieder ganz mit sich selbst in Beziehung und damit mit seinem Nächsten. Da, wo Gott den Menschen anspricht, ist er wieder mit hineingenommen in die Gemeinschaft mit ihm und seinem Nächsten. Im Sakrament ist demnach Gemeinde überhaupt erst tatsächlich wirklich, weil der Mensch nur in Christus zu solcher Gemeinschaft mit dem Nächsten befähigt ist, weil hier Gemeinschaft nicht die Beschreibung einer vorfindlichen statischen Beschaffenheit meint, sondern ein dynamisches Geschehen. Im Wort empfängt damit der Gläubige sein neues Sein in Brot und Wein, das ihm zur Nahrung seines neuen Lebens wird.

Die Speisung im Sakrament erweist sich somit als eine eschatologische Wiederherstellung der verlorenen Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, die sich nicht in einer neuen Seinswirklichkeit ausbuchsta-

30 *Joachim Ringleben:* Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Tübingen 2010, 508. Vgl. dazu auch *Bonhoeffer,* Berlin, 305.

31 Vgl. *Metzke,* Sakrament und Metaphysik, 186.

biert, sondern in einer neuen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt. In der (er-)neu(t)en Anrede Gottes an den Menschen im Sakrament Jesus Christus ist damit die urständliche Gemeinschaft mit Gott und Mitmensch wiederhergestellt – und zwar als geistige und leibliche. Von Christi Leibwerdung im Sakrament ist damit meines Erachtens nach nicht *in* den Elementen, sondern *durch* die Elemente in der Wiederherstellung der Geschöpflichkeit des Menschen, in der erneuten (Rück-)Bindung des Menschen an Gott zu sprechen. Im Sakrament ereignet sich, wie Bonhoeffer das in *Sanctorum Communio* mit seiner Rede von „Christus als Gemeinde existierend" deutlich gemacht hat,[32] tatsächlich die Vergegenwärtigung des Wortes konkret im Hier und Jetzt, nämlich in der Kirche. Das bedeutet genauer, dass im sakramentalen Handeln der Kirche sich Kirche selbst vollzieht, weil hier im Sakrament Christus in der Welt seine Gestalt erhält, nämlich als Gemeinde. Die Kirche Christi ist damit wirklich *creatura verbi* (Geschöpf des Wortes), weil das Wort im Sakrament die Kirche überhaupt erst macht. Christus wird Leib in der Gestaltwerdung der Gemeinde im Vollzug des Sakraments durch die Gemeinde, indem hier eine neue Wirklichkeit geschaffen wird: Sie ist Beziehungswirklichkeit und damit der umfassende Einschluss des Menschen in den Leib Christi, in die Gemeinschaft der Geschöpfe selbst.

Wird hier dementsprechend von der Realpräsenz Christi gesprochen, geht es nicht um eine neue Seinsqualität der Elemente oder gar der Teilnehmer, sondern um eine neue Wirklichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, die bereits in und mit Jesus Christus geschehen ist und in der Kirche je neu und bleibend geschieht. Kirche ist deshalb die bleibende Erniedrigung Gottes in der Welt, weil Christus diese Gemeinschaft ist, weil er in dieser Gemeinschaft im Heiligen Geist wahrhaftig Leib wird. Im sakramentalen Zeichen verwirklicht sich damit der in der Welt als *pro me* gegenwärtige Christus in seinem Sein als Anrede an den Menschen *pro nobis:* Die Gemeinde ist so im Christus *praesens* schon jetzt und noch nicht die bereits vollzogene Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt, weil im Sakrament pneumatologisch jeder einzelne in eine Wirklichkeit schon jetzt hineingenommen ist, deren Vollendung in Christus zwar be-

32 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer:* Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München [2]2005, 127. Vgl. dazu auch: *Josef Außermair:* Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt, Paderborn 1997, 276.

33 Dabei sind aber Christus und Gemeinde nicht zu identifizieren, weil die Gemeinde in

reits geschehen ist, die aber eschatologisch noch aussteht.[33]

Das Anbrechen des Reiches Gottes

Nehmen diese Überlegungen zum Ausgangspunkt nicht das Wie, sondern das Wer, fragen sie also nach der Person, hat sich gezeigt, dass sich der Fokus vom traditionellen Problem der Wandlung und der Gestalt der Elemente auf das Wort und damit die Handlung, d. h. genauer auf das Geschehen selbst, verschoben hat. Indem gleich Chalcedon die Menschwerdung Gottes nicht anhand der menschlichen Ratio ob ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit beurteilt, sondern dieses Dass als gegeben stehen gelassen wird, wird der Blick frei für die innere Struktur dieses Geschehens. Ist das Sakrament als die gott-menschliche Einheit in Christus selbst gefasst, ist hiermit angezeigt, dass nicht anders von der Wirklichkeit Gottes zu reden ist als von einer Beziehungswirklichkeit.[34] Weil Gott in Jesus Christus bereits vollendet hat, was mit der Welt noch aussteht, sind es seine Person, seine Worte und Werke, die das Reich Gottes mit Vollmacht verkündigen. Gottes Offenbarung ist damit nicht als ewige Wahrheit gegeben, sondern in Jesus, in seinem ganzen Sein und Leben. Gott erweist seine Wirklichkeit demnach nicht anders als im sozialen Bezug, in der Neubestimmung der Verhältnisse zwischen ihm und seiner Schöpfung.

Das Wort in seiner Leiblichkeit bewirkt daher nicht nur die bloße Gewissheit dieses Heilsgeschehens, es schafft vielmehr die wirkliche Um- und Neugestaltung des Menschen, nämlich die Gleichgestaltung mit Christus (Gal 2,20).[35] Die konkrete Gegenwart Christi selbst ist im sakramentalen Handeln der Kirche die Gewissheit, dass hier das geschieht, was wir glauben, weil Christus das Wort ist und dieses Wort die Elemente als heilig aus-

der Welt in eschatologischer Spannung von jetzt und noch nicht in der Welt noch nicht diese vollkommene Verwirklichung der Einheit von Gott und Mensch ist. Vgl. *Dietrich Bonhoeffer:* Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München [3]2008, 99–134.

34 Vgl. *Dorothea Sattler:* Eucharistische Realpräsenz des diakonischen Lebens Jesu Christi, in: Evangelische Theologie 74 (2014), 447–460: 451: Die „Gabe Gottes [d. i. die Wirklichkeit, N. H.] gilt es anzunehmen, nicht zu erklären […]".

35 Vgl. *Bruce McCormack:* Participation in God, Yes, Deification, No: Two Modern Protestant Responses to an Ancient Question, in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre, Tübingen 2004, 347–374; *Martin Hailer:* Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaption, in: Luther-Jahrbuch 77 (2010), 239–267 und meine Dissertation: Dietrich Bonhoeffers Hermeneutik der Responsivität.

zeichnet. Wichtig zu unterscheiden ist dann auch, dass Christi Fleisch nicht das Objekt dieser Handlung ist, sondern schöpferisches Subjekt, werden doch wir geistlich und leiblich gewandelt, indem wir essen.[36] Das Sakrament ist damit letztlich Gottes fleischgewordenes Wort und, weil Christus Neuschöpfung ist, ist er selbst Gottes schöpferisches Wort, das uns in diese neue eschatologische Wirklichkeit einbezieht.

Ein ökumenisches Schlussplädoyer

Von einem solchen, von der Bibel und Dietrich Bonhoeffer, christologisch verstandenen Sakramentsbegriff her, der den Vollzug vor die Ontologie zu stellen fordert, ergibt sich meines Erachtens dann auch ökumenisch eine fruchtbare Gesprächsgrundlage, nämlich von der Ernstnahme des Christus *praesens* her.[37] Das kann hier freilich nur angedeutet werden, soll es aber dennoch hinsichtlich ökumenischer Lehrgespräche einerseits und gelebter Ökumene andererseits. Beginnt man bei Lehrgesprächen der Konfessionen, findet sich mit der Rede von Christus als dem Sakrament ein wohl brauchbares Diskussionsfundament, können doch alle Konfessionen mitsprechen, dass Christus Herr und Haupt seiner Kirche ist (Kol 1,18). Diese gemeinsame Basis kann neue Wege der Verständigung eröffnen, bestätigt sich nämlich mithilfe einer dezidiert christologischen Sakramentenlehre eines zuerst: Gleich *wie* Christus in den Elementen anwesend gedacht wird, er *ist* anwesend. Mehr noch, er ist in den kirchlichen Zeichenhandlungen nicht nur anwesend, er selbst ist das Sakrament. In dieser pneumatologisch begründeten Vergegenwärtigung Christi wird damit zunächst der wichtige ökumenische Konsens deutlich, dass es nämlich Gottes Geist ist, der Christi verheißene Gegenwart im Abendmahl bewirkt und

36 Vgl. WA 23, 305, 14 ff. Vgl. auch *Michael Welker:* Barth, Luther und die dramatische Realpräsenz Christi im Abendmahl, in: Evangelische Theologie 74 (2014), 442: „Der Glaube weiß sich als ein Erleben, das nicht entstehen und nicht existieren kann ohne leibliches Handeln, leibliches Zusammenkommen, leibliches Sehen und Empfangen, ein gegenseitiges zum Glauben-Sich-Entzünden und Einander-Bewegen."

37 Vgl. dazu beispielsweise die beiden Ansätze von: *Peter Dettwiler/Eva-Maria Faber:* Eucharistie und Abendmahl, Frankfurt a. M. 2008; *Otto Hermann Pesch:* Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Stuttgart 2010, bes. 354–359.

38 Vgl. *Sattler,* Eucharistische Realpräsenz des diakonischen Lebens Jesu Christi, 457.

nicht etwa der Priester, was auch nach römisch-katholischer Sicht mitgesprochen werden kann.[38] Und so stehen dann die Gemeinde (inklusive Priester) und der Geist einander gegenüber, worin nicht die Wandlung selbst, sondern das pneumatologische Geschehen zwischen Gott und Mensch in den Mittelpunkt gerückt wird.

Denkt man so weiter, erhält auch die oft undifferenzierte Feststellung der Realpräsenz Christi in den sakramentalen Zeichenhandlungen Taufe und Abendmahl eine klarere Form, weil damit nicht mehr ontologische Spekulationen hinsichtlich der Anwesenheit Christi im Fokus stehen, sondern die ekklesiologische Handlung in ihrem pneumatischen Vollzug selbst als ganze ihre Bedeutung erhält. Nicht mehr die Diskussion um die Elemente erweist sich damit als zentraler erkenntnistheoretischer und offenbarungstheologischer Diskussionspunkt, sondern die Erfahrung, die in dieser Mahlfeier gemacht wird.

Offensichtlich ökumenisch ist dieser Ansatz vor allem aber in seiner praktischen Umsetzung, d. h. im Leben der Christinnen und Christen. Ist die Gemeinschaftsstiftung das fundamentale Ereignis des Abendmahls und steht damit nicht mehr das Wie der Anwesenheit Christi im Vordergrund, kann es allen Anwesenden offenstehen, ihre je eigene theologische (Lehr-) Tradition zur Feier mitzubringen und nebeneinander stehen zu lassen, ohne dass diese einander ausschließen müssen. Dann nämlich kann das Sakrament auch eine Einladung an *alle* Christen an den Tisch des Herrn sein, ganz egal welcher Konfession. Und so ist es zugleich auch tatsächlich der Selbstvollzug einer vorweggenommenen Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden, d. h. es ist gelebte Ökumene, wenn, abgesehen von theologischen und lehramtlichen Interpretationsverschiedenheiten, geschieht, was christologisch geboten ist: Die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden in seiner Kirche.

Der Erste Weltkrieg im Spiegel der frühen Ökumene[1]

I. Die europäische Christenheit und der Krieg

„Lieber Göran! Diese Woche nur Militärzüge. Angstvoll in dieser Zeit nicht zu Hause zu sein – obwohl wir bei den treuesten Menschen sind … Unter allen Umständen reise ich sobald wie möglich. Der Weltbrand ist entfacht. Wie werden nicht alle Erzeugnisse der Kultur, geistige wie materielle, unter den Füssen getreten." So schreibt Nathan Söderblom (1866–1931), kurz zuvor zum Erzbischof von Schweden ernannt, damals aber noch Professor für vergleichende Religionsgeschichte in Leipzig, auf einer Postkarte am 5. August 1914 an seinen Studienfreund Nils Johan Göransson. Er schreibt Deutsch, vermutlich wegen der Zensur. Man spürt die Beklemmung. Da geht es zuerst um seine Frau, die nach der Geburt ihres letzten Kindes ernsthaft erkrankt ist. Aber zugleich spürt man, wie hier jemand schon ganz am Anfang in geradezu unheimlicher Klarheit vor sich sieht, dass dieser Krieg mit den begrenzten und kurzen Kabinettskriegen des 19. Jahrhunderts nicht zu vergleichen sein würde. Die schiere Zahl und Größe der Kriegsparteien und die fortgeschrittene Waffentechnik ließen Söderblom schon jetzt einen langwierigen Konflikt befürchten, der nicht weniger als die gesamte alteuropäische Ordnung über den Haufen werfen würde. Er mag dabei an den amerikanischen Bürgerkrieg von 1861–1865 gedacht haben, den man als den ersten totalen Krieg mit verheerenden Folgen für die Zivilbevölkerung bezeichnen kann. Umso gespenstischer das Hurragebrüll der Soldaten aus den offenen Fenstern und die Aufschriften auf den Zügen: Bis Weihnachten sind wir zurück.

Söderblom war nicht der Einzige, aber einer von sehr Wenigen, die so früh klar sahen. Als wichtiges weiteres Beispiel ist die *World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches* zu nennen,

[1] Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 12. Dezember 2014 vor der Stadtakademie Göttingen gehalten habe. Ich habe ihn leicht überarbeitet und um die Literaturnachweise ergänzt.

die bereits am 2./3. August 1914 in Konstanz getagt hatte und später eine der Keimzellen der ökumenischen Bewegung werden sollte. Ihr gehörten insbesondere viele Quäker an. Einer ihrer Begründer war der Berliner Pfarrer Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969).

Uns Heutigen fällt es außerordentlich schwer, die Kriegsbegeisterung von 1914 emotional zu begreifen. Nach einem zweiten entsetzlichen Weltkrieg ist man natürlich klüger. Die Menschen damals hatten allenfalls den deutsch-französischen Krieg von 1870/71 im Gedächtnis. Der war noch ein altmodischer, begrenzter Krieg und lag außerdem über 40 Jahre zurück. Vor allem aber war es die Zeit des extremen Nationalismus. Das gilt für ganz Europa, aber besonders ausgeprägt war er in Deutschland. Hier fühlte sich ein großer Teil der Bevölkerung mit der autoritären kaiserlichen Regierung und mit der von der Romantik geprägten Herzenskultur den angeblich kalten, verstandesorientierten westlichen Demokratien unendlich überlegen. „Am deutschen Wesen soll die Welt genesen", dieses in Anlehnung an eine Zeile des Dichters Emanuel Geibel geprägte Schlagwort charakterisiert jene Stimmung.[2] Oder denken Sie an den Roman von Heinrich Mann *Der Untertan.* Söderblom hatte diesen Nationalismus in seinen alltäglichen Formen während seiner Leipziger Zeit 1912–1914 hautnah erlebt und war davon angewidert.[3] Ähnlich war es ihm schon 1894–1901 als Pfarrer in Paris ergangen.[4] Er war ein patriotischer Schwede, aber zugleich ein Weltbürger mit umfangreicher Auslandserfahrung. Als solcher verhielt er sich den Kriegsparteien gegenüber strikt neutral, aber nicht im Sinne eines unbeteiligten Schweigens, sondern beherzter öffentlicher Kritik an beiden Seiten. Er hat sich ebenso klar gegen die deutsche Verletzung der belgischen Neutralität, die Zerstörung der Altstadt von Leuven und die Politik der verbrannten Erde in Nordfrankreich ausgesprochen wie später gegen die harschen Bestimmungen des Vertrags von Versailles, in denen er schon 1919 den Keim eines neuen Krieges erkannte.[5]

2 Vgl. *Emanuel Geibel:* Deutschlands Beruf (1861), in: *ders.:* Werke 2, Gedichte. Heroldsrufe, Leipzig/Wien 1918 (218–220), 220: „Und es mag am deutschen Wesen/Einmal noch die Welt genesen."

3 Vgl. *Nathan Söderblom:* Brev – Lettres – Briefe – Letters, hg. v. *Dietz Lange,* Göttingen 2006, Nr. 54, 58 (hier ist vom „deutschen Nationalgott" die Rede), 64, 65.

4 Vgl. *Söderblom,* Brev (a. a. O.), Nr. 18.

5 Vgl. *Nathan Söderblom:* Die beiden Götter. Predigt am 6.9.1914, deutsch, in: *ders.:* Ausgew. Werke Bd. 2, Göttingen 2012, 127–137, hier 133; *ders.:* Tidens tecken, in: För tanke och tro, FS O. Ekman, Uppsala 1923, 1–43, hier 6–9.

Positiv sah er das Verhältnis der Völker zueinander ähnlich wie der große deutsche Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher. Danach hat jedes Volk in der Weltgeschichte seine besondere Aufgabe, mit der es zum Wohl der ganzen Menschheit beizutragen hat.[6] Das führt zu einem natürlichen Wettstreit, der aber immer die Möglichkeit zu konstruktiver Zusammenarbeit enthalten soll. Damit ist Söderbloms Regel für das Verhältnis sozialer Körperschaften überhaupt benannt, angefangen von den Sozialpartnern über die Nationen bis hin zu den christlichen Konfessionen und den verschiedenen Religionen.[7] Für die Politik bedeutete das, in Anlehnung an die Haager Friedenskonferenz von 1907, die Errichtung einer internationalen Rechtsordnung zur friedlichen Regelung von Konflikten. Söderblom vertrat diese Forderung bereits in seinem erzbischöflichen Hirtenbrief vom 10. November 1914 und seitdem immer wieder;[8] er verstand eine solche Ordnung geradezu als Fortsetzung der Schöpfung Gottes – in kritischer Abgrenzung gegen die konservativ-lutherische Lehre vom Nationalstaat als Schöpfungsordnung.[9]

Damit sind wir bei dem Punkt, der von der politischen Perspektive zur religiösen hinüberführt. Sie hat damals auf allen Seiten eine große Rolle gespielt. Die europäischen Regierungen, bei den Alliierten genauso wie in Deutschland und Österreich, verstanden sich zugleich als Hüter der Kultur und der christlichen Werte. Auf den Kanzeln wurde Gott für den Sieg der eigenen Seite in Anspruch genommen, übrigens mit so großem Anklang bei der Bevölkerung, dass sich mancherorts die Hoffnung regte, man könne die Auswirkungen der Säkularisierung noch einmal aufhalten. Zur Veranschaulichung gebe ich ein deutsches Beispiel. Es stammt aus einer Predigt des Hauptpastors an der Michaeliskirche in Hamburg, Wilhelm Hunziger.

6 Vgl. *Friedrich Schleiermacher:* Die christliche Sitte, Sämtliche Werke I/12, 475 f; *Söderblom,* Die beiden Götter (a. a. O.), 132.

7 Vgl. *Nathan Söderblom:* Die Religion und die soziale Entwicklung (SgV 10), Freiburg 1898, 95 f; *ders.:* Leib und Seele der schwedischen Kirche (Svenska kyrkans kropp och själ, 1916), dt. Übersetzung in: *ders.:* Ausgewählte Werke Bd. 2, hg. v. *Dietz Lange,* Göttingen 2012, 27–126, hier 126; *ders.:* Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, Leipzig 1916, 380 f, u. ö.

8 Vgl. *Nathan Söderblom:* Herdabref till prästerskapet och församlingarna i Uppsala ärkestift, Uppsala 1914, 59–61.

9 Vgl. *Nathan Söderblom:* Predigt zur Eröffnung der 7. Vollversammlung des Völkerbundes (1926), dt. Übers. in: *ders.:* Ausgewählte Werke Bd. 2, hg. v. *Dietz Lange,* Göttingen 2012, 305–313, hier 310.

Er sprach am 5. August 1914 über den Text aus dem 2. Timotheusbrief „Und so jemand kämpft, wird er doch nicht gekrönt, er kämpfe denn recht." Da heißt es:

> Machen wir uns ganz klar, was auf dem Spiel steht. Nicht bloß unsere innere nationale, politische, wirtschaftliche Macht, ja Existenz. Nein, nicht weniger als alle kulturellen Werte und Güter, die wir erarbeitet haben seit hundert und mehr Jahren. … Ja, zuletzt ist es der deutsche Geist, die deutsche Art, das deutsche Wesen, der deutsche Gedanke in der Welt, was man vernichten will. Es ist unser Edelstes und Bestes, es sind wirklich unsere heiligsten Güter, unsere sittlichen Ideale, unser tiefstes, bestes Ich, was aus der Welt geschafft werden soll, in der es anfängt ein Sauerteig zu werden. … Dass dieser Krieg für uns Deutsche seinem eigentlichen Charakter nach ein heiliger Krieg ist, das müssen wir uns tief in die Seele prägen – denn: so jemand auch kämpfet, wird er doch nicht gekrönt, er kämpfe denn recht.[10]

Hier wird aus dem inneren Kampf des Glaubens in dem neutestamentlichen Brief durch einen Taschenspielertrick der Kampf in der Schlacht als religiöser Akt gemacht. Es ist ein heiliger Krieg, denn „Gott ist mit uns", wie auf den Koppelschlössern der Soldaten zu lesen stand. Die Deutschen kämpfen für ihre heiligsten Güter, zu denen auch der christliche Glaube gezählt werden soll. Die Deutschen sind Gottes auserwähltes Volk; wenn sie sich an ihn halten, ist ihnen der Sieg gewiss, denn „der Deutsche mit seinem Gott im Bunde ist eine weltüberwindende Kraft", wie es am Schluss der Predigt heißt (6).

Wie eine Antwort darauf klingen die folgenden Sätze aus einer Predigt, die Nathan Söderblom einen Monat später, am 6.9.1914, in der Dreifaltigkeitskirche in Uppsala gehalten hat:

> Ich selbst habe während der letzten Jahre viel von dem deutschen Gott gehört, der in vielen redlichen Herzen mit dem Vater Jesu Christi ringt, der aber auf jeden Fall in anderen recht unumschränkt herrscht. Er gehört nach Walhall, wo man ihn in germanischer Begeisterung auch manchmal ansiedelt, wie der General, der bei einem Volksfest mahnte, die Blicke „hinauf nach Walhall" zu richten.[11]

Die Predigt hat den Titel „Die beiden Götter". Deren einer ist der Gott des Nationalismus, oder vielmehr die Legion von deutschen, französischen, englischen und russischen Nationalgötzen, zu denen sich dann gleich noch

10 *Wilhelm Hunzinger:* Kriegspredigten 1914, Hamburg 1914, 2.
11 Vgl. *Söderblom,* Die beiden Götter, a. a. O. (wie Anm. 5), 130.

die Götzen der gesellschaftlichen Klassen gesellen. Dieser Gott gebietet, den Nächsten zu lieben und den Feind zu hassen. Der andere Gott ist der Vater Jesu Christi, der Gott der Liebe zu allen Menschen. Auch hier wird der politische Konflikt ins Religiöse überhöht, aber auf völlig andere Weise. Er erscheint fast wie der endzeitliche Kampf zwischen der Macht des Guten und der Macht des Bösen, wie in der alten persischen Religion, über die Söderblom seine Doktorarbeit geschrieben hatte. Nur sind es hier *alle* kriegführenden Mächte, welche die Macht des Bösen repräsentieren. Das geschieht dadurch, dass die Nation sich selbst als heilig erklärt. Damit usurpiert sie die Würde Gottes, der allein in Wahrheit heilig ist. Gott lässt sich nicht von Menschen funktionalisieren. Er ist der furchterregende Richter über den Nationalismus und zugleich der liebende Vater Jesu Christi, der den Frieden will. Dabei schließt die Kritik am Nationalismus übrigens ausdrücklich die moralische Überheblichkeit in den neutralen Staaten wie Schweden ein.[12]

Es ist also nicht nur der politische Weitblick, der Söderblom so energisch gegen den Krieg Stellung nehmen lässt, so sehr zweifellos auch dies der Fall ist. Es ist auch nicht der moralische Zeigefinger, der heute so leicht dem Schlagwort anhaftet, das seit der ökumenischen Konferenz von Amsterdam die Runde gemacht hat: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein". Das hätte Söderblom in dieser Form gar nicht unterschreiben können, denn einen echten Verteidigungskrieg in einem begrenzten Konflikt konnte er sich durchaus vorstellen. Doch obwohl er Tolstois radikalen Pazifismus so nicht vertreten konnte, schätzte er doch dessen religiösen Ernst hoch. Mit ihm ist er der Auffassung, dass auch die Welt des Politischen eine religiöse Dimension hat. Dies freilich nicht in dem Sinne, wie das im späteren 20. Jahrhundert die sogenannte politische Theologie vertreten hat, dass sich aus dem Evangelium unmittelbar politische Handlungsanweisungen ableiten ließen. Damit wäre nicht nur die Zeitgebundenheit biblischer Aussagen ignoriert, sondern es wäre auch im Blick auf die Komplexität politischer Verhältnisse schlicht naiv. Wohl aber so, dass Gott als der Herr auch der Sphäre des Politischen begriffen wird. Das bedeutet für Söderblom: Obgleich die Nächstenliebe sich nicht unmittelbar politisch ausmünzen lässt, muss sie doch der letzte Maßstab alles Handelns und damit auch des politischen Handelns sein. Denn die Nächstenliebe im Sinn der

12 Vgl. *Nathan Söderblom:* Neutral egenrättfärdighet, Lund 1916 (engl. Übersetzung: Our Spiritual Peril as Neutrals, in: The Constructive Quarterly 5 [1917], 91–96).

Bergpredigt ist nicht nur radikal, sondern auch universal und betrifft alle Lebensgebiete. Damit richtet er sich gegen die konservativen Lutheraner seiner Zeit, die der Politik eine „Eigengesetzlichkeit" zugestanden, womit dann faktisch dem Machiavellismus Tor und Tür geöffnet war.[13]

II. Die Rolle der Kirchen

Welche Rolle fällt nun in diesem Zusammenhang den Kirchen zu? Dass der Krieg sie vor besondere Aufgaben in Predigt und Seelsorge stellte, leuchtet unmittelbar ein. Aber für die konservativen deutschen Protestanten schloss die individuelle Seelsorge für vom Krieg betroffene Menschen die Unterstützung der Kriegspropaganda durch die Kirchen keineswegs aus. Für Söderblom stellte dies einen unerträglichen Widerspruch dar, ganz abgesehen von dem dahinter stehenden Verständnis Gottes, das ihn je nachdem für die deutsche, französische oder russische Kriegspartei reklamierte. Die kritische Frage war nicht nur, wie es möglich sei, dass nominell christliche Völker einen solchen Kult der Nation betreiben. Sie galt erst recht den Kirchen, die dieses Spiel so eifrig mitspielten.

Sein Amtsantritt als Erzbischof von Schweden im November 1914 gab Söderblom die Gelegenheit, diese Gedanken nicht nur theoretisch zu vertreten, sondern ihnen praktische Wirkung zu verleihen. Das geschah zuerst in einem öffentlichen Aufruf, den er in sieben Sprachen an leitende Persönlichkeiten der Kirchen in Europa verschickte. Dieser trug den charakteristischen Titel *Für Frieden und christliche Gemeinschaft* und brachte damit die Verbindung des religiösen mit dem politischen Aspekt auf eine griffige Formel.[14] Unterzeichnet wurde er freilich nur von Kirchenleuten aus neutralen Ländern. Er hatte somit ebenso wenig Erfolg wie ein kurz zuvor ergangener Appell von Papst Benedikt XV.[15] Aus naheliegenden Gründen wiederholte Söderblom die Aktion zunächst nicht. Erst 1917, nach der russischen Revolution und angesichts der immer offensichtlicher werdenden Kriegsmüdigkeit auf allen Seiten, versuchte er es noch einmal, freilich ebenso erfolglos.

13 Der Ausdruck wird, soweit ich sehe, zum ersten Mal in diesem Sinn verwendet von *Reinhold Seeberg:* System der Ethik, Leipzig u. a. ²1920, 244.

14 Abgedruckt bei *Bengt Sundkler:* N. Söderblom. His Life and Work, Lund 1968, 163.

15 Vgl. *Benedikt XV.:* Enzyklika Ad beatissmi apostolorum vom 1.11.1914, AAS 6/1914, 587–660 (in 5 Sprachen).

Auf diese Weise appellierte Söderblom an die Verbundenheit durch den gemeinsamen christlichen Glauben über die Grenzen der Nationalkirchen hinweg. Doch war ihm von vornherein klar, dass diese Verbundenheit auch in der Überbrückung einer anderen Grenze zum Ausdruck kommen muss. Das ist die Grenze zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen. Ich sage bewusst Überbrückung und nicht Beseitigung. Das muss man angesichts der heutigen Diskussion betonen. Denn in jüngerer Zeit gehen sowohl die römische als auch die lutherische Kirche weithin von der Vorstellung aus, man müsse zu einer organisatorisch und lehrmäßig einheitlichen Kirche kommen. Söderblom dagegen war sich noch darüber klar, dass diese Vorstellung wirklichkeitsfremd ist. Es ist vielmehr ein ganz natürlicher Vorgang, dass alle großen Weltreligionen sich im Lauf der Geschichte ausdifferenziert haben. Zum Vergleich verweise ich hier nur auf das Verhältnis von Sunniten und Schiiten im Islam. Im Christentum begann das schon zur Zeit des Paulus. Die in Jahrhunderten gewachsene Eigenständigkeit der Konfessionen lässt sich nicht zurückdrehen, will man nicht auf einen faulen Kompromiss oder gar auf Zwang zurückgreifen. Der Gedanke, dass nur eine einheitliche kirchliche Organisation und Lehre die Teilhabe am Heil vermitteln könne, ist Ausdruck des katholischen Kirchenideals, nicht des evangelischen.

Für Söderblom ist die Einheit der Kirche von Anfang an gegeben. Sie besteht freilich nur als eine verborgene, nämlich im Glauben an Jesus Christus. Die Existenz verschiedener Frömmigkeitstypen und damit auch verschiedener Auslegungen des Glaubens und unterschiedlicher organisatorischer und liturgischer Ausgestaltungen ist so lange kein Unglück, wie die Glaubenseinheit in aller äußeren Mannigfaltigkeit den gegenseitigen Respekt und die Zusammenarbeit in den praktischen gesellschaftlichen Aufgaben garantiert.[16] Darauf allerdings kommt es wirklich an, und in dieser Hinsicht lag damals noch sehr viel mehr im Argen als heutzutage. Das betrifft nicht nur das vielfach geradezu hasserfüllte Verhältnis zwischen römischer und evangelischer Kirche, sondern auch die Spannungen zwischen Mainstream-Kirchen und Freikirchen im damaligen Europa.

Söderblom war auch hier nicht der Erste, dem eine Veränderung des Verhältnisses zwischen den Kirchen am Herzen lag. So hat beispielsweise der bekannte Evangelist Dwight Lyman Moody 1890 in den USA eine öku-

16 Vgl. dazu. z. B.: *Nathan Söderblom:* Religionsgeschichtliche Betrachtung der christlichen Frömmigkeitstypen (1923), in: *ders.:* Ausgewählte Werke Bd. 2, hg. v. *Dietz Lange,* Göttingen 2012, 209–304, bes. 26. 41–43.

menische Studentenkonferenz veranstaltet, an der Söderblom als schwedischer Delegierter teilgenommen und von der er entscheidende Anregungen mitgenommen hat. Seit 1908 gab es den Federal Council of Churches, in dem sich ein Großteil der amerikanischen Kirchen organisiert hatte. Der CVJM wäre zu nennen, das Student Christian Movement, die Evangelische Allianz und manches andere. Wichtig ist auch die Missionskonferenz in Edinburgh 1910, die auf ein Ende gegenseitiger Proselytenmacherei christlicher Konfessionen in der Mission und mehr Zusammenarbeit gedrängt hatte. Söderblom selbst hat schon 1909, also lange vor dem Krieg, Verhandlungen mit den Anglikanern über eine Abendmahlsgemeinschaft der schwedischen Kirche mit ihnen begonnen. Sein Ziel war damals ein neues *corpus evangelicorum;*[17] die Weltchristenheit als ganze war damals für ihn nur ansatzweise im Blick.

Das änderte sich nun mit dem Krieg. Vor allem aber bekam für ihn jetzt die religiöse Argumentation für ein besseres gegenseitiges Verständnis der Kirchen eine erhöhte Dringlichkeit. Es war die weltweite religiöse Aufladung des Nationalismus, die Söderblom und viele andere davon überzeugte, dass die Kirchen die ihnen durch das Evangelium vorgegebene universale Perspektive aktualisieren müssten. Diese zwang sie nicht nur zu dezidiert politischen (wenn auch nicht parteipolitischen) Äußerungen, sondern verlangte auch eine selbstkritische Reflexion über ihr Verhältnis untereinander im Licht ihres gemeinsamen Glaubens. Die entscheidenden Ideen dafür hat Söderblom zwar hauptsächlich erst nach dem Krieg entwickelt, aber der Krieg war gewissermaßen die Initialzündung dafür. Das Prinzip von Wettbewerb und Zusammenarbeit sollte auch hier gelten. Das Verhältnis zwischen den Kirchen hat Söderblom sich ganz analog zu dem Verhältnis der Völker untereinander vorgestellt: Jede von ihnen sollte selbstständig und unabhängig ihren Beitrag zum gemeinsamen christlichen Werk leisten.[18] Damit hat er die entstehende ökumenische Bewegung entscheidend geprägt.

Das müssen wir uns jetzt etwas genauer ansehen. Das genannte Prinzip für das Verhältnis sozialer Gruppierungen hat Söderblom bereits im Zusammenhang seiner Verhandlungen mit den Anglikanern auf das Verhältnis

17 Vgl. *Nathan Söderblom:* Leib und Seele der schwedischen Kirche, a. a. O. (Anm. 7), 126.

18 Vgl. *Nathan Söderblom:* Christian Fellowship or the United Life and Work of Christendom, New York/Chicago 1923, 21 f (in der deutschen – leider nicht sonderlich zuverlässigen – Übersetzung von *Peter Katz:* Einigung der Christenheit. Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist der werktätigen Liebe, Halle 1925, 15).

der Kirchen zueinander bezogen. Sein zentraler Begriff dafür ist „evangelische Katholizität“.[19] Damit ist folgendes gemeint. Es gibt auf der Welt drei große christliche Gruppierungen mit dem Anspruch auf „katholische“, d. h. universale Geltung, nämlich die Ostkirche, den römischen Katholizismus und den Protestantismus. Da nun die absolute Wahrheit des Heiligen auf dieser Welt mit keiner Religion als geschichtlicher Erscheinung, nicht einmal mit dem Christentum und schon gar nicht mit einer seiner Unterkonfessionen identisch ist, stehen die drei großen Kirchengemeinschaften gleichberechtigt nebeneinander. Selbstverständlich muss es Gespräche zwischen ihnen geben, aber nur zum Zweck des besseren gegenseitigen Verständnisses und ohne jeden Einigungszwang. Sie stehen in einem Wettbewerb miteinander, sollen aber zur sozialen Zusammenarbeit auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens an die göttliche Liebe bereit sein. Dabei ging es damals natürlich konkret vor allem um die Linderung der gewaltigen materiellen und seelischen Not infolge des Krieges. Organisatorischer Ausdruck ihrer Einheit im Glauben kann nicht eine Einheitskirche, sondern nur ein föderativer Zusammenschluss in einem Weltkirchenrat sein. Einen solchen hat Söderblom schon 1919 gefordert;[20] Wirklichkeit ist er freilich erst 1948 geworden.

III. Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm im Schatten des Krieges

Das erste Etappenziel auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis der Kirche untereinander war für Söderblom eine möglichst umfassende Weltkirchenkonferenz. In einer Zeit wie der unseren, in der es alle paar Jahre eine solche Konferenz gibt, macht man sich kaum noch klar, welche ungeheuren Schwierigkeiten damals zu bewältigen waren, um so etwas zustande zu bringen. Nicht nur der organisatorische Aufwand war in einer Zeit ohne Internet und Smartphone ungleich größer als heute. Viel gravierender waren die tiefen Gegensätze zwischen den großen europäischen Völkern in Mentalität und Selbstbewusstsein, und insbesondere die Kriegsschuldfrage. Deutschland hatte überdies noch die völlige Umwälzung seines politischen

19 Vgl. zum Folgenden meine Arbeit: Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011, 315–319.

20 Vgl. *Nathan Söderblom:* Brief an J. Kolmodin vom 8.3.1919 (N.S. ekumen. saml., Uppsala universitetsbibliotek); *ders.:* Evangelisk katolicitet, in: Eigil Lehmann et al.: Enig kristendom, Kyrkans enhet 7/1919, 65–126, hier 119–122.

Systems, die Fortsetzung der Kontinentalblockade und die enormen Auflagen des Versailler Vertrages zu bewältigen. Dies alles involvierte auch die Kirchen, die ganz selbstverständlich immer noch dem Nationalismus ihrer Völker verhaftet waren. Würden französische und deutsche Kirchenführer auch nur ein Wort miteinander reden wollen, ja, würden sie überhaupt bereit sein, sich zu so einer Konferenz zu treffen? Es gab genügend Stimmen, die von einem solchen Unternehmen abrieten, weil es völlig sinnlos sei. Für Söderblom aber ging es hier ums Ganze. Er wollte die nationalen Kirchen durch eine solche Konferenz miteinander versöhnen und sie dadurch zu einer Art Vorhut für die Versöhnung der Völker machen. Er ließ sich deshalb auch durch die Widerstände von allen Seiten und durch vielfältige Rückschläge nicht beirren. Schon 1917 wollte er, auf eine Initiative von William Temple hin,[21] eine solche Konferenz einberufen, scheiterte aber damit, weil ja schließlich noch Krieg war und schon allein die Reise der verschiedenen Delegationen gar nicht gefahrlos möglich gewesen wäre.

Er machte noch etliche weitere Anläufe, die ich hier nicht im Einzelnen schildern will. Der Durchbruch geschah im Oktober 1919 in Oud Wassenaar, einem kleinen Ort in der Nähe von Den Haag, wo die World Alliance for Promoting International Friendship of the Churches eine solche Konferenz beschlossen und die Kirchen mit deren Organisation beauftragt hat. Von jetzt ab war Söderblom die unumstrittene Leitfigur der beginnenden Ökumene. Es sollte aber noch sechs weitere Jahre mit zahllosen Komplikationen brauchen, bis der Termin August 1925 in Stockholm tatsächlich feststand.

Die Konferenz wurde von der einen der beiden damaligen ökumenischen Organisationen getragen, von der Life and Work-Bewegung, die sich primär mit ethischen Fragen befasste. Die Fragen der Lehre und der Organisation, für welche die Faith and Order-Bewegung zuständig war, sollten in der gegebenen Lage einstweilen zurückstehen, weil sie naturgemäß längerfristiger Natur waren. So wurde Stockholm 1925 zu einem „Nicaea der Ethik", wie man damals sagte, gewissermaßen als Entsprechung zu dem ersten dogmatischen Konzil der Kirche in Nicaea genau 1600 Jahre zuvor. Jenes Schlagwort hat freilich zu einem Missverständnis geführt, das von der römischen Kirche ebenso wie von erzkonservativen Protestanten gerne ausgeschlachtet wurde. Man behauptete nämlich, in Stockholm seien wie auf irgendeiner beliebigen weltlichen Konferenz bloß ethische und politi-

21 Vgl. *William Temple:* Notes of the Week, in: The Challenge 7/1917, 301.

sche Fragen diskutiert worden, und der christliche Glaube habe dafür überhaupt keine Rolle gespielt.[22] Ein Rückblick auf die Konferenzen des Weltkirchenrates seitdem, auf denen die ethischen Themen theologische Fragestellungen weit in den Hintergrund gedrängt haben, könnte vielleicht dazu verleiten, jenem Urteil Recht zu geben. Für Stockholm jedenfalls trifft dies keineswegs zu.

Zwar ist die Zusammenkunft von 1925 als diejenige in die Geschichte eingegangen, die sich als erste weltweite Kirchenkonferenz gründlich mit praktischen ethischen und politischen Problemen beschäftigt und eine ungeheure Fülle von dringenden konkreten Themen behandelt hat. Doch zieht sich durch alles eine zentrale theologische Problemstellung hindurch. Das ist die Frage, was unter dem „Reich Gottes" zu verstehen sei. Sie wurde auf der Konferenz höchst kontrovers diskutiert. Da stand auf der einen Seite der englische Bischof Frank Theodore Woods.[23] Er war ein mitreißender Redner. Die Zivilisation kann emporsteigen oder zugrunde gehen, sagte er. „Wir glauben an den Aufstieg. Wir glauben an das Reich Gottes. Wir haben uns verschworen für seine Aufrichtung. Deswegen sind wir hier. Das ist der Sinn dieser Konferenz" (Bell 38, Deißmann 105). Dafür stehe die Kraftquelle Gottes bereit. Zudem entspreche der gesellschaftliche Fortschritt Gottes Weltplan. Gott unterstützt also das menschliche Handeln, welches das Reich Gottes herbeiführt, gewissermaßen von außen und von innen. Konkret impliziert das die Überzeugung, dass der Weltkrieg der letzte Krieg gewesen und dass ewiger Frieden von nun an möglich sei. Woods steht damit in der Tradition des amerikanischen Social Gospel, das damals außerordentlich einflussreich war und in der Ökumene bis heute mächtig fortwirkt. (Diese kirchliche Reformbewegung hat enorm viel gegen das Elend der Arbeiterklasse in den Großstädten Amerikas und auch Englands geleistet.[24])

22 Vgl. *Osservatore Romano* (Bd. 65) vom 15.9.1925; *Pierre Battifol:* L'évolution du mouvement pour l'union des églises, in: Almanach catholique français pour 1927, 85–88, hier 86 f; für die protestantische Seite die Briefe des finnischen Erzbischofs Gustaf Johansson an Söderblom vom 10.12.1924 und 19.10.1925 (in: *Söderblom*, Brev, wie Anm. 2, Nr. 230. 262).

23 Seine Predigt steht bei *G. K. A. Bell* (ed.): The Stockholm Conference 1925. The Official Report on the Universal Christian Conference on Life and Work held in Stockholm, 19–30 August, 1925, London 1926, 38–45; dt. Übersetzung bei *Adolf Deißmann* (Hg.): Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, Berlin 1926, 105–110.

24 Vgl. dazu *Charles H. Hopkins:* The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, New Haven 1940.

Für die andere Seite trat der Bischof von Sachsen, Ludwig Ihmels, auf.[25] Er war unter den Lutheranern Vertreter einer gemäßigten Richtung. Der radikale Flügel vertrat die Meinung, dass das Reich Gottes allein die Sache Gottes selbst sei; die Christen hätten sich in das politische Geschehen nicht einzumischen, sondern die Welt an ihrer Sündigkeit zugrunde gehen zu lassen. Diese Gruppe, vertreten vor allem durch den finnischen Erzbischof Gustaf Johansson, hatte sich unter Protest von der Konferenz ferngehalten. Von ihr hat sich Ihmels deutlich abgegrenzt. Aber auch für ihn stand fest, dass das Reich Gottes nicht von Menschen errichtet wird. Denn es bedeutet nichts anders als das Kommen Gottes selber, der in den Herzen der Menschen Glauben und als Folge davon die Liebe zum Nächsten weckt. Diese Liebe sollen die Menschen dann in freier vernünftiger Verantwortung in die Tat umsetzen. Das hat für Ihmels durchaus auch gesellschaftliche Folgen. Aber diese sollen sich innerhalb der Schöpfungsordnungen, d. h. innerhalb der bestehenden Ordnung von Familie, Staat und Wirtschaft abspielen. Diese Ordnungen selbst seien von Gott gestiftet und müssten als solche erhalten bleiben. Sie bekommen jedoch durch die sauerteigartige Wirkung der Liebe ein menschenfreundlicheres Gesicht. Diese konservative Theologie der Schöpfungsordnungen, die ihren Ursprung in der Restaurationszeit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat, war damals bei den deutschen Lutheranern Standard.[26] Auch für Ihmels gehörte der Einsatz für den Frieden zu den notwendigen gesellschaftlichen Folgen der christlichen Liebe. Doch war er realistischer als Bischof Woods und glaubte nicht an die Möglichkeit eines endgültigen Endes aller Kriege.

Söderblom vertrat eine mittlere Position.[27] Lutherisch – und biblisch, kann man hinzufügen – ist die Grundposition, dass es Gott selbst ist, der sein Reich heraufführt, und nicht die Menschen. In der Position des Social Gospel sieht er die Gefahr, dass der christliche Glaube durch eine fortschrittsgläubige Moral überwuchert und verfälscht wird. Andererseits kann er jedoch, wie die skandinavische Theologie überhaupt, mit der altlutherischen Sozialtheorie statischer Schöpfungsordnungen nichts anfangen. Hier ist er mit den Angelsachsen und der ganzen durch die Aufklärung bestimmten westeuropäischen Tradition der Meinung, dass auch die bestehenden Ordnungsgefüge jederzeit der verändernden Gestaltung unterlie-

25 Sein Referat steht bei *Deißmann,* a. a. O. (Anm. 23), 132–137.

26 Der Ausdruck kommt zum ersten Mal vor bei *Theodor Kliefoth:* Acht Bücher von der Kirche, Bd. 1 (mehr nicht ersch.), 7 f. Vgl. auch meinen Aufsatz „Schöpfungslehre und Ethik“, in: ZThK 91/1994, 157–188.

gen.

Im Hintergrund steht bei Söderblom eine religionswissenschaftliche und religionsphilosophische These, die alle Differenzen zwischen christlichen Konfessionen übergreift und damit seiner Position einen grundsätzlicheren Charakter verleiht. Sie besteht darin, dass allen Religionen, selbst denen, die keinen Gottesbegriff kennen, die Ehrfurcht vor dem Heiligen gemeinsam ist. Das Heilige ist eine übermenschliche und überweltliche Macht, die sowohl abgrundtiefe Furcht als auch grenzenloses Vertrauen einflößt. Das Heilige – in christlicher Terminologie kann man auch sagen: das Reich Gottes – ist schlechthin übermächtig.[28] Es kann deshalb als solches weder Ziel menschlichen Handelns noch Legitimation eines bestehenden gesellschaftlichen Zustandes sein, sondern muss durch die von ihm ergriffenen Menschen in Wettstreit und Zusammenarbeit in das Leben der Gesellschaft hinein vermittelt werden. Diese Position befreit einerseits zu energischem, selbstverantwortetem gesellschaftlichem Einsatz, andererseits schließt sie die ernüchternde Erkenntnis ein, dass auch mit Rückschlägen und Einbrüchen gerechnet werden muss, weil das Reich Gottes erst am Ende der Zeit zu seiner Vollendung gelangt.

Diese theologische Auseinandersetzung war alles andere als eine akademische Spiegelfechterei. Sie bekam ihre dringende Aktualität durch die unübersehbaren Auswirkungen des Weltkrieges. Dieser Krieg hatte nicht nur unermessliches Leid und Zerstörung mit sich gebracht, sondern auch die alteuropäische Gesellschaftsordnung unwiderruflich zum Einsturz gebracht. Man versteht, dass die Deutschen, die von dieser Umwälzung in besonderer Weise betroffen waren, sich nicht so schnell von nostalgischer Sehnsucht nach dem Kaiserreich lösen konnten. Ebenso gut versteht man, dass die Angelsachsen sich in ihrer Fortschrittsbegeisterung durch die jüngste Entwicklung bestätigt sahen. Es waren zwei jeweils durch lange Tradition geprägte gedankliche Welten, die sich hier gegenüberstanden. Dementsprechend bot denn auch das Kommuniqué, das am Ende der Konferenz stand, keine Lösung des Problems.[29] Überhaupt fiel es äußerst ma-

27 Sie ist, da er auf der Konferenz keine Grundsatzrede gehalten hat, nur auf Schwedisch als Beurteilung der Konferenz innerhalb seines eigenen Berichts überliefert: *Nathan Söderblom:* Kristenhetens möte i Stockholm, augusti 1925. Historik, aktstycken, grundtankar, personligheter, eftermäle, Stockholm 1926, 246–265, 298.

28 Vgl. zu diesem Begriff den Auszug aus dem Buch Das Werden des Gottesglaubens, in: *Söderblom*, Ausgewählte Werke Bd. 1, hg. v. *Dietz Lange,* Göttingen 2011, 253–277, bes. 272–277.

29 Die „Botschaft" steht bei *Deißmann,* a. a. O. (Anm. 23), 685–688.

ger aus und ging über einige allgemeine Grundsätze nicht hinaus: Der Glaube habe sich an Jesus Christus zu orientieren, man müsse sich um gesellschaftliche Verwirklichung der Liebe durch Linderung der materiellen und spirituellen Not der Nachkriegszeit bemühen und alles Erdenkliche für Gerechtigkeit und Frieden tun. Das war im Grunde alles. Konkrete Maßnahmen waren während der Konferenz vielfach erörtert worden, blieben aber vielfach strittig und fanden keinen Eingang in die Schlussresolution.

Doch nicht an diesem Resultat ist der Erfolg der Konferenz zu messen. Er besteht, nicht nur nach Söderbloms Meinung, in einem Doppelten. Zum einen hat sie erstmals und für die Zukunft die Probleme von Gesellschaft und Politik auf die gemeinsame Tagesordnung der christlichen Kirchen gesetzt. Insofern ist der Slogan „Nicaea der Ethik" gerechtfertigt. Kurzfristiger, aber darum nicht minder gewichtig ist die zweite Begründung. Sie besteht schlicht darin, dass Kirchenvertreter aus den verfeindeten Nationen überhaupt zusammentrafen und miteinander redeten, und das in einer aufs Ganze gesehen erstaunlich guten menschlichen Atmosphäre. Schon das grenzte angesichts der herrschenden politischen Stimmung an ein Wunder. Beigetragen hat dazu sicherlich, dass Söderblom es in weiser Voraussicht erreicht hatte, die überall heiß diskutierte Frage der Kriegsschuld aus dem Programm auszuschließen.

Aber auch der begrenzte Erfolg der Konferenz wurde leider bald wieder fraglich.[30] Das für Forschung und praktische Beratung der Kirchen 1928 gegründete Sozialwissenschaftliche Institut hat, nicht zuletzt infolge der Unklarheit seines Auftrags, nicht viel geleistet. Dazu kam, dass die Führungsgestalt der Ökumenischen Bewegung, Nathan Söderblom, sich lebenslang und dann besonders für die Stockholmer Konferenz vollkommen verausgabt hatte. Seine labile Gesundheit, gegen die er stets mit eiserner Energie angekämpft hatte, verschlechterte sich zusehends, so dass er mehr und mehr Aufgaben abtreten musste. Vor allem aber machte der auch in den Kirchen neu anschwellende Nationalismus die Friedensbemühungen der Konferenz weitgehend wieder zunichte. Söderblom engagierte sich zwar gerade auf diesem Gebiet weiterhin im Rahmen seiner Möglichkeiten mit großer Zähigkeit, geriet aber selbst in seiner eigenen schwedischen Kirche damit immer mehr in die Isolation. Immerhin wurde ihm mit der Verleihung des Friedensnobelpreises 1930 noch eine verdiente Anerken-

30 Zum Folgenden vgl. *Wolfram Weiße:* Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die Ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937 (KiKonf 31), Göttingen 1991, 408–420. 427–436.

nung zuteil.

IV. Folgen und gegenwärtige Bedeutung

Zum Schluss möchte ich noch kurz auf die Nachwirkungen dieser eng mit dem Ersten Weltkrieg verbundenen Phase der ökumenischen Bewegung eingehen. Zum einen blieben die insbesondere durch Stockholm geknüpften internationalen Verbindungen in den folgenden Jahren zumindest unterirdisch bestehen, so dass z. B. Dietrich Bonhoeffer darauf zurückgreifen konnte, als er sich 1942 mit Bischof Bell von Chichester im schwedischen Sigtuna traf. Zum anderen wurde Söderbloms Idee eines Weltkirchenrats 1948 in Amsterdam endlich realisiert. Auch die Friedensforderung lebte nach einem weiteren grauenhaften Krieg wieder auf und ist seitdem von der Agenda ökumenischer Konferenzen nicht mehr verschwunden. Das religiöse Thema der Selbstüberhöhung der Nationen dagegen blieb zwar angesichts der politischen Ideologien, die in diesem letzten Weltenbrand eine so verhängnisvolle Rolle gespielt hatten, zunächst noch auf der Tagesordnung, jedoch auffällig marginal.[31] Es machte im Lauf der Zeit einer zunehmenden Moralisierung des Politischen Platz. Diese Entwicklung hat sicher auch mit einem vergröberten Verständnis des Programms von Stockholm zu tun. Sie ist aber mehr noch auf den mächtigen Einfluss einerseits der späteren Dialektischen Theologie und ihrer Ableger, andererseits der Nachfahren des amerikanischen Social Gospel und neuerer sozialrevolutionärer theologischer Positionen zurückzuführen. Für die Begründung sozialer und politischer Forderungen hat man sich jetzt gern unmittelbar auf biblische Aussagen bezogen. Die tiefer und komplexer angelegte Position Söderbloms hat sich nicht durchgesetzt.

Darüber hinaus haben wir in den letzten Jahrzehnten auch eine Aufweichung von Söderbloms Idee einer „evangelischen Katholizität" erlebt, d. h. einer Einheit der Kirche als einer Einheit in Mannigfaltigkeit. So haben sich die Lutheraner in ihren Gesprächen mit der römischen Kirche für die Gemeinsame Erklärung von Augsburg 1999 stillschweigend auf das katholische Kirchenideal einer Einheit von Organisation und Lehre geeinigt.

31 Vgl. z. B.: *Reinhold Niebuhr:* Gottes Ordnung und die Unordnung der heutigen Kultur, in: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, hg. v. *Ökumenischen Rat der Kirchen,* Bd. 3, Stuttgart 1948, 11–30, hier 21, oder *Emil Brunner:* Was nun?, ebd., 218–223, hier 219 f, dort aber mit dem Akzent auf der vollkommenen Diesseitigkeit des Totalitarismus.

Immerhin hat die folgende Geschichte immer mehr Vertretern unserer Kirche klar gemacht, dass dies eine nicht nur illusorische, sondern auch in der Sache höchst problematische Entscheidung war.

Wir leben heute nicht mehr im unmittelbaren Schatten des Ersten Weltkrieges. Doch sind seine Nachwirkungen keineswegs erledigt. Mir scheint das damals von Söderblom entwickelte Grundprinzip der Ökumene nach wie vor aktuell zu sein. Das ist der Gedanke, dass die verschiedenen christlichen Kirchen als gleichberechtigte Partner (wenn es denn irgendwann möglich sein sollte, mit Einschluss der römischen Kirche) in einer lediglich föderativen Organisation verbunden sein sollten. Diese dient interkonfessionellen Gesprächen auf gleicher Ebene ohne jeden Einigungszwang sowie der praktischen Zusammenarbeit im gesellschaftlichen Kontext.

Die Zusammenarbeit schließt dabei den Wettbewerb zwischen den Kirchen keineswegs aus, sondern setzt ihn vielmehr voraus. Keine kirchliche Gemeinschaft hat das Recht, sich als die allein wahre Kirche zu verstehen, sondern jede von ihnen hat die Pflicht, nach dem Maß ihrer Einsicht ihr je eigenes Profil zu wahren und in den fortlaufenden Diskurs als ihren spezifischen Beitrag einzubringen. Freilich ist das eigene Profil heute weit mehr noch als damals durch die zunehmende Selbstsäkularisierung und Banalisierung kirchlicher Verkündigung gefährdet.

Der ekklesiologischen Idee ist die politische analog: Die Ethnien, Stämme und Völker der Erde haben im Zusammenhang der Weltgeschichte als ganzer je ihre eigene Aufgabe zum Wohle der Menschheit, die sie im Wettstreit miteinander, aber gemeinsam und auf friedliche Weise lösen müssen. Auch dieser Aspekt der Problematik ist trotz des relativen Zurücktretens des Nationalismus nicht leichter geworden. Denn an die Stelle der politischen Ideologien ist als neue Form der Selbstvergötzung der Fundamentalismus getreten, nicht nur im Islam, sondern in den meisten großen Weltreligionen, auch im Christentum. Er gefährdet den Weltfrieden ebenso sehr wie der Nationalismus. Gerade deswegen aber ist es notwendig, an die erörterten Grundideen Nathan Söderbloms zu erinnern.

Dietz Lange

(Dietz Lange war von 1980 bis 1998 Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.)

Kirchengeschichtliche Forschung der Minderheitskirchen als ökumenische Aufgabe

25 Jahre Verein für Freikirchenforschung – Charta Oecumenica konkret

Seit 1990 haben nahezu fünfzig mehrtägige Symposien des Vereins für Freikirchenforschung stattgefunden. In 24 Jahrbüchern sind ungezählte Vorträge dokumentiert. Sie leuchten vielfältige Erfahrungen, Entwicklungen und Probleme in den verschiedenen Freikirchen aus.

Es ist für die zwischenkirchliche Entwicklung in Deutschland typisch, dass auch der Impuls zur Bildung eines Vereins für die Erforschung von Geschichte und Theologie der Freikirchen von einem Amerikaner ausging. Robert C. Walton (1932–2000), Professor für Kirchengeschichte der presbyterianischen Tradition, hat die vernachlässigte Erforschung der Freikirchen in Deutschland als ein gesamtkirchliches Defizit erkannt. Walton wirkte von 1978 bis zu seinem Ruhestand 1993 an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Er gab den Anstoß, dass es zusammen mit einigen Kollegen an der Universität, wo der Verein bis heute seinen Sitz hat, zur Bildung dieser von allen Kirchen unabhängigen Forschungsgemeinschaft kam.

Inzwischen hat der Verein 180 Einzelmitglieder aus zwölf Ländern. Es sind Professoren verschiedener Fachrichtungen, Theologen und interessierte Laien, die teilweise in akademischen Bereichen engagiert sind. 21 kirchliche und wissenschaftliche Institute aus verschiedenen Ländern sind offiziell mit der freikirchlichen Forschungsvereinigung verbunden. Ihre Einmaligkeit gewinnt die aktive Studiengemeinschaft durch die breite kirchliche Zusammensetzung: 27 eigenständige Kirchen, Gemeindebünde, Gemeinschaften nehmen die Chance wahr, in größerer Gemeinschaft zu forschen und die Ergebnisse der Studien in einer ökumenischen Gemeinschaft vorzustellen und zu diskutieren. Generell sind die für alle Interessierten offenen Symposien thematisch bestimmt. Dadurch können für alle Teilnehmer und damit für die Kirchen insgesamt Einsichten gewonnen werden, für die es innerhalb Deutschlands kaum andere Möglichkeiten gibt. Als Beispiel eines einmaligen Symposions mag die Tagung vom Frühjahr 2014 stehen. Sie fand in der Theologischen Hochschule des baptistischen Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal – vor den Toren Berlins gelegen – statt. Das Thema „Friedenstheologie und Friedens-

engagement“ wurde entfaltet durch Professor Fernando Enns, einem mennonitischen Theologen, der in Amsterdam und Hamburg lehrt. Weitere Beiträge wurden eingebracht von der prominenten Quäkerin Dr. Susanne Jalka aus Wien. Die weltweiten Sichten und Erfahrungen der Heilsarmee und der aus den USA nachhaltig beeinflussten Siebenten-Tags-Adventisten waren Denkanstöße, die selten in dieses Thema einfließen. Ein früherer landeskirchlicher Bundeswehrpfarrer und ein Doktorand über Soldatenarbeit in den Freikirchen führten zu teilweise völlig anderen Fragestellungen. Das berichtende Gespräch von ehemaligen DDR-Bausoldaten hat Fragen aus der jüngsten Vergangenheit für die unmittelbare Zukunft in den Raum gestellt. Wo ist außer im Rahmen der Freikirchenforschung ein Raum, der ein Thema in einem so weiten Horizont entwickeln kann?

Die Aktualität der Arbeit zeigt das Herbst-Thema von 2014. Landeskirchliche und freikirchliche Tagungsteilnehmer haben im Vorfeld des Reformationsgedenkens über ihre Erfahrungen „Zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit“ gearbeitet. Zuletzt ging es im März diesen Jahres um „Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene?“ Der verantwortliche Beirat ist immer sehr darum bemüht, Referenten aus allen Kirchen zu gewinnen. Natürlich aus allen Freikirchen, teilweise auch international engagierte Spezialisten. Aber regelmäßig stehen auch Lutheraner, Katholiken, Reformierte auf dem Programm. Alle zusammen eröffnen ein weites Spektrum mit vielen ungeahnten Einsichten.

Der Verein für Freikirchenforschung hat sich mit seinen unterschiedlichen Themenfeldern als eine qualifizierte Plattform der gegenseitigen Bereicherung etabliert. Dazu tragen in erheblichem Maße offene Fragestellungen bei, die im Zusammenhang der Vorträge diskutiert werden. In der Gruppe regelmäßiger Symposions-Teilnehmer ist im Laufe der Jahre ein großes freundschaftliches Vertrauen gewachsen. Es wird ergänzt durch die interessierte Hörbereitschaft in einer einmaligen denominationellen Breite. Für das, was hier in den letzten 25 Jahren gewachsen ist, gibt es in ganz Deutschland keinen Vergleich.

Im Rahmen des Herbstsymposions am 26./27. September wird in einer Feierstunde der 25-jährigen Wirksamkeit des Vereins gedacht.[1] Einige Vereinsgründer werden zu diesem Anlass erwartet. Aber vorher gibt

[1] Am 26. und 27. September 2015 findet das Symposion der Freikirchenforschung in der Theologischen Hochschule Friedensau unter dem Leitthema *Ökumenisch und interdisziplinär – Bilanzen und Perspektiven der Freikirchenforschung* statt. Anmeldeschluss ist der 1. September 2015. – Tagungsprogramm: info@freikirchenforschung.de

es Referate zur Rolle und Entwicklung der Erforschung in den einzelnen Freikirchen. Dazu werden auch Referenten aus römisch-katholischer, aus landeskirchlicher, aus „neupietistischer“ und natürlich aus der Sicht einiger Freikirchen sprechen.

Innerhalb des Vereins wird auf eine stille Weise eine Verpflichtung aus der Charta Oecumenica ganz selbstverständlich eingelöst. In dem von der Mehrzahl der Kirchen auf dem Berliner Ökumenischen Kirchentag unterzeichneten Charta heißt es: „Im Geiste des Evangeliums müssen wir *gemeinsam* die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist. Menschliche Schuld, Mangel an Liebe und häufiger Missbrauch von Glaube und Kirchen für politische Interessen haben die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses schwer beschädigt.

Ökumene beginnt deshalb für die Christinnen und Christen mit der Erneuerung der Herzen und der Bereitschaft zu Buße und Umkehr. In der ökumenischen Bewegung ist Versöhnung bereits gewachsen.

Wichtig ist es, die geistlichen Gaben der verschiedenen christlichen Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen …

Wir verpflichten uns,

Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein…“ (Charta Oecumenica II, 3).

Karl Heinz Voigt

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

Würdigung für Philip Potter

Am 31. März ist Philip Potter, der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, im 93. Lebensjahr in Lübeck gestorben. Philip Potter war nach der ersten Pionier-Generation die überragende Gestalt der ökumenischen Bewegung, der er als der erste Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) aus der südlichen Hemisphäre ihre weltweite Ausrichtung gegeben hat.

Philip Potter wurde am 19. August 1921 als einziges Kind einer methodistischen Mutter und eines römisch-katholischen Vaters in Dominica, einer kleinen Insel in der Karibik geboren. Obwohl er die längste Zeit seines Lebens außerhalb seiner Ursprungsregion gelebt hat, war er sich seiner Herkunft, in der sich afrikanische, karibische, schottische, irische und französische kulturelle Einflüsse verbanden, sehr bewusst. Schon früh fühlte er sich zum kirchlichen Dienst berufen, aber die ersten Lehrjahre nach dem Schulabschluss führten ihn zunächst als Praktikant in ein Anwaltsbüro und dann als Assistent an die Seite des Staatsanwalts von Dominica. Dann jedoch folgte er seinem inneren Ruf und nahm im Alter von 19 Jahren das Theologiestudium im Methodistischen Caenwood Theological College in Jamaica auf. 1943 schloss er seine erste theologische Ausbildung am Richmond College in London ab. Es folgten vier Jahre, in denen er als missionarischer Prediger in einer der ärmsten Regionen auf Haiti wirkte. Zugleich diente er von 1944–1947 dem Student Christian Movement (SCM) in Jamaica als Studiensekretär. In dieser Eigenschaft nahm er 1947 an der Weltkonferenz Christlicher Jugend in Oslo teil und wurde dann bei der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam (1948) Sprecher der Jugenddelegierten.

Nach der Vollversammlung kehrte er für ein theologisches Aufbaustudium nach England zurück. Es war die Absicht seiner Methodistischen Kirche, dass er danach nach Jamaica zurückkehren sollte, um Hebräisch und Altes Testament zu unterrichten. Die biblische Theologie und die Erforschung der altorientalischen Sprachen blieb lebenslang sein Schwerpunktinteresse. Seine Teilnahme an den ökumenischen Konferenzen in Oslo und Amsterdam hatten jedoch eine „ökumenische Bekehrung“ bewirkt, die zur

Folge hatte, dass er in London die Aufgabe des internationalen Sekretärs des Britischen SCM übernahm. In dieser Eigenschaft nahm er an der 2. Vollversammlung des ÖRK in Evanston (1954) teil und wurde danach in den Stab der Jugendabteilung des ÖRK nach Genf berufen, deren Leitung er als Direktor 1958 übernahm. Vor dem Wechsel nach Genf hatte er Doreen Cousins, eine ausgebildete Musikerin aus Jamaika, geheiratet, mit der er bis zu ihrem frühen Tod 1980 eng verbunden blieb. Nach der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (1961) kehrte er noch einmal nach England zurück und wirkte bis 1967 als internationaler Sekretär der Methodistischen Missionsgesellschaft mit besonderem Schwerpunkt in Westafrika und der Karibik. Gleichzeitig wählte ihn der Christliche Studentenweltbund für die Zeit von 1960-1968 zu seinem Präsidenten.

Seine Mitwirkung als leitender Mitarbeiter einer Missionsgesellschaft an der Aufgabe, die Integration des Internationalen Missionsrates mit dem ÖRK umzusetzen, und seine frühere Mitarbeit im ÖRK als Direktor der Jugendabteilung waren der Hintergrund für seine Berufung in die Leitung der neu gebildeten Kommission des ÖRK für Weltmission und Evangelisation im Jahr 1967. In dieser Funktion trug er entscheidend zur Neuausrichtung des ökumenischen Missionsverständnisses bei der 4. Vollversammlung in Uppsala (1968) bei und prägte die Vorbereitungen der wichtigen Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972/3. Bereits im August 1972 wurde er dann zum 3. Generalsekretär des ÖRK und Nachfolger von Dr. Eugene Carson Blake gewählt. Nach zweimaliger Wiederwahl hat er dieses Amt 12 Jahre lang bis Ende 1984 ausgeübt. In seine Zeit als Generalsekretär fielen die beiden wichtigen Vollversammlungen in Nairobi (1975) und Vancouver (1983) sowie weitsichtige programmatische Initiativen wie das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, das Programm für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens, sowie das ökumenische Engagement im kirchlichen Entwicklungsdienst. Auch die Veröffentlichung der grundlegenden Konvergenztexte zum Verständnis und der Praxis von Taufe, Eucharistie und Amt sowie die einflussreiche Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche fielen in seine Amtszeit.

Nachdem Philip Potter aus seinem Amt als Generalsekretär ausgeschieden war, heiratete er in zweiter Ehe die deutsche Theologin Bärbel Wartenberg, die zuvor Direktorin des Referats für Frauen in Kirche und Gesellschaft beim ÖRK gewesen war. Mit ihr ging er 1985 noch einmal nach Jamaika, wo beide fünf Jahre lang als Studentenpfarrer und Dozenten am United Theological College in Kingston wirkten. Im Jahr 1991 folgte er, nunmehr im Ruhestand, seiner Frau Bärbel nach Deutschland, der eine

Pfarrstelle in Stuttgart übertragen worden war. Anschließend übernahm sie für einige Jahre die Leitung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, bis sie im Jahr 2000 zur Bischöfin der Nordelbischen Kirche in Lübeck gewählt wurde. Dort hat er bis zu seinem Tod weitgehend zurückgezogen gelebt.

Philip Potter erfuhr zahlreiche Ehrungen. 1971 verlieh ihm die Theologische Fakultät in Hamburg einen theologischen Ehrendoktor, dem weitere Ehrenpromotionen in Genf, Bukarest, Berlin, Uppsala, Birmingham, Kapstadt und Wien folgten. Besonders wichtig war ihm die Verleihung des japanischen Niwano Friedenspreises und des „Oliver Tambo Ordens" in Anerkennung seiner Verdienste für die Überwindung der Apartheid in Südafrika. Sein intensives ökumenisch-theologisches und missions-theologisches Nachdenken schlug sich vor allem in zahlreichen Reden, Vorträgen und Aufsätzen nieder. Eine erste Zusammenstellung wichtiger Texte erschien 1982 in Frankfurt unter dem Titel „Leben in seiner ganzen Fülle". Als eine Freundesgabe zu seinem 90. Geburtstag wurde eine größere Auswahl seiner Texte und Reden aus vierzig Jahren veröffentlicht unter dem Titel „…damit Du das Leben wählst" (Göttingen 2011). Zusammen mit Thomas Wieser erarbeitete Philip Potter in seinem Ruhestand eine Geschichte der ersten 100 Jahre des Christlichen Studentenweltbundes, die 1997 unter dem Titel „Seeking and Serving the Truth" in Genf erschien. Seinen lange gehegten Plan, eine Geschichte des ökumenischen 20. Jahrhunderts im Spiegel seiner eigenen Lebenserfahrungen zu schreiben, musste er wegen nachlassender Kräfte aufgeben.

Philip Potter ist im kirchlichen Umfeld in Deutschland vor allem durch sein engagiertes Eintreten im Kampf gegen den Rassismus sowie für weltweite wirtschaftliche Gerechtigkeit und eine internationale Friedensordnung bekannt geworden. Dahinter traten in der öffentlichen Wahrnehmung seine in der methodistischen Tradition verwurzelte Leidenschaft für ein glaubwürdiges missionarisches Zeugnis und für die ökumenische Erneuerung der Kirche zurück. Für viele ökumenisch engagierte Christinnen und Christen an der Basis ist Philip Potter jedoch zu einer Symbolfigur für die ökumenische Vision geworden, die er in seinem Leben und Wirken eindrücklich verkörperte. Unter drei Gesichtspunkten soll abschließend das reiche Vermächtnis von Philip Potter verdeutlicht werden,

Das *erste* ist sein Verständnis der Kirche als „wanderndes Gottesvolk" mit einem prophetischen Auftrag. Auf Grund seiner Prägung in der Methodistischen Tradition von missionarischen Wanderpredigern sah er sich zur prophetischen Evangelisation aufgerufen und suchte, wie die biblischen

Propheten, den Willen Gottes angesichts der Stürme der menschlichen Geschichte zu verstehen. Immer wieder zitierte er den Schlusssatz des Berichtes der Sektion „Zeugnis“ bei der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi, der von „der Kirche der Pilgrime (sprach), die kühn wie Abraham in die unbekannte Zukunft vorwärtsschreitet, die sich nicht fürchtet, die Sicherheiten der herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen, die zufrieden ist, im Zelt ständiger Wandlungsbereitschaft zu wohnen, und die auf die Stadt wartet, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist“. Stets mühte er sich darum, die priesterliche Aufgabe der Versöhnung und der Förderung von Gemeinschaft zu verbinden mit dem prophetischen Auftrag, ungerechte Strukturen aufzudecken und bereit zu sein, die Sicherheiten der eigenen Tradition und Kultur zurückzulassen und in eine unbekannte Zukunft aufzubrechen.

Der *zweite* Aspekt betrifft den „Dialog der Kulturen“. Er war überzeugt, dass eine evangelisierende Kirche den Dialog mit der modernen Welt suchen muss. In seiner großen Rede vor der römischen Bischofssynode 1974 sagte er: „Dialog ist…eine Existenzform, es ist die Weise des fleischgewordenen Herrn, der als Knecht unter Menschen lebt und ihnen gegenüber offen und verwundbar ist. Es ist der Weg des Kreuzes.“ Dieses Verständnis der dialogischen Existenz war für ihn eng verbunden mit seiner Herkunft aus einer Region, die durch den Dialog der Kulturen geprägt ist. Zum Abschluss eines Symposiums über den „Dialog der Kulturen“ aus Anlass seines Ausscheidens aus dem Amt des Generalsekretärs 1984 sagte er: „Ich stamme ja zufällig aus einer Gegend, in der vermutlich die früheste, intensive und auch einigermaßen gewalttätige Begegnung der Kulturen stattfand … Darum ist dieser Dialog der Kulturen mein ganzes Leben hindurch in mir selbst abgelaufen…Ich habe die Begegnung der Kulturen nicht als Bedrohung, sondern als Verheißung und Freude erlebt.“ Es war diese persönliche Erfahrung, die ihn besonders sensibel machte für die Einsicht, dass Gott sich uns Menschen in dialogischer Form zugewandt hat und dass unsere Antwort immer geprägt ist durch unsere unterschiedlichen Kulturen. Nur wenn wir uns für den Dialog der vielen menschlichen Kulturen öffnen, fangen wir an, die Fülle der göttlichen Gabe des Lebens zu erfassen. Diesen weltweiten Dialog der Kulturen zu fördern, sah er als konstitutiven Auftrag der ökumenischen Bewegung.

Der *dritte* Gesichtspunkt ist seine Bemühung um die Öffnung der ökumenischen Vision. In seinem ersten Bericht als Generalsekretär unterstrich er, dass mit dem Wort „ökumenisch“ nicht nur das Zusammenkommen der Kirchen gemeint sei, sondern „in zutiefst biblischer Sicht, die ‚ganze be-

wohnte Erde' von Männern und Frauen in dem Ringen, das zu sein, was sie im Heilsplan Gottes sein sollen." Für ihn gehörte die Suche nach der Einheit der Kirche unlösbar zusammen mit der Förderung der weltweiten menschlichen Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden. Immer wieder kam er zurück auf den Verweis im Hebräerbrief auf die „zukünftige oikoumene" (Hebr 2,5). Er verstand sie als die neue Menschheit, deren Anfänger Jesus Christus ist. Ihm war besonders wichtig, dass der Hebräerbrief (13,14) und die Offenbarung des Johannes (Kap. 21) diese zukünftige Ökumene im Bild der Stadt Gottes sehen. Es sah die Kirchen als das wandernde Gottesvolk auf einem Pilgerweg geleitet von der Vision der künftigen Stadt Gottes. In Städten gewinnt das Zusammenleben in menschlicher Gemeinschaft Gestalt. Ihre Lebensfähigkeit hängt davon ab, ob der Dialog der Kulturen gelingt. Die große Mehrzahl der Christen lebt heute in rasch wachsenden Stadtregionen. Hier wird die Pluralität der Kulturen sowohl als Bedrohung und Quelle von Gewalt wie als Angebot wechselseitiger Bereicherung erfahren. Dies war daher für ihn der Kontext, in dem die ökumenische Vision Gestalt annehmen muss. – Diese drei Perspektiven werden auch über seinen Tod hinaus für die ökumenische Bewegung von Bedeutung bleiben.

Konrad Raiser

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

Gestern – heute – morgen

Die Armenisch-Apostolische Kirche, die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Deutsche Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) erinnerten mit einem Gottesdienst im Berliner Dom am 23. April an *100 Jahre Völkermord an den Armeniern, Aramäern und Pontos-Griechen.* Nach dem Gottesdienst sprach Bundespräsident Joachim Gauck und erinnerte ausdrücklich an den „Völkermord" und die bleibende Aufgabe, die Erinnerung wachzuhalten.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) war es der Start in die heiße Phase vor dem Reformationsjubiläum: Vom 30. April bis 3. Mai kamen die *12. Synode der EKD* und mit ihr die *Generalsynode der VELKD* und die *Vollkonferenz der UEK* zu ihren konstituierenden Tagungen in Würzburg zusammen. Auf dem Programm standen personelle Weichenstellungen, wie die Wahl eines neuen Synodenpräsidiums, und inhaltliche Markierungen. Ökumenisch besonders relevant war der kurze und prägnante Ratsbericht, den der im November in Dresden gewählte Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm zum ersten Mal präsentierte.

Der Internationale Bischofsrat der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) tagte vom 1. bis zum 7. Mai erstmals in Deutschland, und zwar in Berlin. In der Regel kommt der Bischofsrat in den USA zusammen. Jährlich findet mindestens eine Sitzung statt. Alle vier Jahre wird eine Tagung außerhalb den USA durchgeführt. Der Präsident des Bischofsrats leitet die Ratssitzungen, hat über die anderen Ratsmitglieder aber keine besondere Autorität oder Weisungsbefugnis. Präsident des Bischofsrats ist Warner H. Brown jun., Bischof der Kalifornien-Nevada-Konferenz. Seine Vorgängerin als Ratspräsidentin war Bischöfin Rosemarie Wenner. Bei der Tagung in Berlin wurde eine neue Führungsspitze bestimmt, die ab 2016 die Amtsgeschäfte übernimmt. Präsident ist dann Bischof Bruce R. Ough. Der Internationale Bischofsrat forderte in einem Aufruf, alle Christen in der EmK auf, Rassismus zu überwinden und Vielfalt zu schätzen und „über die eigenen rassistischen Vorurteile und den Missbrauch von Privilegien Buße zu tun". Menschliches Miteinander könne nicht im Hinwegsehen über kulturelle und ethnische Unterschiede entstehen, „sondern indem wir die Vielfalt achten und allen Menschen mit Wertschätzung begegnen".

Die beiden großen Kirchen in Deutschland haben zum *70. Jahrestag des Endes des Zweiten Welt-*

kriegs an die Schrecken des Krieges, an Schuld und Versöhnung erinnert. „Für Deutschland war der 8. Mai ein Tag des geschenkten und unverdienten Neubeginns", schreiben der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, und der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx.

Die wichtigste *altkatholisch/griechisch-orthodoxe Begegnung* seit dem erfolgreichen Abschluss ihres offiziellen Dialogs 1987 hat am 22. und 23. Mai in Zürich stattgefunden. Unter dem Leitthema „Die orthodoxe und die altkatholische Kirche und ihre Verantwortung für ein zusammenwachsendes Europa" referierten und diskutierten Bischöfe, Geistliche, Theologinnen und Theologen aus der Schweiz, Griechenland, Deutschland, Serbien, den Niederlanden und Österreich über den Stand und die Aufgaben ihrer bilateralen Ökumene.

Insgesamt 22.000 Besucher folgten der Einladung zu einem *Ökumenischen Kirchentag der Pfalz* am Pfingstwochenende (23./24. Mai) nach Speyer. Allein 4.000 Gläubige haben sich im Domgarten zum Abschlussgottesdienst des Ökumenischen Kirchentages versammelt. Er wurde von Geistlichen aus neun christlichen Konfessionen gemeinsam gestaltet. Der ÖKT stand unter dem Leitwort *„Aufstehen zum Leben".* Bischof Karl-Heinz Wiesemann, Bischof von Speyer und zugleich Vorsitzender der ACK in Deutschland, und der evangelische pfälzische Kirchenpräsident Christian Schad unterzeichneten im Abschlussgottesdienst den *„Leitfaden für das ökumenische Miteinander im Bistum Speyer und in der Evangelischen Kirche der Pfalz"* und übergaben ihn an die Dekaninnen und Dekane als Vertreter der Pfarreien und Kirchengemeinden sowie an den Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Region Südwest (ACK), Pastor Jochen Wagner. Der Leitfaden ist ein bundesweit einmaliges Dokument der ökumenischen Zusammenarbeit. Er zeigt Perspektiven auf, wie angesichts struktureller Veränderungen in beiden großen Kirchen die ökumenische Verbundenheit bewahrt und weiter gestärkt werden kann.

Vom 26. bis 29. Mai trafen sich die *Generalsekretäre der Nationalen Kirchenräte (NCCs)* Europas zu ihrem jährlichen Austausch in Berlin. Sie berieten zu dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ausgerufenen *„Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens",* diskutierten mit Mitgliedern des Deutschen Bundestages sowie dem Büro des Bevollmächtigten der Evangelischen Kirche in Deutschland bei der Bundesregierung über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sie informierten sich über Maßnahmen der Politik, verfolgte und bedrängte Christen sowie religiöse Minderheiten zu schützen. Das nächste Treffen findet im Mai 2016 in Lissabon statt.

Mit einem Appell für eine humane Flüchtlingspolitik und einem Abschlussgottesdienst ist der *35. Deutsche Evangelische Kirchentag* (3. bis 7. Juni, Motto: „damit wir klug werden") beendet worden. Die Flüchtlingskrise war ein wichtiges Thema des Kirchentages. Prominente Politiker statteten dem Kirchentag einen Besuch ab. Bundespräsident Joachim Gauck diskutierte mit dem Politologen Hartmut Rosa über das Zusammenspiel von Politik und Gesellschaft. Bundeskanzlerin Angela Merkel widmete sich in einem Vortrag der Frage „Digital und klug? Wie wir Wirtschaft und Gesellschaft gestalten". Erhard Epppler, mehrfacher Kirchentagspräsident und Vertreter der Friedensbewegung, verabschiedete sich in einer Bibelarbeit mit der Auslegung eines Matthäus-Textes.

Die *zentrale Feier des Ökumenischen Tages der Schöpfung* wird am 4. September 2015 in Borna bei Leipzig begangen. Die Feier steht unter dem Motto *„Zurück ins Paradies?".* Borna ist vom Braunkohletagebau gekennzeichnet. Nach dem Abbau wurde die Landschaft renaturiert und es entstand das Leipziger Neuseenland. Dies hat aber auch neue Probleme geschaffen. Der diesjährige Ökumenische Tag der Schöpfung thematisiert daher die Frage, was wir unter einem Paradies verstehen und was dies für unser Verhältnis zur Natur bedeutet. Die Materialien zum Ökumenischen Tag der Schöpfung können über den Shop der ACK (http://shop.oekumene-ack.de) bestellt oder unter www.schoepfungstag.info heruntergeladen werden. Dort sind auch weitere Informationen zum Schöpfungstag zu finden.

Am 13. September beginnt der *Ökumenische Pilgerweg für Klimagerechtigkeit „Geht doch!"* von Flensburg über Trier nach Paris. Ein breites ökumenisches Bündnis aus Landeskirchen, Diözesen, christlichen Entwicklungsdiensten, Missionswerken und Verbänden lädt zu dem Pilgerweg ein. Einer der Schirmherren ist Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): „Klimaschutz und globale Gerechtigkeit gehören eng zusammen. Unser Glaube gibt uns Kraft, uns für beides einzusetzen – dies wird der Ökumenische Pilgerweg für Klimagerechtigkeit deutlich machen." Am 27. November erreichen die Pilger Paris, wo am 28. November eine interreligiöse Abschlussveranstaltung stattfinden soll. In Paris tagt vom 30. November bis zum 11. Dezember die UN-Klimakonferenz. Ein neues internationales Klimaabkommen soll beschlossen werden. Das Bündnis von Kirchen und Hilfswerken möchte im Vorfeld auf die globale Dimension des Klimawandels aufmerksam machen, die Diskussion um Gerechtigkeitsfragen voranbringen und ein sichtbares Zeichen für ein gerechtes neues Ab-

kommen setzen. Eine Anmeldung zum Mitpilgern (für die ganze Strecke, oder für einzelne Etappen und Tagestouren; als Privatperson, als Gemeinde) ist möglich unter http://www.klimapilgern.de/anmeldung.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) lädt Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen ein, vom 20. bis 26. September an einer *Aktionswoche für einen gerechten Frieden in Palästina und Israel* teilzunehmen, um so ein gemeinsames internationales Zeugnis für den Frieden abzulegen. Während der weltweiten Aktionswoche werden Kirchen aus verschiedenen Ländern ein eindeutiges Signal an die politischen Entscheidungsträger, die Öffentlichkeit und die eigenen Gemeinden senden, dass ein Friedensabkommen, das die Rechte und die Zukunft beider Völker sichert, dringend notwendig ist. Die Woche steht unter dem Motto „God has broken down the dividing walls".

Der *36. Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT)* vom 24. bis 28. Mai 2017 wird ganz im Zeichen der protestantischen Feier zum Reformationsjubiläum stehen. Die Veranstalter – erstmals in Kooperation der Kirchentag und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) – stellt das Vorhaben vor besondere organisatorische Herausforderungen. Das nächste Treffen soll sich auf Berlin und Wittenberg sowie sieben regionale „Kirchentage auf dem Weg" aufteilen: in Magdeburg, Erfurt, Jena/Weimar, Dessau-Roßlau, Halle/Eisleben und Leipzig. Der große Abschlussgottesdienst soll am 28. Mai auf den Elbwiesen vor Wittenberg stattfinden. Präsidentin des 36. DEKTs wird die Schweizerin Christina Aus der Au, Systematische Theologin und Geschäftsführerin am Zentrum für Kirchenentwicklung an der Universität Zürich.

Von Personen

Colin Williams, ehemaliger Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), ist neuer „Erzdiakon für Deutschland und Skandinavien" in der Anglikanischen Diözese für Europa mit Sitz in Frankfurt (Main).

Ulrich Seelemann, Altkonsistorialpräsident der berlin-brandenburgischen Landeskirche und *Jan von Campenhausen* leiten seit 1. März die Wittenberger Geschäftsstelle der EKD. Ihr früherer Direktor *Michael Wegner* ist seit Dezember Superintendent im thüringischen Altenburg. Seelemann und von Campenhausen leiten auch die Evangelische Wittenberg-Stiftung, zu der u. a. das EKD-Zentrum für Predigtkultur gehört.

Die *12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) hat auf ihrer konstituierenden Sitzung in Würzburg ein neues Präsidieum gewählt. *Irmgard Schwaetzer* ist in ihrem Amt als Präses der Synode bestätigt worden. Dem Präsidium gehören sieben Mitglieder an: *Klaus Eberl, Elke König* als stellvertretende Präsides, *Sabine Blütchen, Andreas Lange, Jonas Straßer* und *Viva-Katharina Volkmann* als Beisitzerinnen und Beisitzer des Präsidiums.

Christian Schad, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz, ist von der Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen (UEK) als Vorsitzender bestätigt worden. Als stellvertretende Vorsitzende wiedergewählt wurden der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, *Volker Jung* (Darmstadt), und die Präsidentin des Landeskirchenamtes der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, *Brigitte Andrae* (Erfurt). Ebenfalls wiedergewählt wurde auf der verbundenen Synodaltagung in Würzburg *Wilfried Hartmann* als Präsident der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).

Der Hamburger Propst *Horst Gorski* wird neuer Leiter des Amtes der VELKD und Vizepräsident im EKD-Kirchenamt in Hannover. Das haben die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im Benehmen mit EKD-Kirchenkonferenz und VELKD-Bischofskonferenz beschlossen. Er tritt im Herbst die Nachfolge von *Friedrich Hauschildt* an, der im Sommer in den Ruhestand geht.

Michael Diener, Präses des pietistischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes und Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz, ist in die neue EKD-Synode berufen worden, die sich vom 1. bis 3. Mai in Würzburg konstituiert hat.

Claudio Kullmann, Politologe aus dem Eichsfeld und bisher Programmbereichsleiter bei den Deutschen Katholikentagen, ist neuer Geschäftsführer der Akademie „Katholisches Forum“ und des Bildungswerks des Bistums Erfurt.

Martin Engels ist neuer Moderator (Vorsitzender) des Reformierten Bundes in Deutschland. Er wurde zum Nachfolger des nach 25-jähriger Amtszeit ausgeschiedenen *Peter Bukowski* gewählt. Der Bund ist der Dachverband von rund zwei Millionen reformierten Christen.

Jörg Antoine, bisher Vorstandsmitglied des Diakonischen Werks evangelischer Kirchen in Niedersachsen, hat sein neues Amt als Konsistorialpräsident der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz angetreten.

Martin Schindehütte, Alt-Auslandsbischof der EKD, ist neuer Vorsitzender der „Expertenrunde Frieden der hannoverschen Landeskirche“. Er ist Nachfolger von *Geiko Müller-Fahrenholz.* Das rund ein Dutzend Mitglieder umfassende Gremium begleitet die Friedensarbeit der Landeskirche.

Christian Reiser, westfälischer Pfarrer, wird im Sommer Direktor der Gossner-Mission, die ihren Sitz in Berlin hat. Er folgt *Ulrich Schöntube,* der ein Berliner Pfarramt übernommen hat. Die von dem schwäbischen Pfarrer Johannes Evangelista Gossner (1773–1858) gegründete Mission, die von sechs Landeskirchen unterstützt wird, setzt sich für sozial benachteiligte Menschen in Indien, Nepal, Sambia und Deutschland ein und betreibt verschiedene Bildungs- und Gesundheitsprojekte.

Till Wahnbaeck, Historiker und zuletzt Geschäftsführer des Verlags Gräfe und Unzer, hat zum 1. Mai die Nachfolge von *Wolfgang Jamann* als Vorstandsvorsitzender der Deutschen Welthungerhilfe in Bonn angetreten. Jamann ist seit März Direktor des Hilfswerks „Care International“ in Genf/Schweiz.

Der Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, das höchste Beschlussgremium der Baptisten, wählte auf seiner diesjährigen Tagung vom 13. bis 16. Mai in Kassel *Michael Noss* zum neuen Präsidenten. Michael Noss ist Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Schöneberg, außerdem Coach und Unternehmensberater. Er gehört seit 2013 zum Präsidium des BEFG. Noss löst in diesem Amt *Hartmut Riemenschneider* ab, der 13 Jahre dem Präsidium des BEFG angehörte, davon sechs Jahre als Präsident. Riemenschneider und seine Stellvertreterin, Renate Girlich-Bubeck, kandidierten nicht mehr für das Präsidium.

Friedhelm Schneider, Leiter der Arbeitsstelle Frieden und Umwelt der Evangelischen Kirche der Pfalz, wurde am 31. Mai mit einem feierlichen Gottesdienst in den Ruhestand verabschiedet.

Carsten Rentzing ist als Nachfolger des scheidenden Landesbischofs *Jochen Bohl* zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens gewählt worden.

Dieter Heidtmann ist zum 1. Juni als Studienleiter aus dem Dienst der Evangelischen Akademie Bad Boll ausgeschieden und hat die Leitung des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA) Baden im Evangelischen Oberkirchenrat in Karlsurhe übernommen.

Ralph Charbonnier, Superintendent im hannoverschen Burgdorf, wird am 1. Juni Referent für Sozial- und Gesellschaftspolitische Fragen im Kirchenamt der EKD. Er folgt *Cornelia Coenen-Marx* nach, die in den Ruhestand trat.

Samuel W. Meschak, indischer lutherischer Theologe und Kommunikationswissenschaftler, ist für vier Jahre zum Präsidenten der ökumenischen Weltvereinigung für Christliche Kommunikation (WACC) gewählt worden. Meschak, bisher Sekretär, ist der erste Asiate in dieser Position. Er ist Nachfolger von *Dennis A. Smith,* der dieses Amt seit acht Jahren innehatte.

Papst Franziskus hat *Heiner Koch,* erst seit März 2013 Bischof von Dresden-Meißen, zum Berliner Erzbischof ernannt. Er tritt die Nachfolge von *Rainer Maria Kardinal Woelki* an, der seit September 2014 Erzbischof von Köln ist.

Tadeusz Kondrusiewicz, Erzbischof von Minsk, ist neuer Vorsitzender der Weißrussischen Bischofskonferenz. Sein Vorgänger, *Aleksander Kaszkiewicz,* Bischof von Grodno, hatte dieses Amt seit 2006 inne.

Macarius Maletytsch von Lviv, seit Februar kommissarischer Leiter der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, wurde zu ihrem neuen Oberhaupt gewählt. Er ist Nachfolger des verstorbenen Metropoliten *Mefodi.*

Mit der Londoner Erzdiakonin *Rachel Treweek* ist erstmals in der Geschichte der anglikanischen Kirche von England eine Frau zur Diözesanbischöfin berufen worden. Sie wird das Bistum Gloucester leiten. Sie wird als erste Frau auch auf der geistlichen Bank des Oberhauses Platz nehmen. Zuvor wurden *Libby Lane* in Stockport und *Alison White* in Hull zur Regionalbischöfin berufen.

Burhan Kesici, Generalsekretär des Islamrats für die Bundesrepublik Deutschland, ist neuer Vorsitzender des ältesten Spitzendachverbands der Muslime in Deutschland. Er löst *Ali Kizilkaya* ab, der nach 13 Jahren nicht mehr kandidiert hatte. Kesici ist auch Vizepräsident der Islamischen Föderation Berlin, die der umstrittenen Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs nahesteht.

Mit *Hülya Ceylan* ist zum ersten Mal eine Frau zur neuen Vorsitzenden der Christlich-Islamischen Gesellschaft gewählt worden. Sie ist Nachfolgerin von *Wilhelm Sabri*

Hoffmann, der nach neun Jahren nicht wieder für den Vorsitz kandidierte. Hülya Ceylan ist Sozialpädagogin und arbeitet im Begegegnungszentrum der DiTiB-Moschee in Duisburg-Marxloh. In der Christlich-Islamischen Gesellschaft ist sie unter anderem als Koordinatorin der muslimischen Notfallbegleitung der Christlich-Islamischen Gesellschaft in Duisburg und Oberhausen aktiv.

Es vollendeten

das 75. Lebensjahr:

Walter Klaiber, Bischof em. der Evangelisch-methodistischen Kirche, früherer ACK-Vorsitzender und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 17. April;

das 85. Lebensjahr:

Theodor Schneider, em. Ordinarius für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, lange Jahre Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, von 1989 bis 2005 Wissenschaftlicher Leiter (kath.) des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (Jäger-Stählin-Kreis), am 22. Mai;

das 95. Lebensjahr:

Nasrallah Pierre Kardinal Sfeir, ehemaliger maronitischer Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient (1986–2011), am 15. Mai.

Es starben:

Peter Steinacker, von 1993 bis 2008 Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, im Alter von 72 Jahren, am 14. April;

Elio Toaff, ehemaliger römischer Oberrabbiner, leitete ein halbes Jahrhundert lang, von 1951 bis 2001, die größte jüdische Gemeinde Italiens, im Alter von 99 Jahren, am 19. April;

Thomas J. Connolly, in den USA von 1971 bis 1999 Bischof der Diözese Baker im Osten des Bundesstaats Oregon, im Alter von 93 Jahren, am 24. April;

Giovanni Kardinal Canestri, von 1987 bis 1995 Erzbischof von Genua, im Alter von 96 Jahren, am 29. April;

Alois Lang, früherer Generalvikar des Bistums Fulda (1985–1995), im Alter von 85 Jahren, am 4. Juni;

Anthimos Drakonakis, langjähriger griechischer Pfarrer und Generalvikar in Deutschland, Bischof der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Amerika, Ende Mai bei Boston in den USA.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Wolfgang Thönissen, Eucharistie und Communio der Kirche(n). Ist Kirchengemeinschaft ökumenisch heute möglich?, Catholica 1/15, 14–36;

Harding Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit". Eine ökumenische Zielvorstellung. Ihre Absicht, Entstehung und Bedeutung, Kerygma und Dogma 2/15, 83–106;

Theodor Dieter, Gewaltige Selbstverpflichtung, Rede zum 50-jährigen Bestehen des Ökumene-Instituts in Straßburg, KNA-ÖKI 19/15; Dokumentation I–IV.

II. Konzil von Konstanz

Matthias Meyer, Jan Hus und die Ökumene, Herrnhuter Bote, 5/15, 10–11;

Tim Lorentzen, Einheit und Zweiheit der Kirche. Johannes Hus und seine gescheiterte Vernichtung, MDKonfInst 02/15, 23–26;

Jaroslav Švebek, Transformationen des tschechischen kollektiven Gedächtnisses an Jan Hus in der modernen Zeit – das zweite Leben des Kirchenreformators im 19. und 20. Jahrhunderts, ebd., 27–29;

Martin Rothkegel, Jan Hus in der Reformation und im Protestantismus, ebd., 30–33;

Gunther Wenz, Causae constancienses. Zum Konzil von Konstanz 1414–1418, Kerygma und Dogma 2/15, 157–177.

III. Gedenken an den Völkermord an den Armeniern

Jürgen Gottschlich, Auf dem Weg zur Entschuldigung. Wie in der Türkei der Völkermord an den Armeniern diskutiert wird, Zeitzeichen 4/15, 8–11;

Rolf Hossfeld, Eine deutsche Ausnahme. Warum sich der protestantische deutsche Patriot Johannes Lepsius gegen die Regierung stellte, ebd., 12–14;

Reinhard Kardinal Marx, Den Blick auf die Opfer lenken. Völkermord an Armeniern konfrontiert mit menschlichen Abgründen, KNA-ÖKI 18/15, Dokumentation I–III;

Heinrich Bedford-Strohm, Die eigene Mitschuld anerkennen. Genozid von 1915 und das deutsche Verbrechen der Schoah mahnen, ebd., Dokumentation IV–V.

IV. Reformation

Thies Gundlach, Die Reformation gehört allen. Luthers Thesenanschlag 1517 sollte ein „Erinnerungsort" für das kollektive Gedächtnis werden, Zeitzeichen 4/15, 19–21;

Thomas Söding, Reformation auf dem Prüfstand. Die ökumeni-

sche Debatte vor 2017 – aus katholischer Sicht, Catholica 1/15, 1–13.

V. Genderfragen

Claudia Janssen, Angst vor der Vielfalt. Aktueller Transformationsprozess: Warum Geschlechterfragen Zukunftsfragen sind, Zeitzeichen 4/15, 41–43;

Michael Brinkschröder, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften. Ein Thema auf den Familiensynoden, StimdZ 6/15, 363–374.

VI. Aus der Evangelischen Kirche

Henning Schluss, Normative Textsorte. EKD-Denkschrift: Herausforderungen für den Religionsunterricht, Zeitzeichen 4/15, 44–46;

Uwe Rieske, Distanz und Vergötterung. Der Protestantismus und Otto von Bismarck, der vor zweihundert Jahren geboren wurde, ebd., 47–49;

Bernd Oberdorfer, Bekenntnis und Gemeinschaft. Verständigungsprozesse im Luthertum, besonders im Lutherischen Weltbund, UnSa 2/15, 140–152;

Ellen Überschär, Wider das staatsförmige Kleid. Kritische Anfragen an die real existierende Volkskirche in Deutschland, Zeitzeichen 6/15, 40–43;

Wolfgang Huber, Beginn des Lebens. Vor siebzig Jahren ermordeten die Nazis den Theologen Dietrich Bonhoeffer, ebd., 4/15, 15–17.

VII. Aus der Orthodoxie

Viorel Ioniţă, Auf dem Weg zum Heiligen und Großen Konzil der Orthodoxen Kirche, UnSa 2/15, 82–92;

Athanasios Vletsis, Ein orthodoxer Primat? Die Neu-Gestaltung von Primatsvorstellungen unterwegs zur Einberufung des Panorthodoxen Konzil, ebd., 93–118;

Andrej Shishkov, Einige Besonderheiten der Position der Russischen Orthodoxen Kirche im panorthodoxen vorkonziliaren Prozess, ebd., 119–129;

Alexander Kyrleschew, Die weltweite Orthodoxie und die ukrainische Krise, Catholica 1/15, 37–50.

VIII. Aus den Freikirchen

Rainer W. Burkart, Die Mennonitische Weltkonferenz. Eine kongregationalistische Kirche sucht weltweite Gemeinschaft, UnSa 2/15, 130–139;

Hans-Jörg Voigt, Das heilige Vaterunser und der Dekalog – eine geistliche Betrachtung, LuThK, 4/14, 262–27.

IX. Streit um das Alte Testament

Notger Slenczka, Differenz tut Not. Systematische Erwägungen über das Alte Testamen, Zeitzeichen 6/15, 8–12;

Rochus Leonhardt, Viel Lärm um nichts. Beobachtungen zur auf-

geregten Diskussion um den Berliner Theologen Notger Slenczka, Zeitzeichen 6/15, 13–16.

X. Weitere interesssante Beiträge

Éric Manhaeghe, Le décret Ad gentes. Début d´une nouvelle ère missionaire, Revue théologique de Louvain 1/15, 27–56;

Emilio Brito, Dieu est-il nécessaire? L´approche d´Eberhard Jüngel, Revue théologique de Louvain, 1/15, 57–83;

Thomas Oehl, Die Theologie als Grammatik, Kerygma u. Dogma 2/15, 120–156;

Ulrich Beuttler, Gottes Gegenwart und der Raum. Der gelebte Raum als Ort der Anwesenheit Gottes, ThGespr 2/15, 55–69;

Andreas Löffler, Gott und Raum. Eine Reflexion über Inhalt und Methode des Entwerfens von „Gottesräumen", ThGespr 2/15, 77–83;

Thomas Bittner, Das Kreuz Jesu – ganz profan, StimdZ 6/15, 393–402.

XI. Dokumentationen

„Aus der Taufe leben", Broschüre der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), die erstmals 2012 publiziert und nun wieder aufgelegt worden ist. Sie gehört zu einer Trilogie von Publikationen, die die Kernthemen des evangelischen Glaubens einprägsam, verständlich und informativ erschließt. Neben dem Booklet zur Taufe handelt es sich um Basisinformationen über das Abendmahl und über die Beichte. Diese sind unter den Titeln „Vom Abendmahl her leben" und „Von der Beichte leben" erschienen. Hinweis: „Aus der Taufe leben" kann im Amt der VELKD unter: E-Mail: versand@velkd.de gegen eine Schutzgebühr von 1,50 Euro (zzgl. Versandkosten) bestellt oder unter www.velkd.de heruntergeladen werden.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat eine Studie zur Welternährung mit dem Titel *„Unser tägliches Brot gib uns heute"* veröffentlicht. Die Studie benennt Maßnahmen, mit denen Politik, Wirtschaft und Verbraucher den notwendigen Kampf gegen den Hunger weiter vorantreiben können.

„Die Bibel neu als Schatz entdecken", herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), ist überarbeitet und um mehrere Beiträge erweitert worden. Die Broschüre kann zum Preis von 3 EUR unter http://shop.oekumene-ack.de/geistliche-oekumene bestellt werden.

Die Gebetswoche für die Einheit der Christen 2016 steht unter dem Motto „Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkünden" (1 Petrus 2,9). Die Texte stammen aus

Lettland. Die Materialien für die Gebetswoche 2016 sind ab September über den Buchhandel bestellbar oder können unter www.gebetswoche.de heruntergeladen werden.

„Zurück ins Paradies?“ lautet der Titel einer neuen Arbeitshilfe der ACK-NRW für die Gestaltung des Ökumenischen Tages der Schöpfung am 4. September bzw. der Schöpfungszeit vom 1. September bis 4. Oktober im Jahr 2015 mit dem Schwerpunktthema: Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Schöpfungsverantwortung. Die Arbeitshilfe steht unter www.ack-nrw.de/downloads/2015/Arbeitshilfe_Zurueck_ins_Paradies.pdf zum kostenlosen Download bereit und kann in gedruckter Form gegen eine Schutzgebühr von 2,– Euro bestellt werden bei: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein–Westfalen, Domplatz 27, 48143 Münster; Tel: 0251 / 495–319; Fax 0251 / 495–6159; e–mail: info@ack–nrw.de.

VELKD-Informationen Nr. 147: „Wie hast Du’s mit der Religion?“, download unter www. velkd.de, und der e-mail-Anschrift texte-vi@velkd.de.

Neue Bücher

GRUNDLAGEN DES GLAUBENS

Wolfgang Beinert, Was Christen glauben. 20 Antworten für kritische Zeitgenossen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014. 376 Seiten. Gb. EUR 24,95.

Wolfgang Beinert, emeritierter katholischer Systematiker aus Regensburg, hat sich immer wieder der Aufgabe gestellt, Nichttheologen die Grundlagen des Glaubens zu erklären. Das ist auch Ziel dieses Buchs. Allerdings sollte es besser heißen: Was *Katholiken* glauben. Denn es ist ganz klar in der Perspektive römisch-katholischer Glaubensaussagen geschrieben. Dass dies nicht ohne Hinweis auf entsprechende Aussagen anderer Kirchen geschieht, ist bei einem ausgewiesenen Ökumeniker wie B. selbstverständlich. Doch schon der Aufbau macht das römisch-katholische Profil deutlich: Ein Kapitel über die *Vernunft* steht ganz am Anfang, noch vor dem Kapitel *Glaube,* und das letzte Kapitel ist dem *Konzil* gewidmet. Der „Vorrang" der Vernunft bedeutet nicht, dass B. Glaubensaussagen mit Hilfe der Vernunft beweisen will; er möchte zeigen, dass es nicht unvernünftig ist zu glauben. Das prägt vor allem seine Ausführungen zu zentralen Themen wie *Wunder, Auferstehung Jesu, Gott, Trinität* oder *Leiden.* B. versucht nicht, Aussagen des Glaubens apologetisch zu „beweisen", sondern zum Wagnis des Glaubens einzuladen, betont aber gleichzeitig, dass solcher Glaube eben nicht widersinnig oder absurd ist. Hier zeigt B. auch am klarsten, was die Christenheit als Ganze im Glauben verbindet. Dagegen sind seine Ausführungen über *Kirche, Kirchenordnung, Ökumene* oder *Religionen* weitgehend Interpretation der einschlägigen Konzilsdokumente.

Sprachlich wechseln frische Töne aus der Umgangssprache („Ist Jesus Gott, sind wir im Heil, ist er es nicht, sind wir einem gigantischen Schwindel aufgesessen", 158) mit typischem Theologendeutsch (z. B. „die spezifische Beziehentlichkeit und Relationalität, welche Liebe ausmacht", 163). Manche Aussagen verwundern auch inhaltlich. So der Hinweis, dass die orthodoxen Kirchen im Nicaenum das filioque „weglassen" (51; richtig dann in Anm. 107). Oder die Behauptung auf S. 57: „Seit dem 18. Jahrhundert ist die historisch-kritische Methode zur Standardmethode der katholischen wie evangelischen Bibelexegeten geworden." Oder die, dass es „christliche Überzeugung von Anfang an" war, dass Jesus keine leiblichen Geschwister gehabt haben kann (103).

Überraschend klingt auch die Aussage, dass „der Satz von der Aufnahme Marias, der Mutter Jesu, in die Herrlichkeit Gottes … eine Konsequenz der von Paulus vehement bezeugten Lehre von der Rechtfertigung“ ist (60). Besonders brisant erscheint der „etwas spitze Vergleich“ auf S. 78: „Die kirchliche Unfehlbarkeit ist auf dem Gebiet der christlichen Religion so etwas wie die Atombombe auf dem Gebiet der Strategie der Staaten: Es ist unter Umständen daseinserhaltend, wenn man über sie verfügt; es ist unter allen Umständen zu vermeiden, dass man davon praktischen Gebrauch macht“ (und B. deutet an einigen Stellen auch an, wie dankbar er ist, dass dies nicht häufiger geschehen ist).

Bei B. ist sehr schön zu sehen, wie kritische katholische Theologen mit für uns heute schwierige Aussagen umgehen: Da gibt es nachdenkenswerte Neuinterpretationen, z. B. was zum Dogma von Mariä Himmelfahrt gesagt wird (s. o.) oder wie der Topos „Fegefeuer“ neu gedeutet wird. Bei anderen Themen wird darauf hingewiesen, dass die Diskussion noch nicht abgeschlossen ist, so B. mehrfach zum Thema Frauenordination (!). Oder es wird nachgewiesen, dass das *subsistit* in Lumen Gentium 8 durchaus zulässt, auch andere christliche Gemeinschaften als Kirchen zu bezeichnen, bzw. im Zusammenhang mit der Besprechung der unerledigten (bzw. durch die beiden letzten Päpste zurückgefahrenen) Agenda des Konzils freimütig feststellt: „Das neuzeitliche Problem der römisch-katholischen Kirche schlankweg ist die Hypertrophie des Papsttums“ (344).

B. hat ein für kritische Zeitgenossen lesenswertes Buch vorgelegt. Menschen, die nach dem Wesen des christlichen Glaubens fragen, würde ich es allerdings nur dann in die Hand drücken, wenn sie römisch-katholisch sozialisiert sind.

Walter Klaiber

POETISCHE DOGMATIK

Alex Stock, Poetische Dogmatik. Ekklesiologie, Band 1: Raum. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2014. 334 Seiten. Gb. EUR 49,90.

Ungewöhnlich und überraschend ist die Ekklesiologie von Alex Stock – zumindest, wenn man nicht die neun bereits erschienen Bände der Poetischen Dogmatik (zur Christologie, Gotteslehre und Schöpfungslehre) kennt. Wer ein Lehr- oder Übersichtswerk katholischer Dogmatik zur Kirche sucht, wird beim Lesen dieses Buches enttäuscht werden. Wer beim Thema „Kirche“ hingegen durch ungewöhnliche Texte und Bilder sowie originelle thematische Verknüpfungen herausgefordert und zum Nachdenken über die Kirche angeregt

werden möchte, wird reich belohnt.

Als Erkenntnisquellen der Poetischen Dogmatik dienen v. a. „Liturgie, Dichtung, Kunst, Gebete, Geschichten, Gedichte und Bilder“ (14), die sonst weniger in der Dogmatik als vielmehr in der Liturgiewissenschaft, Archäologie oder Kunstwissenschaft herangezogen werden. Die Überlegungen dieses ersten Teilbandes der Ekklesiologie konzentrieren sich – wie bereits der Untertitel anzeigt – auf die Kirche als Gebäude. Es ist die Hoffnung des Vf., dass sich in der Auseinandersetzung mit dieser „aufsuchbaren Lokalität“ etwas „reflektiert, also spiegelt, vielleicht sogar brennspiegelt von den universellen Fragen, die in der Ekklesiologie gängigerweise traktiert werden“ (16).

In einem ersten Teil A wird unter dem Titel „Definition“ in vier Kapiteln die Kirche als Raum des rituellen Vollzugs von Sakramenten behandelt. Entsprechend der Grundentscheidungen in Hinblick auf Quellen und Methode werden zunächst unter den Stichworten „Haus Gottes“ und „Gemeinde“ Kirchweihliturgien mit ihren Gebeten und Riten genauer beleuchtet. Immer wieder werden dabei die Verschiebungen zwischen dem nachtridentinischen Pontificale Romanum und den Kirchweihformularen nach dem 2. Vatikanischen Konzil herausgearbeitet. Eine ekklesiologisch folgenreiche Veränderung ist für den Vf. z. B., dass nach dem 2. Vatikanischen Konzil nicht mehr Gott als der eigentliche Hausherr des Gebäudes betrachtet wird, sondern der Bischof als Leiter der Gemeinde. Während in der alten Liturgie Gott der Schöpfer sich selbst den neuen Raum zueignet und seine Herrlichkeit im Gebäude Raum nimmt, tritt nun die Gemeinde mit ihren Bedürfnissen stärker in den Mittelpunkt der Texte und Riten: Im Deutschen Pontifikale von 1994 ist das Gebäude „ihr Eigenheim“, die Gegenwart des Herrn (= Christi) „vermittelt sich durch die Gemeindeversammlung“ (43). Das 3. Kapitel „Sakramente“ erschließt dann an Hand von Bildern die Bedeutung der Sakramente, während das Kapitel 4 „Haus voll Glorie“ ekklesiologische Entwicklungen in der hymnologischen Tradition herausarbeitet.

Teil B trägt den Titel „Installation“. Hier wendet sich der Vf. der im Kirchenraum installierten Einrichtung zu. Für den Vf. treten in der Art und Weise, wie Gegenstände im Innenraum der Kirche untergebracht und einander zugeordnet werden, ekklesiologische Optionen und Konzepte zu Tage. In fünf Kapiteln werden behandelt: „Gestühl“ als Gefüge der Macht (z. B. Kathedra, Kanzel, Ambo), „Altäre“ als Gefüge der Heiligkeit, „Bilder“ als Raum des Gedächtnisses, „Atmosphäre“ als Raum des Geistes und schließlich „Annexe“, also Neben- und Außenstellen des Kirchen-

raumes wie Friedhöfe und Hospize.

Teil C schließlich bietet unter der Überschrift „Visitation“ zwölf ekklesiologische Skizzen, von denen zwei sich auf Bilder (z. B. C. D. Friedrich) und zehn auf poetische Texte des 19. und 20. Jh. (z. B. J. v. Eichendorff, F. Nietzsche, P. Hanke oder Ph. Larkin) beziehen. „Es sind Visitationen in dem Sinne, daß Künstler und Dichter Kirchen als Bauten und Räume besuchen, ansehen, in Augenschein nehmen, ihre Sichten, Ansichten, Einsichten in Wort und Bilder fassen“ (15). Dezidiert werden hier zum Teil sehr kritische Außenansichten auf Kirche vorgestellt und analysiert, um deutlich zu machen, wie sich kirchliche Binnensicht und Selbsteinschätzung von einem Blick von außen unterscheiden können. Der Vf. ist sich dabei bewusst, dass literarische und künstlerische Werke Einzelner nicht dieselbe Aussagekraft und Allgemeinheit über die Welt beanspruchen können, wie Erkenntnisse der Soziologie und Philosophie. Die Skizzen seien daher nicht mehr als „ekklesiologische Knospen“ (16), die jedoch zum Nachdenken anregen können, wie Ekklesiologie offen und durchgängig für die Welt zu betreiben wäre.

Die Ökumene spielt in dieser Ekklesiologie vordergründig keine entscheidende Rolle, gängige ekklesiologische Kontroversfragen werden nicht explizit behandelt. Manche Quellen, wie z. B. das Kirchweihritual des alten Pontificale Romanum mit seinen Lustrationshandlungen oder dem archaischen Alphabetritus mögen evangelischen Lesern eher abständig anmuten (vielen katholischen Lesern jedoch wahrscheinlich ebenfalls). Und dennoch: Es finden sich immer wieder für die ökumenische Debatte interessante Ausführungen, am offensichtlichsten in dem Kapitel „Sakramente“, in dem anhand von zwei Altarbildern (R. von der Weyden; L. Cranach d. Ä.) das katholische und evangelische Sakramentenverständnis und deren Verortung im Kirchenraum dargestellt werden. Verwiesen sei auch auf die Beschreibung „reformierter Ikonophobie“, „lutherischer Bildtoleranz“ und „katholischer Bildfreundlichkeit“ (169–180). Diese sehr kategorischen Zuordnungen werden vom Vf. jedoch zugleich wieder aufgebrochen, in dem er anschließend neue Freundschaften und wechselseitige Bereicherungen in den liturgischen oder architektonischen Reformbewegungen des 20. Jh.s aufzeigt. Auch haben die anderen Erörterungen im Buch dank ihrer starken ortskirchlichen Ausrichtung (durch die Konzentration auf den konkreten Kirchenraum) immer wieder ökumenisches Potential.

Vielleicht mag mancher Leser einwenden, dass es sich bei diesem Buch doch eher um eine Theologie des Kirchraums denn eine Ekklesiologie handelt. Hierzu sei nochmals gesagt: Selbst dann regen die einfühlsamen und frischen Interpreta-

tionen der poetischen Quellen immer wieder sofort dazu an, über das Wesen der Kirche und der ihr zugeschriebenen Lehraussagen neu nachzudenken. Erleichtert wird dies durch einen durchgängig gut lesbaren Stil und die zahlreichen Abbildungen. Das Buch wird also durchaus dem Anliegen des Vf. gerecht, in den Definitionen, Installationen und Visitationen etwas von den universellen Fragen, die in der Ekklesiologie traktiert werden, zu spiegeln. Man kann auf den zweiten Band gespannt sein.

Oliver Schuegraf

IMPULSE ZUR ERNEUERUNG DER EKKLESIOLOGIE

Michael Weinrich, Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013. 464 Seiten. Gb. EUR 110,--.

Es gibt viele Bücher zu Leben und Werk von Karl Barth (1886–1968) – bisher jedoch noch nicht eines wie das vorliegende: eine Sammlung von Einzelstudien zu spezifischen Aspekten im Denken des wirkungsgeschichtlich in der gesamten Ökumene bedeutenden reformierten Theologen, die insbesondere dessen Bedeutung für die Gegenwart aufzeigen möchte. Michael Weinrich, Professor für Systematische Theologie (Ökumenik und Dogmatik) in Bochum, hat an vielen Orten und in wechselnden Kontexten, die jeweils offen gelegt werden, zu Fragestellungen gesprochen oder geschrieben, die weniger die entstehungsgeschichtlichen Zusammenhänge der Schriften von Barth in den Mittelpunkt des Interesses rücken als vielmehr deren fortbestehende Relevanz in den heutigen Herausforderungen der Theologie. Diese Vorentscheidung ist ein Votum von Weinrich gegen die von ihm wahrgenommene Tendenz zur „Historisierung" der Theologie von Karl Barth in der jüngeren Forschung.

Das Buch hat vier Teile, denen 15 Kapitel zugeordnet sind. Die Abfolge der Einzelstudien hat keinen Bezug zu chronologischen Kriterien – weder im Blick auf die Entwicklungen im Werk von Barth noch hinsichtlich der Befassung von Weinrich mit seinem Referenzautor. Die strikt nach systematischen Gesichtspunkten angelegte Gliederung möchte – so weit, wie dies in einem solchen Band möglich ist – Leserinnen und Lesern einen (ersten) Zugang zur Theologie von Barth vermitteln. Daher werden grundlegende Auskünfte zur Theologie von Barth vor den Detailfragen behandelt.

Eindeutig liegt der von Weinrich gewünschte Schwerpunkt auf Teil 1, in dem in sieben Kapiteln „Theologische Fundamentalent-

scheidungen“ von Barth zur Darstellung kommen. Die in sich thematisch abgeschlossenen Beiträge vermitteln zunächst einen Überblick über die Anliegen von Barth und greifen dann einzelne für ihn wichtige Themenkreise heraus: sein Verständnis der Offenbarung durch Gottes Wort, sein Widerspruch gegen eine „natürliche“ Gotteserkenntnis auf der Basis einer aus seiner Sicht ja nur vermeintlich bestehenden „analogia entis“, sein Rekurs auf den jeder Zeit gegenwärtigen Jesus Christus sowie sein Votum für die Freiheit des Menschen in der Welt. Etwas überraschend ist, dass der in der englischsprachigen Fassung der Erstveröffentlichung nachgedruckte Vortrag über die Barmer Erklärung (1934) in diesem Teil 1 verortet ist; eine Einbindung dieser Fragestellung in den Teil 2 des Buches, in dem ekklesiologische Themen behandelt werden, wäre gut zu vertreten gewesen. Offenkundig lag Weinrich daran, das Moment der gelebten Freiheit im Widerstand als eine der Fundamentalentscheidungen von Barth zu charakterisieren.

Teil 2 widmet sich in drei Kapiteln der Frage, wie die Kirche im Kontext des Handelns Gottes zu verstehen ist. Barth erinnert in diesem Zusammenhang an den unabdingbar bestehenden Weltbezug der Gemeinden in der Nachfolge Jesu Christi. In diesen Kontext wären Ausführungen zur Erklärung von Barmen schlüssig einzubinden gewesen – im Tausch gegen ein Kapitel zur schöpfungstheologisch begründeten Vorsehungslehre von Barth, das nach meiner Einschätzung eher in Teil 1 gehörte. Solche Überlegungen sind im Letzten nicht sehr wichtig, weil jeder Beitrag für sich gelesen werden kann.

In Teil 3 nimmt Weinrich in zwei Kapiteln religionsphilosophische Themen auf. Diesbezüglich konstatiert Weinrich bei Barth eine große Offenheit für die vielen Religionen, denen er sich im Ansatz phänomenologisch und nicht normativ nähert. Im Vergleich zwischen dem Christentum und anderen Religionen zeigt sich sehr konkret, wie stark das jeweilige Gottesbild auf die tägliche Lebensführung Einfluss hat. Deutlich wird, wie Barth auf die Argumente der neuzeitlichen Religionskritik antwortete. Die religiöse Option lässt sich nach Barth nicht nach rationalen Gesichtspunkten als stimmig erweisen. Hier sind gedankliche Rückbindungen an die Fundamentalentscheidungen möglich.

Teil 4 versammelt unter dem Leitgedanken der „Kritischen Zeitgenossenschaft“ drei Kapitel, die sich vor allem mit dem Widerspruch von Barth gegen den Nationalsozialismus befassen. Ein politisches Engagement des Menschen wird von Barth sehr erwünscht. In diesem Zusammenhang bekommt auch die Rede von der Barth eigenen „bescheidenen Kompromisslosigkeit“ eine authentische Deutung:

Barth hat seinen Widerstand gegen eine völlige Unterwerfung unter den Nationalsozialismus anlässlich seiner Berufung an die Universität Bonn kompromisslos und zugleich bescheiden geäußert – anders formuliert: bereit zum Zeugnis für Jesus Christus in bedrohlichen Situationen und dennoch nicht auf der Suche nach offener Konfrontation. Die Universität Bonn musste er 1935 verlassen. Basel war dankbar für die Gabe seiner Lebenskraft, die nicht nur dieser Stadt bis zum Tod von Barth 1968 bewahrt blieb.

Wer das Buch von Weinrich liest, erhält einen facettenreichen Einblick in das theologische Denken von Karl Barth. Die biographischen Auskünfte sind sehr knapp gehalten. Eine tabellarische Übersicht über die wichtigsten Lebensdaten von Barth hätte es Studierenden erleichtern können, sich auf der Grundlage des Buches ein Gesamtbild von Barth zu machen. Sehr hilfreich sind das Personen- sowie das Sachregister, das zu erkennen gibt, wie sehr Weinrich in den unterschiedlichen Beiträgen bei den vorherrschenden Themen in der Theologie von Barth verbleibt. Das Sachregister nimmt an manchen Stellen auch Begriffe auf, die (mich) zwar sehr neugierig machen – „Katze“ zum Beispiel –, in der theologischen Sache jedoch wenig bedeuten, weil lediglich Redensarten erinnert werden.

Michael Weinrich hat nach meiner Einschätzung das Ziel erreicht, das er nach eigener Auskunft mit seinem Buch anstrebte: das Gespräch zwischen Barth und uns, den späten Zeitgenossen oder den Nachgeborenen, über die offenen Fragen der Theologie, die auch morgen noch unbeantwortet sein werden: Welche Religion ist die wahre? Wie kann sich das Wort Gottes glaubwürdig zur Geltung bringen? Wie mutig müssen wir im Widerspruch gegen Unrechtssysteme sein? In welchem Verhältnis stehen Kirche und Welt?

Dorothea Sattler

Prof. Dr. Angela Berlis, Departement für Christkatholische Theologie, Universität Bern, Länggass-Str. 51, CH-3012 Bern; Dr. Daniela Blum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hexentwiete 42 B, 22559 Hamburg; Nadine Hamilton, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Systematische Theologie I (Dogmatik), Kochstraße 6, 91054 Erlangen; Prof. Dr. Arnaud Join-Lambert, Université catholique de Louvain, Centre universitaire de théologie pratique, Grand-Place 45, B-1348 Louvain-la-Neuve; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Prof. Dr. Dr. h.c. Dietz Lange, Insterburger Weg 1, 37083 Göttingen; Dr. Peter Morée, Evangelisch-Theologische Fakultät der Karls-Universität Prag, Ovocný trh 3–5, 11636 Praha 1, Tschechische Republik; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; OKR Dr. Oliver Schuegraf, Kirchenamt der VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Dr. Robert Svatoň, Univerzita Palackého v Olomouci, Křížkovského 8, 771 47 Olomouci, Česká republika; Dipl. Theol. Georgios Vlantis, MTh, Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians Universität München, Ludwigstraße 29, 80539 München; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

Thema des nächsten Heftes 4/2015:

Miteinander – Nebeneinander – Gegeneinander

Einheit und Vielfalt *innerhalb* der Religionen

mit Beiträgen von Avichai Apel, Liliane Apotheker,
Reinhold Bernhardt, André van der Braak,
Ismail Kaplan, Mouhanad Khorchide, Yukio Matsudo,
Annemarie Mayer, Werner Neuer

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 978-3-374-04193-0
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 2015.

Oktober – Dezember
4/2015
64. Jahrgang

Ökumenische Rundschau

Miteinander – Nebeneinander – Gegeneinander

Einheit und Vielfalt *innerhalb* der Religionen

mit Beiträgen von Liliane Apotheker, Reinhold Bernhardt, André van der Braak, Ismail Kaplan, Mouhanad Khorchide, Yukio Matsudo, Annemarie C. Mayer, Werner Neuer



Inhalt

Zu diesem Heft 467

Liliane Apotheker, Vielfalt im Judentum.
Ein biographischer Zugang 469

Annemarie C. Mayer, Einheit und Vielfalt innerhalb
des Christentums aus theologischer Perspektive 475

Werner Neuer, Einheit und Vielfalt im Christentum.
Eine thematische Annäherung
in *systematisch-theologischer, evangelischer*
und *evangelikaler* Perspektive 488

André van der Braak, Die vielen Gesichter
des modernen Buddhismus 499

Yukio Matsudo, Die DBU – Die Trägerin der
ökumenischen Bewegung der deutschen Buddhisten 511

Mouhanad Khorchide,
Muslime als Bereicherung der Vielfalt Europas? 521

Ismail Kaplan, Innerislamischer und
interreligiöser Dialog am Beispiel der Aleviten 537

Reinhold Bernhardt, Intrareligiöse Differenzierungs- und
Entdifferenzierungsprozesse.
Zusammenfassende Überlegungen 547

Dokumente und Berichte

Aufstehen zum Leben.
Predigt über Joh 15,5.8–12 anlässlich des Abschlussgottesdienstes
des regionalen ökumenischen Kirchentags in Speyer
(**Jochen Wagner**) 561

Eine „Armee Gottes“ für Menschen am Rand der Gesellschaft.
Die Heilsarmee ist 150 geworden! (**Karl Heinz Voigt**) 565

Die Wahrheit leben.
Die Bedeutung von Jan Hus für uns heute.
Prager Erklärung
(**Internationale Ökumenische Gemeinschaft [IEF]**) 571

Ökumenische Persönlichkeiten

In den Spuren von Hendrik Kraemer (**Karl-Heinz Dejung**) 575

Kurze Einführung in Dumitru Stăniloaes Theologie
(**Mugurel Pavaluca**) 586

**Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften
und Dokumentationen, Neue Bücher** 599

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

wenn von den beiden Begriffen „Ökumene“ und „Religionen“ die Rede ist, geht es meistens um die Frage, ob es nicht auch eine „Ökumene der Religionen“ geben müsse. Das interreligiöse Gespräch wird angesichts der aktuellen Herausforderungen durch die Migration in Europa noch mehr an Bedeutung erhalten. Nur selten geraten dabei aber die verschiedenen Strömungen und Konfessionen innerhalb der Religionen in den Blick. Wie gehen die großen Religionen mit diesen verschiedenen Binnendifferenzierungen um? Gibt es dort auch eine Art „Ökumene“, die mit der Bewegung der christlichen Kirchen vergleichbar ist? Welche Modelle von Einheit werden gedacht? Antworten auf diese Fragen suchte ein Symposion der *Ökumenischen Rundschau* unter dem Titel „Miteinander – Nebeneinander – Gegeneinander. Einheit und Vielfalt *innerhalb* der Religionen“ im Februar 2015 in Essen. Das vorliegende Heft dokumentiert die Beiträge dieses Symposions. Dabei wurde die Binnendifferenzierung in den Religionen zunächst durch mehr systematisch gehaltene Vorträge dargestellt, während jeweils andere Referentinnen und Referenten aus einer mehr praktischen Perspektive das Zusammenleben und Formen des Dialogs in ihren Religionen beleuchteten.

Einen biographisch geprägten Zugang wählt *Liliane Apotheker* für ihre Darstellung der Verschiedenheiten im Judentum. Sie verdeutlicht dabei den oft sehr lebensweltlich orientierten Umgang mit der Religion im Judentum und wie das Spannungsfeld der Zugehörigkeit zu einem Volk auf der einen und einer Religion auf der anderen Seite nicht nur konfliktbeladen ist, sondern auch sehr fruchtbar sein kann. Für das Christentum stellt *Annemarie C. Mayer* die Grundlinien der Ausprägung in verschiedene Konfessionen dar, wobei sie verdeutlicht, dass die landläufig bekannte Binnendifferenzierung noch vielschichtiger ausfallen muss, will man ein

adäquates Bild der Verschiedenheit innerhalb des Christentums gewinnen. Gleichzeitig zeigt sie, wie sehr sich der christliche Glaube von seinen Anfängen her der Einheit verpflichtet weiß und Vielfalt nicht als Gegensatz erfahren werden muss. Dass schon im Neuen Testament Einheit und Verschiedenheit nebeneinander und doch miteinander gedacht werden, verdeutlicht *Werner Neuer*. Er zeigt, wie schon die Kanonbildung eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit repräsentiert und just dieses biblische Fundament zur Grundlage des ökumenischen Miteinanders wurde. Dabei wird insbesondere der Beitrag der evangelikalen Bewegung berücksichtigt. *André van der Braak* fächert das bunte Spektrum des heutigen Buddhismus auf, das sich vor allem durch die Migration des Buddhismus in den Westen erweitert hat – bis hin zu Formen eines Lifestyle-Buddhismus, die das Bild des Buddhismus hierzulande oft prägen. Dass selbst bei solchen Differenzierungen bis hin zur Leugnung des Buddhismus als Religion dennoch verbindende Elemente möglich sind, erläutert *Yukido Matsudo* in der Darstellung der Deutschen Buddhistischen Union, in der sich teilweise diametral entgegenstehende Strömungen an ein gemeinsames Bekenntnis binden. *Mouhanad Khorchide* erläutert in seinem Beitrag die verschiedenen innerislamischen Sichtweisen auf die eigene Religion, insbesondere die durchaus problematische Rolle von Religion als Identitätsstiftung bei Jugendlichen der zweiten Migrantengeneration, die oft im Gegensatz zu den theologischen Traditionen des Islam steht. Solche differierenden Auffassungen der eigenen Religion erschweren das gesellschaftliche Miteinander, weswegen sich Khorchide für eine breit angelegte religiöse Bildung stark macht. Aus der Sicht der Aleviten, die viele Jahrhunderte mehr in der Deckung und im Verborgenen leben mussten und bis heute unter Bedrängungen leiden, zeigt *Ismail Kaplan* die Dialogmöglichkeiten auf, um die sich die Alevitische Gemeinschaft in Deutschland bemüht, und wie diese für das interreligiöse Gespräch fruchtbar gemacht werden können.

Letztlich geht es in den Beiträgen darum, die jeweiligen Theorien und Erfahrungen den jeweils anderen Religionen zu erläutern und diese womöglich für die eigenen Dialogbemühungen fruchtbar zu machen. Dass dies gelingen kann und bereits in den Beiträgen des Symposions wichtige Ansätze greifbar werden, fasst *Reinhold Bernhardt* in seiner systematisierenden Übersicht zusammen. Interreligiöser Dialog und interkulturelles Zusammenleben kann demnach nur gelingen, wenn die Binnendifferenzierung innerhalb der Religionen als fruchtbar und den Dialog ermöglichend erlebt und wahrgenommen wird.

Für das Redaktionsteam
Marc Witzenbacher

Vielfalt im Judentum

Ein biographischer Zugang[1]



Liliane Apotheker[2]

Sehr geehrte Damen und Herren,

erlauben Sie mir zunächst, Pfarrerin Barbara Rudolph herzlich für die Einladung zu dieser Tagung und dafür zu danken, alles getan zu haben, um meine Teilnahme zu ermöglichen. Meine Muttersprache, in der ich denke und schreibe, ist Französisch; Deutsch ist die Sprache, die ich immer mit meiner Mutter gesprochen habe, ohne sie jemals wirklich zu lernen. Ich bitte daher um Entschuldigung für Grammatikfehler und meine Vokabellücken.

Übersetzungen sind sehr sensibel. Wenn man in eine andere Sprache übersetzt, versetzt man sich in eine andere Kultur, in ein anderes Denksystem. Das Verständnis in einer anderen Kultur ist nicht dasselbe, die Worte decken nicht unbedingt denselben Begriff ab.

Vielleicht sollte ich hinzufügen, dass es sich mit den Religionen ebenso verhält, sie sind oft wie eine fremde Sprache, manchmal versuchen wir, eine andere Religion mit unserer eigenen religiösen Kultur zu verstehen, sehen aber nicht, dass sie sich eigentlich nicht in einer ähnlichen Weise verhält. Ökumenismus als solchen gibt es nicht im Judentum, das Streben nach Einheit vollzieht sich in einer Weise, die sehr verschieden vom Christentum ist.

1 Der Vortragsstil dieses Beitrags wurde bewusst beibehalten.

2 Liliane Apotheker wurde 1955 in Antwerpen, Belgien, geboren. Ihre Eltern waren Überlebende des Holocaust und emigrierten 1971 nach Israel. Seit vielen Jahren ist sie aktives Vorstandsmitglied der Amitié Judéo-Chrétienne de France. Sie ist Vizepräsidentin des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ) mit Sitz in Heppenheim.

Ein Wort noch über meine Bewunderung der deutschen Sprache, die ein kompliziertes Thema in drei zusammengesetzten und durchschlagenden Worten darzulegen vermag, wo es im Französischen, einer weniger begrifflichen Sprache, mehrerer Sätze bedürfte.

Seit 25 Jahren setze ich mich für den christlich-jüdischen Dialog in Frankreich ein, und meine Erfahrungen auf diesem Gebiet haben mich gelehrt, dass der ökumenische Dialog und der interreligiöse Dialog eine große Nähe zueinander haben. Es sind übrigens oft dieselben Personen, die sich aufgrund ihres Verständnisses und ihres Erlebens von Differenz in ihnen engagieren. In Frankreich ist es der hervorragende evangelische Denker Fadiey Lovski, dessen Arbeiten die jüdisch-christliche Freundschaft lange angeregt haben und der die Ökumene in der Beziehung zwischen den christlichen Kirchen mit dem jüdischen Volk zusammengedacht hat. Sein Aufsatz trägt den Titel „La Déchirure de l'Absence" (wörtlich: „Der Riss der Abwesenheit", evtl. Anspielung auf Mt 27,51); seine Arbeitshypothese lautet, dass die Beziehung zum jüdischen Volk über den Erfolg des ökumenischen Weges entscheidet. Ohne näher auf seine Hypothese einzugehen, kann man behaupten, dass Dialoge von der Anerkennung der Rechtmäßigkeit der Spiritualität des Anderen ausgehen. Wird diese Rechtmäßigkeit nicht anerkannt, kommt es zu einem Machtanspruch, der nach meinem Empfinden dem Wesen von Spiritualität selbst widerspricht.

Die Anfrage, die an mich für dieses Symposion gerichtet wurde, war, den praktischen Aspekt der Entsprechung von Ökumene im Judentum zu behandeln. Ich werde daher damit beginnen, meine persönliche Erfahrung zu schildern, ausgehend von einer feministisch geprägten Perspektive. Ich wurde in einer traditionell jüdischen Familie geboren, die vor allem die großen jüdischen Feste beging, also die wichtigen gottesdienstlichen Versammlungen im hebräischen Kalender wie Pessach, das Neujahrsfest, den Versöhnungstag und natürlich den Sabbat. Die Synagoge meiner Kindheit war eine orthodoxe Synagoge strenger Observanz, mit scharfer Trennung von Männern und Frauen beim Gebet und allem, was mit dem Kult zu tun hatte, wobei jeder seine traditionelle Rolle übernahm. Genauer gesagt waren die meisten gläubigen Juden wie meine Eltern der Überlieferung verbunden, aber nicht sehr praktizierend. Jedoch war es für sie undenkbar, in einer anderen Synagoge zu beten. Sie fühlten sich in ihr wohl und trafen dort Freunde und ihresgleichen.

Diese Erfahrung erlaubt mir, Ihnen eine erste Schlussfolgerung vorzustellen: Die Anhänger der jüdischen Religion wählen ihre Gottesdienststätte oft nach ihrer Gewohnheit und sozialen Bindung aus, die sie vorfinden, und nicht notwendig nach dem Maß ihrer Zugehörigkeit zur religiösen Praxis. Dies verursacht eine Vielfalt der Gläubigen. Leute, die ih-

ren Glauben mehr oder weniger stark praktizieren, beten ohne Probleme gemeinsam. Die Gebotspraxis ist die große Variable in der jüdischen Religion, aber sie erscheint nicht allein entscheidend bei der Wahl einer Synagoge oder einer Strömung des Judentums.

Als ich erwachsen und selbst Mutter geworden war und ein Leben führte, das sich sehr von dem meiner Eltern unterschied, habe ich eine andere Option gewählt: die Bewegung Massorti. Kurz gesagt ist diese Bewegung ein Mittelweg zwischen jüdischer Orthodoxie und liberalem Judentum. Sie gewährt Frauen denselben Zugang zu allem, was in der Synagoge geschieht, wie den Männern. Die Frauen dürfen aus der Thora vorlesen, haben Zugang zu allen Ämtern, einschließlich dem Rabbinat. Gebetet wird auf Hebräisch. Die Historizität der Texte wird anerkannt. Die Verbindung zu Israel ist stark, und Menschen, die übertreten wollen, werden gut aufgenommen. Es ist mein Wunsch, meinen Kindern ein Judentum zu vermitteln, in dem sie sich voll und ganz wiedererkennen und die Erfüllung finden können, die auch meine Entwicklung bestimmt hat. Ich füge hinzu, dass meine Tochter sehr sensibel für die Stellung der Frau ist, und auch für mich ist das ein entscheidender Punkt. Ich konnte feststellen, dass die Frage der Rechte von Frauen die Männer in meiner Familie weniger angingen als mich. Im Laufe der Zeit spielte jedoch die Tatsache, dass die Familien während des Gebets nicht getrennt sind, auch für sie eine wichtige Rolle. Das Zusammensein der ganzen Familie bei bestimmten Segensfeiern unter ein und demselben Talith, dem Gebetsschal, haben sie überzeugt.

Es gibt im Judentum zahlreiche Strömungen, man könnte sie ausführlich beschreiben, aber dies ist nicht der *Kern* unseres Themas. Gleichwohl könnte man die einfache These aufstellen: Jeder wählt seine Synagoge nach dem Ethos (Verhaltensregeln) aus, das ihm liegt, einer allgemeinen Atmosphäre, die die einzelnen Punkte zusammenfasst, die man für entscheidend hält.

Die vorhandenen zahlreichen Strömungen befinden sich übrigens in dauernder Weiterentwicklung, selbst innerhalb der strengsten Orthodoxie. Die Stellung der Frau, ein Parameter für Modernität in allen Religionen, erschüttert selbst bestimmte Teile der Orthodoxie, die eigentlich unveränderlich erschien, und man kann das Aufkommen einer Bewegung einer feministischen Neu-Orthodoxie beobachten, die sich ausweitet.

Auf der anderen Seite des Spektrums vollziehen sehr progressive Liberale eine Rückkehr hin zu einer Bindung an eine traditionelle Praxis und nähern sich so der Massorti-Bewegung an. Sie lassen dabei aber auch für neue Strömungen Raum, die alles in Frage stellen, erstaunlicherweise selbst den Glauben an Gott. Ich denke an bestimmte Strömungen, die den Humanismus und die Ethik bevorzugen, die sich aus den Heiligen Schriften

ergeben, und die Frage nach der Emunah, dem Glauben an Gott, beiseitelassen. Alle diese Strömungen können bei Gelegenheit oder wenn es nötig ist zusammen beten, und auch wenn der Wunsch nach Zusammenhalt stärker ist als das, was sie auf ideologischer Ebene voneinander trennt.

Nach meinem Empfinden ist das, was außerhalb der Synagogen, außerhalb der Mauern religiöser Institutionen, passiert, sehr interessant, und ich meine, das trifft auch auf Christen zu. Wir erleben das Aufkommen paralleler Erscheinungen am Rande der traditionellen Strömungen, die den religiösen Institutionen nicht länger zugestehen wollen, alles zu beschlagnahmen.

„Limoud" ist dafür ein gutes Beispiel. Es handelt sich um ein großes Treffen aus allen Strömungen des Judentums, einschließlich dessen, was seine kulturelle Entwicklung, seine gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen, seine Schriftsteller und Künstler, kurz: alles, was sein Wesen, ausmacht. Diese aus England stammende Veranstaltung dauert mehrere Tage und besteht nunmehr in mehreren Ländern. Sie ermöglicht allen ein Treffen um ein Bildungsprojekt, das dabei nicht ausschließlich religiös ist. Dies verdankt sich der großen Bedeutung des Studiums im Judentum, das immer einen herausragenden Platz eingenommen hat.

Ebenso erleben wir sehr interessante Erscheinungen in Israel mit, wo eine große weltliche Öffentlichkeit sich Höhepunkte der (Glaubens)praxis wieder zu eigen macht, zum Beispiel durch die Durchführung einer „Kabbalat Shabbat", des Beginns des Sabbats, am Strand in Tel Aviv für eine weite, kaum an die Synagoge gewöhnte Öffentlichkeit. Außerdem beobachtet man zahlreiche Menschen, die sich von der Religion getrennt hatten, auf einem Weg beim Textstudium, der gleichermaßen an den Intellekt wie an die Rückkehr zu den Wurzeln anknüpft. All das ist möglich, weil das Miteinander (der Zement) nicht vom Glauben und noch weniger von der Praxis abhängt, sondern vielmehr von der Zugehörigkeit: Wir sind ein Volk mit – nicht zu vergessen – einer Religion. Dieses Gefühl der Zugehörigkeit ergibt ein unwahrscheinliches Kaleidoskop mit einer ganzen Bandbreite von gläubigen und nicht gläubigen Leuten, von ungläubigen praktizierenden Skeptikern und „Normalgläubigen".

Dieser starke Zusammenhalt kann als wahre Ökumene gelten, und es ist angebracht, seine Triebfedern zu untersuchen:

• Eine selbstverständliche Vielfalt, die immer schon als Reichtum verstanden wurde.

Wir verspüren nicht das Bedürfnis, diese Vielfalt zu überwinden, um sie durch Einheit zu ersetzen. Die biblische Geschichte vom Turmbau zu Babel wurde in der rabbinischen Literatur seit jeher als Lob der Vielfalt begriffen.

• Das jüdische Denken will immer dynamisch sein; es bezieht seinen Antrieb aus dem Eifer und dem Wunsch das zu tun, was der Ewige von uns will.

Das Zentrum der biblischen Erzählung ist dabei das Herz und unsere Beziehung zum Gesetz, zur Thora, die wie in unsere DNA eingeschrieben ist. Diese Beziehung zum Gesetz ist nach meinem Empfinden grundlegend für das jüdische Leben, ob man es nun tut oder nicht.

Das bedeutet nicht, dass wir alle nach der Halacha leben, aber, dass wir uns durch die Beziehung zu ihm definieren. Wenn wir es nicht tun, wissen wir, dass wir es übertreten. Die Kashrut ist dafür ein gutes Beispiel. Nicht alle jüdischen Haushalte sind koscher, aber fast jeder Jude weiß, was er zu tun hat, damit sein Glaubensgenosse an seinem Tisch essen kann. Anwendung des Gesetzes, Kenntnis des Gesetzes, Übertretung des Gesetzes, all das sind Möglichkeiten der Beziehung zum Gesetz.

• Keine universale Bestimmung, die nicht gleich das Risiko der Verdünnung der Botschaft in sich trüge: Das Zusammenleben des jüdischen Volkes wird durch die Weitergabe seiner Geschichte im Inneren gestärkt, einer religiösen Erzählung, erbaut aus Riten, betont durch die großen religiösen Zusammenkünfte wie die Feste. Viel spielt sich im Schoße der Familie ab, die Gemeinde ist die erweiterte Familie, und in einer Familie gibt es immer alles, aber die Familienbande haben Vorrang vor den Meinungsverschiedenheiten.

Demzufolge kann niemand die Universalität der Botschaft abstreiten. Die Psalmen sind dafür ein eindrucksvolles Beispiel: Wir und Sie, wir können alle zusammen Psalmen rezitieren. Ihr Gehalt ist für alle zugänglich, gleichgültig, welcher Religion man angehört, oder ungeachtet des Eifers, dem man ihrer Ausübung beimisst. Das liegt an der universellen Bedeutung ihres Inhaltes, am majestätischen Atem, der ihnen innewohnt. Sie ermöglichen die Einheit aller Strömungen, und selbst etwas, das die Spaltungen zwischen Juden und Christen übersteigt.

• Das Gesetz ist nur ein Bestandteil der jüdischen Existenz. Die Kultur, die Zivilisation, das Zugehörigkeitsgefühl, das man heutzutage Identität nennt, die Schicksalsgemeinschaft, sind stärker als die Spaltungen und Unterschiede. Das bedeutet eine große Bandbreite von Arten der Zugehörigkeit. Nur die Extreme, wie zum Beispiel die Bewegung Haredi (die strengste Orthodoxie) sind wirklich sektiererisch, da sie sich im Besitz der absoluten Wahrheit wähnt und sich vermutlich aus Sorge um ihren Fortbestand gänzlich von anderen abschottet und alle ausschließt, die nicht so denken wie sie.

Selbstverständlich gibt es Meinungsverschiedenheiten bis zur Kontroverse, aber alle Juden können zusammen beten, soweit sie es wollen, und

theologisch diskutieren, gewiss ohne einander zu überzeugen, aber indem sie das Feld des theologisch Möglichen dabei erweitern.

Die Einheit aller Strömungen würde meiner Einschätzung nach eine Verarmung darstellen. Ursprung und Ziel dieser Strömungen ist und bleibt die Verankerung im biblischen Text, der Bezug zum Gesetz, zur Geschichte und zum gemeinsamen Schicksal. Die Entsprechung zur Ökumene im Judentum ist zu allererst das Bekenntnis zu einem grundlegenden Text.

Übersetzung aus dem Englischen: Markus Schaefer

Einheit und Vielfalt innerhalb des Christentums aus theologischer Perspektive



Annemarie C. Mayer[1]

Christliche Einheit verlangt Vielfalt.[2] Doch wie lassen sich Einheit und Vielfalt so vereinbaren, dass in der Spannung Balance entsteht und „Einheit als Geschehen spannender Vielfalt“[3] gelebt werden kann?

Werfen wir im Folgenden einen Blick auf die Außenwahrnehmung des Christentums in seiner Binnendifferenzierung (1), die unter anderem oft in Stammbäumen der verschiedenen Konfessionen (2) visualisiert wird. Die immense Vielfalt christlicher Glaubensrichtungen ist historisch gewachsen und hat sich in Kirchen unterschiedlichster Couleur ausgeprägt. So weit, so gut. Doch ein Blick ins Neue Testament zeigt: Das Christentum ist auf Einheit verpflichtet (3). Diese Einheit gründet sich auf die eine Heilige Schrift als Ur-Kunde unseres gemeinsamen Glaubens. Sie manifestiert sich in der einen Taufe zu Gliedern am Leib Christi und der Gemeinschaft im einen Herrenmahl. Sie wird erschlossen durch eine ökumenische Hermeneutik, die sich der Einheit wie der Vielfalt verpflichtet weiß, auch wenn gerade die Verpflichtung auf Einheit in heutigen postmodernen Kontexten häufig in Frage gestellt wird (4). Im Laufe der Ökumenegeschichte sind verschiedene Einheitsmodelle entwickelt worden (5). Das Modell versöhnter Verschiedenheit ist eines davon. Das Hauptkriterium zur Beurteilung solcher

1 Annemarie C. Mayer ist Professorin für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Katholischen Universität Löwen/Katholieke Universiteit Leuven, Belgien.

2 So prägnant bereits *Peter Neuner:* Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 281: „Christliche Einheit verlangt Vielfalt, nur sie kann der biblischen und historischen Überlieferung in ihrem Reichtum gerecht werden und die legitimen kulturellen Differenzen zwischen den Kirchen ernst nehmen.“

3 *Erwin Dirscherl:* Müssen Unterschiede trennen? Katholische Einheit als Geschehen der Vielfalt, in: *Christoph Böttigheimer/Hubert Filser* (Hg.): Kircheneinheit und Weltver-

Modelle ist, ob sie Einheit und Vielfalt so miteinander in Verbindung halten, dass Christinnen und Christen gemeinsam ihr Zeugnis für Christus glaubwürdig leben können, „damit die Welt glaube“ (Joh 17,21) (6).

1. Außensicht der Binnendifferenzierung

Im Oktober 2007 sandten 138 Islamgelehrte einen offenen Brief an die Christen weltweit.[4] Dieser ist nicht nur bemerkenswert, weil er zum gemeinsamen Einsatz beider Religionen für eine gerechtere und friedvollere Welt plädiert, sondern auch wegen der Akkuratheit, mit der er in seiner Adressatenliste die christliche Binnendifferenzierung widerspiegelt. Ein Blick auf diese Liste macht die *interreligiöse Tragweite* der Ökumene erst richtig bewusst.

Adressaten des offenen Briefes sind zunächst *Papst Benedikt,* denn seine Regensburger Rede hatte den Anlass für die Äußerungen von muslimischer Seite gegeben; dann der *Ökumenische Patriarch* und die Patriarchen der Orthodoxen Kirchen; als drittes *Papst Shenuda* und die anderen Oberhäupter der Altorientalischen Kirchen; viertens *Mar Dinkha* als ranghöchster Amtsträger der vorchalkedonensischen *Heiligen Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens;* dann die jeweiligen *Oberhäupter der Kirchen der Reformation* und der daraus entstandenen Kirchen sowie die *Präsidenten der verschiedenen Weltkirchenbünde,* z. B. des Lutherischen Weltbunds; und *zu guter Letzt der* Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, der bekanntlich selbst ja keine Kirche ist, sowie – in einer Art salvatorischer Klausel – die Leiter christlicher Kirchen überall.

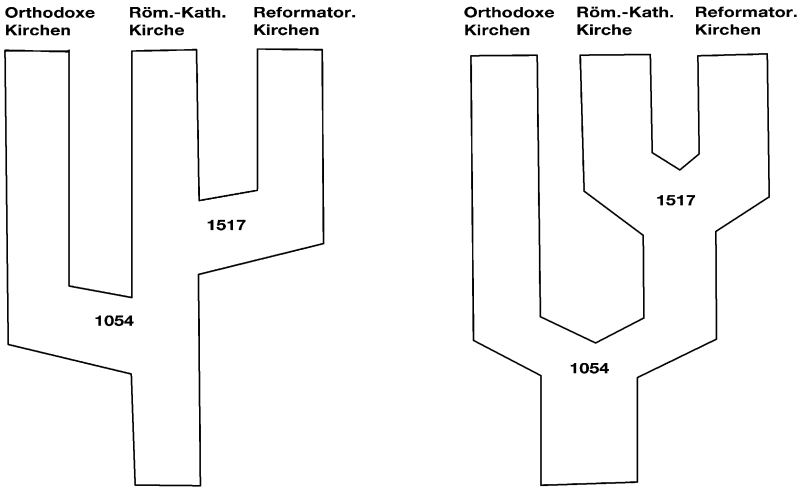
Der muslimische Blick von außen auf das Christentum konstatiert als Binnendifferenzierung folgende Listung: Katholisch – Orthodox – Altorientalisch – Kirchen der Reformation und Folgekirchen bzw. Kirchenbünde sowie der Ökumenische Rat der Kirchen. Die Anordnung ist nicht chronologisch, sonst müsste die Assyrische Kirche des Ostens als erste genannt werden, da sie sich bereits verselbständigt hat aufgrund von Lehrdifferenzen, die auf dem Konzil von Chalkedon 451 n. Chr. verhandelt wurden.

antwortung. FS Peter Neuner, Regensburg 2006, 577–592, hier 578.

4 Siehe „Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“. Offener Brief von 138 Islamgelehrten, 2007, siehe: www.acommonword.com/downloads-and-translations/ (aufgerufen am 7.2.2015). Das Dokument wurde am *Royal Aal at Bayt Institute for Islamic Thought* in Jordanien erarbeitet. Dessen Kuratoriumsvorsitzender ist der jordanische Prinz Ghazi

Die Einteilung ist dennoch recht akkurat, wie ein Vergleich mit innerchristlichen Darstellungen zeigt.[5] Häufig wird die Entwicklung der christlichen Konfessionen in Form von Stammbäumen dargestellt. Problematisch wird das, wenn der Eindruck entsteht, es gäbe durchaus einen unveränderten durchgängigen Strang, nämlich die eigene Kirche.

Unterschiedliche Stammbäume des Christentums



Heute bleibt ebenso wie damals keine der Kirchen oder Kirchenfamilien unberührt von einer Kirchenspaltung. Vergegenwärtigen wir uns solch einen schematischen Stammbaum der christlichen Konfessionen, so fällt auf, dass der Grad an Binnendifferenzierung – oder etwas anstößiger formuliert, die Spaltungstendenz – seit den Zeiten der Reformation immens zugenommen hat.

In seinem posthum veröffentlichten Werk *Die Religion der Gesellschaft* versucht Niklas Luhmann (†1998) aus der Perspektive der Systemtheorie eine Erklärung zu geben für die steigende Binnendiversifikation von Religionssystemen, indem er ihre progressive Differenzierung zweifach begründet. Zum einen hat Religion teil an den Pluralisierungsprozessen der Gesellschaft, in der sie gelebt wird. Dazu ist anzumerken, dass Plu-

bin Muhammad bin Talal.

5 Siehe z. B. *Markus Mühling* (Hg.): Kirchen und Konfessionen, Göttingen 2009 bzw. immer noch aktuell *Reinhard Frieling/Erich Geldbach/Reinhard Thöle:* Konfessions-

ralität in unseren Gesellschaften immer höher geschätzt wird. Deshalb verschiebt sich der Rechtfertigungsdruck von der Vielfalt zur Einheit: Nicht mehr die Vielfalt, sondern die Einheit muss sich heutzutage legitimieren, steht sie doch unter dem Verdacht, Zentralismus, Uniformität und Entmündigung Vorschub zu leisten.[6] Zum anderen differenziert sich laut Luhmann Religion in zunehmend elaborierten Lehrkonzepten intern immer weiter aus, wobei sie sich von außen, durch externe Kriterien nicht widerlegen lässt. Wörtlich schreibt Luhmann:

> „Jedes dieser Subsysteme des Religionssystems kann jetzt die eigenen Glaubensgrundlagen dogmatisieren, aber es kann dies nur, indem es sie als eigene behauptet und von denen der anderen unterscheidet. Diese Binnendifferenzierung öffnet und stabilisiert zugleich das Weltreligionssystem […] Religionen sind schon deshalb zur Diversifikation disponiert, weil keine Religion eine Widerlegung durch externe Kriterien zulässt."[7]

Heißt diese Einsicht aus der Soziologie, gepaart mit unserer Bestandsaufnahme aus der Kirchengeschichte also, das Christentum ist unweigerlich dazu verdammt, sich immer weiter und weiter zu spalten? Faktisch werden wir mit dieser Frage spätestens dann konfrontiert, wenn wir am Sonntag in den evangelischen und der Nachbar oder Ehepartner in den katholischen Gottesdienst geht. Und wie gerade gezeigt, ist es mit einer Dichotomie, einem binären Denken evangelisch-katholisch, wie es in Deutschland weitgehend vorherrscht, keineswegs getan. Das Bild, welches das Christentum abgibt, ist faktisch noch viel bunter – und das nicht nur auf den Übersichtstafeln zu den Gottesdienstzeiten am Ortseingang deutscher Städte.

3. Faktisch gespalten … doch auf Einheit verpflichtet

Doch das Ergebnis der Entfremdungs- und Spaltungsgeschichte des Christentums wird oft nicht mehr als tragisch wahrgenommen, sondern als erfreuliche Entwicklung hin zu immer größerer Buntheit willkommen geheißen. „Ist denn Christus zerteilt?" (1 Kor 1,13) könnte man hier mit Paulus fragen (übrigens das Motto der Gebetswoche für die Einheit der Chris-ten 2014). Der Blick ins Neue Testament konfrontiert damit, dass eine auch nach außen hin wahrnehmbare Einheit eine bleibende Herausforderung des Evangeliums darstellt. Den Auftrag Jesu zur Einheit der Chri-

kunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene, Stuttgart 1999.

6 Siehe *Annemarie C. Mayer:* Toward the Difficult Whole. "Unity" in Woman's Perspective, in: Ecumenical Review 64 (2012), 314–327.

sten überliefert uns Johannes in Jesu hohepriesterlichem Gebet: „Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben. Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,20 f). Auch Paulus hebt hervor: „Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12,27). Dass das keine einfache Aufgabe ist, die uns als Christinnen und Christen da gestellt ist, spiegelt sich schon in den Worten des Epheserbriefes wider: „Ertragt einander in Liebe und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist“ (Eph 4,2–6).

Alle christlichen Kirchen stützen sich auf die eine Heilige Schrift als Ur-Kunde ihres gemeinsamen Glaubens an den dreieinigen Gott, auf dessen Namen ihre Mitglieder getauft sind. Ihre grundlegende Übereinstimmung im gemeinsamen Glauben bringen die Kirchen durch die wechselseitige Anerkennung der Taufe zum Ausdruck. Durch die Taufe werden Christen Glieder am einen Leib Christi und zugleich Mitglieder in unterschiedlichen Konfessionskirchen. All dies weist darauf hin, dass die Spaltung der Christenheit wohl doch nicht bis zur Wurzel reicht.[8] Zur Debatte steht nicht der (gemeinsame) Glaube an die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus.[9] Kontrovers diskutiert wird vielmehr die Gestalt und Einordnung kirchlicher Zeugenschaft![10] Man bedient sich dazu der Ökumenehermeneutik und versucht, auf der Basis des Gemeinsamen

7 *Niklas Luhmann:* Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, 342 f.

8 In den letzten Jahren, seit Christen weltweit die am meisten verfolgte Religionsgemeinschaft sind, tritt auch eine Verweigerung der Anerkennung jeglicher Binnendifferenzierung von außen deutlich zutage in dem, was Papst Franziskus „Ökumene des Blutes“ genannt hat. Er beteuerte, der Teufel wisse genau, dass die Christen im Glauben an Jesus Christus bereits vereint und Brüder und Schwestern seien. Deshalb überziehe er sie unterschiedslos mit Verfolgung. Und weiter wörtlich: „Ihn kümmert es nicht, ob sie Evangelikale oder Orthodoxe, Lutheraner, Katholiken oder Apostolische Christen sind. Dieses Blut vereint sich. Heute sehen wir die Ökumene des Blutes. Daher müssen wir beten, miteinander sprechen, die Distanzen überwinden und uns immer mehr verbrüdern.“ *Franziskus:* Video-Videobotschaft zum „Tag der Christlichen Einheit“ in der US-Diözese Phoenix vom 23. Mai 2015, siehe: http://de.radiovaticana.va/news/2015/05/24/papst_bei_der_%C3%B6kumene_nicht_auf_die_theologen_warten/1146422 (aufgerufen am 2.6.2015).

9 Insofern geht man davon aus, dass eine reale, wenn auch unvollkommene Einheit zwischen den getrennten Kirchen bereits besteht.

10 Siehe *Wolfgang Thönissen:* Die Problematik von Grund und Gestalt. Eine Skizze zur

jeweils eine tragfähige Grundlage für weitere Klärungen zu schaffen. Als Beispiel dafür sei auf die Methode der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zwischen Lutherischem Weltbund und Katholischer Kirche von 1999 verwiesen:

> „Wir sind der Überzeugung, daß das erreichte gemeinsame Verständnis eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung bietet. Die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche werden sich weiterhin bemühen, das gemeinsame Verständnis zu vertiefen und es in der kirchlichen Lehre und im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen."[11]

4. Die Frage nach der Einheit

Wenn eine auch nach außen hin wahrnehmbare, sichtbare Einheit die bleibende Herausforderung des Evangeliums ist, was ist dann damit gemeint? Eine monolithische Einheit? Eine institutionelle Einheit? Wie soll die Einheit kirchlicher Zeugenschaft aussehen? Darf es nur eine einzige Kirche in der gesamten Christenheit geben? Steht sichtbare Einheit in kontradiktorischem Gegensatz zu Verschiedenheit? Oft erhebt sich der Einwand, das Streben nach sichtbarer Einheit sei eine konfessionelle Engführung aus der römisch-katholischen Ecke.[12] Doch gemäß der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist es vorrangiges Ziel beider Institutionen, „die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube".[13] Nimmt

ökumenischen Hermeneutik, in: Catholica 56 (2002), 111–127.

11 *Lutherischer Weltbund/Katholische Kirche:* Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, 1999, Nr. 43, siehe: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html (aufgerufen am 3.6.2015).

12 Dagegen lässt sich einwenden: Bereits die Struktur der römisch-katholischen Kirche selbst spiegelt mit ihrer gegenseitigen Verwiesenheit von Universalkirche und Einzelkirchen Einheit in Vielfalt wider: Jede (Partikular-)Kirche ist Kirche im Vollsinn des Wortes (*portio,* nicht *pars*).

13 Siehe z. B. *Hanfried Krüger/Walter Müller-Römheld* (Hg.): Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des ÖRK vom 23. Nov. bis 10. Dez. 1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt a. M. 1976, 350. Siehe auch Zentralausschuss 1999, Dokument GS 4e. Ähnlich heißt es auch als erstes unter „Funktionen und Ziele" des ÖRK in dessen Verfassung: „Das Hauptziel der Gemeinschaft

man diese Aussage ernst, wird Einheit sichtbar nicht allein in punktuellen Vollzügen gottesdienstlicher Gemeinschaft ohne ekklesiale Basis, sondern im alltäglichen Leben kirchlicher Zeugenschaft.[14] Volle sichtbare Einheit ist verbindliche Einheit in Vielfalt. Die dritte Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi hat dieses Verständnis von Einheit bereits 1961 folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

> „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten, in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft. – Wir glauben, daß wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen.“[15]

Man könnte nun einwenden, das ist über 50 Jahre her. Mittlerweile hat sich der ÖRK einer anderen Art von Ökumene verschrieben, die auf versöhnte Verschiedenheit statt auf sichtbare Einheit setzt. Dennoch: Der ÖRK repräsentiert weltweit mehr als 560 Millionen Christen. Im Jahr 2010 gehörten ihm 349 Kirchen der anglikanischen, orthodoxen und protestantischen Konfessionsfamilien an, auch die Altkatholiken sind Mitglied. Derzeit zählt er nur noch 345 Mitgliedskirchen. Nicht dass Kirchen abge-

der Kirchen im Ökumenischen Rat besteht darin, einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“ Verfassung des ÖRK III, siehe: http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/wcc-constitution-and-rules (aufgerufen am 3.6.2015).

14 Die Basisformel des ÖRK lautet demgemäß seit der dritten Vollversammlung von Neu-Delhi 1961: „Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Verfassung des ÖRK I, siehe: http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/wcc-constitution-and-rules (aufgerufen am 3.6.2015).

15 *Willem A. Visser ’t Hooft* (Hg.): Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte

sprungen wären, im Gegenteil, es kamen zwischen 2010 und 2013 sogar zwei neue Mitgliedskirchen hinzu! Aber einige Kirchen haben die Zielvorgaben der Gründungsversammlung von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 bereits erreicht, nämlich gegenseitige Anerkennung und volle Sakramentengemeinschaft. Sie änderten ihren Status als "uniting churches" und sind nun eine "united church".

Zugegeben, trotz solcher Einigungserfolge sind Vielfalt und Vielgestaltigkeit des Christentums ein Faktum. Und manche Christinnen und Christen finden sich vorschnell mit diesem Zustand der geteilten Christenheit ab. Sie meinen, dass die Pluralität unter Christen heute ein sinnvoller Ausdruck des Christseins sei, entweder nach dem Motto "I believe in Christian diversity"[16] oder, um es salopp zu formulieren, „Alle Schafe fressen dasselbe Gras: Ich kann meine auch nicht mehr von Deinen unterscheiden". Folgt man allerdings dem Motto „Wir sind schon alle eins", kann alles beim Alten bleiben. Doch eigentlich stellt eine solche Ökumene dann ungedeckte Schecks aus, indem sie immense Einigungserfolge jenseits theologischer Spitzfindigkeiten vorgaukelt. Das ist der Weg des geringsten Widerstandes, der sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner beschränkt. Systemtheoretisch ist für Niklas Luhmann solches Verhalten „systemweitend" und führt letztlich zur Selbstauflösung des Systems als solchem.

Das zweite Extrem besteht in „systemfixierendem" Verhalten, bei dem nur die eigene Identität und das eigene Profil zählen. In allen Konfessionen ist zu beobachten, dass in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren eine verstärkte Identitätssuche eingesetzt hat. Nach seiner Identität frage nur, wer sich ihrer nicht sicher sei, hat Raimon Pannikar einmal pointiert festgehalten.[17] Die verstärkte Betonung konfessioneller Identität darf als Reaktion auf die ökumenische Annäherung gedeutet werden und damit als eine auf Selbsterhaltung ausgerichtete Überlebensstrategie der christlichen Konfessionskirchen. Konfessionalismus verschärft Abgrenzungen, argumentiert stark exklusivistisch und definiert sich durch den Widerspruch zum anderen. Wenn die Identitätsfalle als konfessionelle Profilierungsfalle zu-

Vollversammlung des ÖRK, Stuttgart 1962, 130.

16 So Bosco Peters auf seiner Website Liturgy. *Worship that works – Spirituality that connects,* siehe: http://liturgy.co.nz/week-of-prayer-for-christian-diversity (aufgerufen am 3.6.2015).

17 *Raimon Pannikar:* On Christian Identity – Who is a Christian?, in: *Catherine Cornille* (ed.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, Maryknoll N.Y. 2002, 121–144 und *ders.:* Religious Identity and Pluralism, in: *Arvind Sharma/ Kathleen Dugan* (eds.): A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity

schnappt, wird die Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses der Suche nach Identität untergeordnet.[18] Ängstlich besorgt stellt man die Frage: Wer hat was aufgegeben bzw. wer hat mehr aufgegeben im Dialog?[19]

Lässt sich das Problem der Balance zwischen Identität und Offenheit durch gewisse vom Interreligiösen ins Interkonfessionelle gewendete Formen eines "multiple belonging"[20] überwinden? Es geht dabei nicht nur darum, sich von der eigenen konfessionellen Warte aus mit dem Glauben von Christen anderer Kirchen auseinander zu setzen. Vielmehr ist entscheidend, dass auch der eigene Glaube und die eigene Kirche aus der Perspektive der anderen Kirche bzw. anderer Kirchen in den Blick kommen.[21]

Mit unökumenischem Relativismus ist dabei allerdings keinem gedient. Doch Formen bewussten ökumenischen Zusammenlebens, wie sie, um nur ein prominentes Beispiel zu nennen, in Taizé praktiziert werden und die eine Mehrfachzugehörigkeit zum Ausdruck bringen können, sensibilisieren für die Spiritualität anderer Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Dies kann sogar, wie in der belgischen Benediktinerabtei Chevetogne, nur von einer Seite praktiziert werden. Entscheidend ist dabei jedoch, dass dies verpflichtet-verlässlich und von einer eindeutigen Basis aus geschieht, nicht als verzweifeltes Suchen nach der besten Kombination von Angeboten, aus der man sich die eigene Patchwork-Religiosität dann zusammen basteln kann. Ein richtig verstandenes "multiple belonging" ist zutiefst gekennzeichnet durch eine Dialektik von Position und Offenheit: Im Dialog müssen wir ansprechbar sein auf Positionen, sonst bleibt der Dialog ein Selbstgespräch oder verkommt zum sprichwörtlichen „Einheitsbrei", wenn wir vermeintlich in allem einig sind.[22] Aber unsere Positionen müssen offene Positionen sein, die sich anfragen, erklären und hinterfragen lassen,

and Unity, Harrisburg, Pa 1999, 23–47.

18 Siehe *Wolfgang Huber:* Was bedeutet Ökumene der Profile, in: epd-Dokumentation 24 (2006), 4–10, hier 8.

19 Von diesen oder ähnlichen Fragen mag die Reaktion von mehr als 200 evangelischen Theologieprofessoren bestimmt gewesen sein, die sich nach einer 1999 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung heftig geführten Debatte offen gegen die Gemeinsame Erklärung aussprachen.

20 Siehe dazu *Cornille,* Many Mansions? (s. Anm. 17) sowie *Peter C. Phan:* Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Church and Theology, in: Theological Studies 63 (2003), 495–519 oder kritisch *Michelle Voss Roberts:* Religious Belonging and the Multiple, in: Journal of Feminist Studies in Religion 26 (2010), 43–62.

21 Siehe dazu die analoge Formulierung in *Phan,* Multiple Religious Belonging (s. Anm. 20), 517: "One tries not only to understand non-Christian religions through the Christian lens (Christian theology of religions) but also to understand Christian faith through the non-Christian lens (comparative theology)."

22 Vor allem darin liegt der positive Ansatz einer „Ökumene der Profile"; siehe *Huber,* Was

sonst kommt es zu keiner Bewegung aufeinander zu. Die Grundlage dafür, dass unsere Positionen getrost offen sein können, ist unsere eschatologische Verwiesenheit, denn für keine der Kirchen ist die Heilsgeschichte schon abgeschlossen und damit das letzte Wort schon gesprochen.

Liegt die Zauberformel der Ökumene also in einer dialektischen Zuordnung von Einheit und Vielfalt bzw. Verschiedenheit? Alles scheint von der Frage abzuhängen: Wie viel Einheit ist nötig, damit Vielfalt nicht zur Beliebigkeit verkommt bzw. wie viel Verschiedenheit ist möglich, ohne die Einheit zu gefährden? Divergierende Überzeugungen und Richtungen gibt es bereits innerhalb ein und derselben Kirche. Den verschiedenen Kirchen gelingt es aber meistens, trotz der Divergenzen ihre innerkirchliche Einheit zu wahren.[23] Das Pendant zur *ökumenischen* Debatte um die Einheit ist also die *innerkirchliche* Diskussion um Einheit. Eine gelingende intrakonfessionelle Regulierung von Pluralität gibt zudem zu der Frage Anlass: Welche Unterschiede sind komplementär und bereichern somit, welche trennen dagegen? Wäre ein handhabbares Kriterium zur Klassifizierung der Unterschiede also bereichernd, dass eine Kirche sich dieser Unterschiede als Stärken der anderen freuen kann?

Die Parallele zwischen ökumenischer und innerkirchlicher Einheitsdebatte ist genau genommen sogar noch enger: Jede Kirche besitzt und lebt ihr spezifisches konfessionelles Konzept von Kircheneinheit und von daher ist sie beinahe selbstverständlich bestrebt, „diese konfessionelle Konzeption auch auf das Ziel der Ökumenischen Bewegung zu übertragen. Denn das Verständnis von Kirche, das von den jeweiligen Kirchen vertreten wird, und das von ihnen postulierte ökumenische Modell von kirchlicher Einheit oder Kirchengemeinschaft hängen auf das engste zusammen und bedingen sich wechselseitig".[24] Es ist also ratsam, zwischen dem Verständnis der Einheit der Kirche, dem Modell ihrer ökumenischen Umsetzung und dem konkreten Vollzug der Einheit zu unterscheiden.

5. Einheitsmodelle der Ökumene

Ein solches Einheitsmodell ist das sogenannte Konzept „versöhnter Verschiedenheit". Der Lutherische Weltbund hat es auf seiner Vollversammlung in Daressalam 1977 vorgelegt und folgendermaßen beschrie-

bedeutet Ökumene der Profile (s. Anm. 18).

23 Ein prominentes Beispiel aus jüngerer Zeit ist die Kirche von England, die sich 2013 über die Einführung der Ordination von Frauen ins Bischofsamt verständigen musste.

ben:

> „Es ist ein Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern läutert, wandelt und erneuert und so für den andern als legitime Ausprägung des Christseins und des christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt."[25]

Das hermeneutische Denkmodell des differenzierten Konsenses scheint die logische Folge dieses Einheitsmodells zu sein. Beim differenzierten Konsens geht es um keinen Totalkonsens, sondern um den Konsens im Grundlegenden, wobei die verbleibenden Unterschiede auf ihren kirchentrennenden Charakter hin abzuwägen sind.[26] Denn jeder differenzierte Konsens besteht aus zwei Konsensaussagen. Er hält fest, dass „1. im Dialog volle Übereinstimmung erzielt worden ist in dem, was zum Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage gehört, und 2. auch Übereinstimmung erzielt worden ist, daß die verbleibenden Differenzen in Bezug auf die betreffende Glaubensaussage nicht nur legitim, sondern auch bedeutungsvoll sind und die volle Übereinstimmung im Grundlegenden nicht mehr in Frage stellen".[27]

Nach der obigen Beschreibung ist das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit weit entfernt von einer "I believe in Christian difference"-Haltung.[28] Es ist jedenfalls kein Freibrief, die Spaltungen der Kirche *heilsgeschichtlich* positiv bewerten und so sanktionieren zu können. Das hieße

24 *Kurt Koch:* Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven, Augsburg 2006, 21.

25 Modelle der Einheit (Bericht der Sektion II auf der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977), in: *Hans-Wolfgang Heßler/Gerhard Thomas* (Hg.): Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, epd-Dokumentation 18, Frankfurt a. M. 1977, 204–206.

26 Siehe *Lothar Ullrich:* Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Bedeutung und Rezeption aus katholischer Perspektive, in: Una Sancta 53 (1998, 4), 353–368, sowie *ders.:* Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik: dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: *Bertram Stubenrauch* (Hg.): Dem Ursprung Zukunft geben: Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung. FS Wolfgang Beinert, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, 185–224.

27 *Lothar Ullrich:* Differenzierter Konsens und Komplementarität, in: *Harald Wagner* (Hg.): Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens" (Quaestiones Disputatae 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 102–135, hier 112.

nämlich nur, aus der Not eine Tugend zu machen und von der Normativität des Faktischen auszugehen. Doch womit ließe sich eine solche begründen? Es müsste sich dann zumindest zeigen lassen, dass die historischen Spaltungen nicht kontingent sind, sondern um der Sache des Christentums willen notwendig waren. Zumindest konzeptuell sind diese Spaltungen, wie sich an der Einheitsparänese des Neuen Testaments zeigen ließ, im Christentum jedoch nicht angelegt. Auch dürfte es schwierig werden, einen Maßstab für die Beurteilung von Notwendigkeit und Adäquatheit solcher Spaltungen zu finden, vor allem wenn zwischen legitimen und illegitimen Kirchenspaltungen unterschieden werden soll.

Das Modell versöhnter Verschiedenheit ist keine Chimäre, so dass sich bei seiner Umsetzung und Interpretation, je nach konfessioneller Umgebung, der Akzent einmal mehr auf Einheit und einmal wieder eher auf Verschiedenheit legen lässt. Denn denken wir das Modell versöhnter Verschiedenheit kreativ weiter, so bietet sich eine chalkedonensische Hermeneutik an, die Einheit und Unterschiedenheit „ungetrennt" und „unvermischt" zusammenhält[29] und so Einheit wirklich „als Geschehen spannender Vielfalt"[30] begreifen kann: Die Beziehung zum dreieinen Gott hat dann unmittelbar mit der Gemeinschaft der Kirche in den Kirchen zu tun.

„Die Bezogenheit auf den einen Herrn steht für die Einheit […] Alle finden das Gemeinsame in ihrem Bezug auf den Herrn. Zwischen dem Haupt und den Gliedern geschieht die Einheit als ein Geschehen unmittelbarer Nähe zwischen Unterschiedenen in der Zeit. Insofern Gott immer schon in unsere Nähe gekommen und zu uns in Beziehung getreten ist, verdanken wir diese Einheit nicht uns selbst, sondern allein Gott. [Sie ist eine Gabe!] Aber die Nähe Gottes bei uns und die Nähe zwischen uns Menschen werden zur Aufgabe unserer Verantwortung."[31]

Einheit ist dann ein relationales Geschehen, kein statischer, ontologisch zu bestimmender Zustand, sondern ein *Prozess.* Der Wegcharakter ist entscheidend. Vor allem sollten wir uns unterwegs nicht gegenseitig behindern, und es sollte uns in unserer Verschiedenheit nichts Entscheidendes abhanden kommen oder fehlen. Neudeutsch würde man hier empfeh-

28 Siehe Anm. 16.

29 Siehe die Beschreibung des Verhältnisses der beiden Naturen Christi im Glaubensbekenntnis von Chalkedon: „Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt" (DH 302).

30 *Dirscherl,* Müssen Unterschiede trennen? (s. Anm. 3), 578.

len, auf Synergieeffekte zu setzen!

6. Gemeinsames Zeugnis für Christus

Die Spaltung der Christenheit behindert allerdings das christliche Zeugnis und schmälert dessen Glaubwürdigkeit. Die zentrale Frage ist, wie die eine Kirche Jesu Christi, gespalten in so viele Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, ihrem Grundauftrag, der Verkündigung des Evangeliums in heutiger Zeit, gerecht werden kann. Mit Blick auf die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses bleibt sie aufgerufen, die Einheit der Kirche, die ja zu ihren Wesenseigenschaften zählt, nach Kräften zu stärken.[32]

Die 2012 vom ÖRK verabschiedete Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben* fasst diesen Aufruf für die ÖRK-Mitgliedskirchen so zusammen:

> „63. Die christlichen Gemeinschaften sind in ihrer Vielfalt aufgerufen, Wege des gemeinsamen Zeugnisses im Geist der Partnerschaft und Zusammenarbeit zu finden und zu praktizieren, auch durch verantwortliche und von gegenseitigem Respekt geprägte Formen der Evangelisation. Gemeinsames Zeugnis ist ‚das Zeugnis, das die Kirchen, auch wenn sie getrennt sind, zusammen und insbesondere durch gemeinsame Bemühungen ablegen, indem sie die göttlichen Gaben der Wahrheit und des Lebens sichtbar machen, die sie bereits miteinander teilen und gemeinsam erfahren'."[33]

Aus römisch-katholischer Sicht wäre hier nochmals nachzufragen: Reicht das schon? Doch bereits diese Beschreibung des gemeinsamen Zeugnisses getrennter Kirchen unterstreicht: Einheit ist ein relationales Geschehen spannender Unterschiedenheit und Vielfalt, ein gemeinsamer Weg der Christusnachfolge, auf dem die Ökumene darum bemüht ist, dass aus Stolpersteinen Brücken werden, und auf dem gilt, was die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* in Nummer 92 so formuliert: „Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im

31 A. a. O., 589.

32 Für Katholiken ist dies nach *Ut unum sint* 9 „eine Einheit, die durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der hierarchischen Leitung und Gemeinschaft gebildet wird". *Johannes Paul II.:* Enzyklika Ut unum sint. Über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, siehe: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/ encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (aufgerufen am 3.6.2015).

33 *Ökumenischer Rat der Kirchen:* Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, Genf 2012 sowie http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de (aufgerufen am 8.2.2015).

34 *Zweites Vatikanisches Konzil:* Pastoralkonstitution Gaudium et spes. Über die Kirche in der Welt von heute, 1965, siehe: www.vatican.va/archive/hist_councils/ ii_vatican _council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (aufgerufen am 8.2.2015).

Einheit und Vielfalt im Christentum

Eine thematische Annäherung in systematisch-theologischer, evangelischer und evangelikaler Perspektive[1]



Werner Neuer[2]

1. *Einheit und Vielfalt der Kirche in* systematisch-theologischer *[d. h. konfessionsübergreifender] Perspektive*

Im Neuen Testament finden wir von Anfang an das spannungsvolle *Miteinander von Einheit und Vielfalt der Kirche.* Die historisch-kritische Erforschung der neutestamentlichen Texte in den letzten 150 Jahren hat deutlich gezeigt, dass es in der apostolischen Kirche eine Vielfalt von theologischen Erkenntnissen, geistlichen Prägungen und Ordnungen gab und dass die Vorstellung einer Uniformität von Vorstellungen und Praktiken dem historischen Befund nicht gerecht wird. Diese Vielfalt muss nicht als substantielle Widersprüchlichkeit verstanden, sondern kann als Spannung sich zutiefst ergänzender Unterschiede gedeutet werden, die zuweilen durchaus sogar als Gegensätze erscheinen mögen. Jedenfalls hat die frühe Kirche in den unterschiedlichen Zeugnissen der neutestamentlichen Autoren eine fundamentale sachliche Einheit gesehen, die eine gemeinsame apostolische Grundüberzeugung erkennen lässt. Ekklesiologisch heißt dies, dass schon die apostolische Kirche ihre Einheit nicht in einer Uniformität von Begriffen, Inhalten oder Praktiken gesehen hat, sondern als pluriforme *Einheit in der Vielfalt.* Durch die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften hat die frühe Kirche gezeigt, dass sie die Vielfalt dieser Texte von

[1] Vorbemerkung: Angesichts der Komplexität des Themas ist eine holzschnittartige Vereinfachung unvermeidlich!

[2] *Dr. Werner Neuer* unterrichtet Dogmatik, Ethik, Ökumenische Theologie, Religionskunde und Theologie der Religionen am Theologischen Seminar St. Chrischona (tsc) (Schweiz). Außerdem ist er Gastdozent an der Staatsunabhängigen Hochschule Basel (STH).

ÖR 64 (4/2015), S. 488–498

einer Einheit umfasst sah, die deren individuelle und kontextuelle Unterschiedlichkeit nicht aufhebt. Zugleich hat der Vorgang der Kanonisierung (mit seiner Ausscheidung nichtkanonischer Texte) verdeutlicht, dass diese Vielfalt nicht grenzenlos ist, sondern sich deutlich abhebt von Interpretationen, die das apostolische Zeugnis bestreiten. Durch die Kanonisierung, aber auch durch die Konzilsbeschlüsse hat die frühe Kirche gezeigt, dass die Formel „Einheit in der Vielfalt" die apostolische Kirche nicht nur empirisch beschreibt, sondern für diese zugleich *normativen* Charakter hat.

Dass die frühe Kirche mit dieser Einsicht ihre eigene Identität sachgemäß verstanden hat, zeigt eine kurze Stichprobe anhand des neutestamentlichen Verständnisses des Glaubens:

Glauben wird im Neuen Testament einerseits als existentielles Vertrauen auf Jesus Christus und damit als *Existenzakt* beschrieben (vgl. *pisteuein eis*)[3], andererseits als ein Bekenntnisakt, der den Glaubensinhalt (*pisteuein hoti*)[4] als verlässliche Lehre versteht (z. B. Jesus als *kyrios, Sohn Gottes, Messias* etc.). Die christlichen Dogmatiker haben diesen Doppelaspekt des Glaubens seit Augustin als *fides qua creditur* und *fides quae creditur* unterschieden. Der stets individuell und subjektiv geprägte Existenzakt des Glaubens erhält durch den lehrhaften Bekenntnisakt eine Objektivität, die als kollektives *Bekenntnis der Kirche* überindividuellen und übersituativen Charakter hat und sich in der *Taufe* als sichtbares öffentliches Zeichen des einen Glaubens und Bekenntnisses manifestiert. Die Vielheit der stets individuell geprägten Glaubensakte wird so zur Bezeugung der einen (die Subjektivität transzendierenden) „objektiven" Lehre der Kirche.

Das Miteinander von Einheit und Vielfalt bestimmt das ganze NT,[5] es ist aber vor allem *ekklesiologisch* evident: Das NT lässt keinen Zweifel daran, dass die in vielen Texten betonte Vielfalt der Charismen (Röm 12, 1 Kor 14 u. a.) von einer *Einheit in Christus* umfasst ist. Diese Einheit in Christus lässt sich für die Glaubenden einerseits *ontologisch* als „Sein in Christus" und als nicht bloß nominale, sondern reale Gotteskindschaft (Röm 8 u. ö.) beschreiben, die sowohl individuell dem einzelnen Glaubenden zugesprochen wird als auch ihn zugleich kollektiv in die *familia Dei*

3 Vgl. Gal 2,16; Joh 1,12; 3,18 u. ö.

4 Vgl.1 Thess 4,14; Röm 10,9; Joh 20,31 u. ö.

5 Vgl. dazu die noch immer wegweisende (überarbeitete) Publikation des Neutestamentlers und Ökumenikers *Oscar Cullmann:* Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen ²1990, 21–60.

als der Gemeinschaft des Glaubens und der Glaubenden einfügt. Andererseits wird die Einheit der Kirche aufgrund des neutestamentlichen Ethos der unbedingten Liebe zum *ethischen Gebot,* so dass sich die Glaubenden nicht mit Trennungen und Spaltungen, einem bloßen Nebeneinander oder gar Gegeneinander von Christen zufrieden geben können, sondern entsprechend dem Hohepriesterlichen Gebet Christi (Joh 17) zum Einssein in der Liebe nach dem Urbild und Vorbild der Liebe Christi bzw. der trinitarischen Liebe Gottes berufen sind.[6] Die unlösliche Verschränkung von Einheit der Kirche als *Gabe* und *Aufgabe,* als *Indikativ* und *Imperativ* zeigt sich geradezu klassisch im Epheserbrief, Kap. 4, 1–6 (LÜ):

> „So ermahne ich euch nun, … daß ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den andern in Liebe und seid darauf bedacht zu wahren die *Einigkeit im Geist* durch das Band des Friedens:
> ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu *einer* Hoffnung eurer Berufung: *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen."

Als *Ergebnis* dieser einführenden systematisch-theologischen Besinnung können wir festhalten:

Der Glaube an Christus und die Zugehörigkeit zur Kirche als dem einen Volk Gottes, das unbeschadet aller individuellen Vielfalt der Glaubenden im gemeinsamen Glauben an Christus geeint ist, sind untrennbar. Ein unökumenisches oder gar antiökumenisches Verständnis des christlichen Glaubens wäre infolgedessen ein Widerspruch in sich selbst. Jeder Konfessionalismus, der die eigene Konfession mit der Kirche im umfassenden Sinn identifiziert, macht das Teil zum Ganzen und ist ein Verstoß gegen die neutestamentlich *vor*gegebene und *auf*gegebene Einheit in Vielfalt. Authentisches Christentum gibt es nur in der Untrennbarkeit von Einheit und Vielfalt – eine Untrennbarkeit, die nicht nur, aber auch auf der institutionell sichtbaren Ebene deutlich werden muss.

2. Einheit und Vielfalt der Kirche in evangelischer *Perspektive*

Angesichts der Eingangsüberlegungen zeigt sich, wie schwerwiegend die Folgen der Reformation des 16. Jahrhunderts für die Christenheit wa-

[6] Vgl. dazu *Werner Neuer:* Der ökumenische und der interreligiöse Dialog. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, KuD 57 (2011/2), 140–142.

ren. Auch wenn die Reformatoren keine Spaltung, sondern eine Erneuerung der Kirche anstrebten, hatte die Reformation gegen ihre Absicht *faktisch* eine Zerstörung der sichtbaren institutionellen Einheit zur Folge. Es darf in diesem Zusammenhang freilich nicht vergessen werden, dass die Einheit der Kirche nicht erst durch die Reformation, sondern bereits durch die im 11. Jahrhundert erfolgte Spaltung in Ost- und Westkirche zerbrochen war – ganz abgesehen von der Trennung der chalzedonensischen Kirche von den prächalzedonensischen Kirchen, die wir Europäer meist unterschätzen, die aber für die orientalische Christenheit geschichtlich bis heute von großer Tragweite war und ist. Auch wenn dadurch die durch die Reformation erfolgte Kirchenspaltung in ihrem Gewicht etwas relativiert wird, darf diese in ihren tragischen Folgen nicht unterschätzt werden, war sie doch der Anfang einer jahrhundertelangen Kettenreaktion von Spaltungen innerhalb des Protestantismus, der sich inzwischen zu einem Flickenteppich von weltweit tausenden von christlichen Denominationen entwikkelt hat. Auch der Hinweis auf die fruchtbaren Folgen, die mit der Entstehung einer Vielfalt von Konfessionen unzweifelhaft auch verbunden waren, kann die bitteren Konsequenzen der Kirchenspaltung mit ihren nicht nur unchristlichen, sondern auch unmenschlichen (z. T. sogar gewalttätigen!) Folgen nicht relativieren. Angesichts der unzweideutig klaren Mahnung von Jesus und den Aposteln zur Einheit ist es im Rückblick schwer begreiflich, dass es Jahrhunderte dauerte, bis die Christenheit sich des Skandals der getrennten Kirchen bewusst zu werden begann und nach ernsthaften Wegen zu seiner Überwindung suchte. Dieser – leider allzu langwierige – Prozess der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis des Willens Gottes zur Einheit der Kirche fand schließlich im 19. und 20. Jahrhundert dann doch statt, wobei bei diesem Erkenntnisprozess vor allem das Hohepriesterliche Gebet Jesu aus Joh 17 (v. a. V. 21) eine maßgebliche Rolle spielte, die in seiner Wirkung kaum überschätzt werden kann.[7]

Um der historischen Gerechtigkeit willen muss allerdings festgestellt werden, dass die infolge der Reformation entstandene Spaltung gegen den Willen der Verantwortungsträger auf beiden Seiten erfolgte: Zum einen hatte Luther ein Recht auf ein faires Verfahren in dem gegen ihn laufenden kirchenrechtlichen Prozess, und es war theologisch und menschlich unzu-

[7] Vgl. dazu *Wolfgang A. Bienert* (Hg.): Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) zu Johannes 17 Vers 21, Marburg 2002. Die enorme wirkungsgeschichtliche Bedeutung von Joh 17,21 für das 19. Jahrhundert macht der Beitrag von *Erich Geldbach* (61 ff) deutlich, während die Beiträge von *Dorothea Sattler* (113 ff) und *Michael Weyer* (161 ff) das 20. Jahrhundert beleuchten.

mutbar, dass er um des Erhaltes der institutionellen Einheit willen seine theologische Überzeugung und sein Gewissen opfern würde. Nach evangelischer Auffassung jedenfalls hat die Wahrheit des Evangeliums im Konfliktfall und überhaupt Vorrang vor der institutionellen Einheit der Kirche. Trotzdem haben die lutherischen Reformatoren bis 1535 gewartet, um erst dann mit der Ordination eigener Amtsträger endgültig den institutionellen Bruch zu vollziehen und den in ihrer Sicht nun unausweichlich gewordenen Weg einer eigenen Kirchwerdung zu gehen, obwohl sie noch 1530 im Augsburger Bekenntnis ihre „Entschlossenheit" bekräftigten, „die Einheit der Kirche zu bewahren und innerhalb der einen sichtbaren Kirche zu bleiben" und dafür sogar das Ordinationsrecht der römischen Bischöfe anzuerkennen, sofern ihre Pfarrer das reformatorische Verständnis des Evangeliums predigen könnten.[8] Trotz der beginnenden Kirchwerdung der Lutheraner gingen die Bemühungen, durch Religionsgespräche die drohende Kirchenspaltung vielleicht doch noch zu verhindern, bis 1546[9] bzw. 1552[10] weiter, bis dann spätestens mit den Beschlüssen des Trienter Konzils bzw. dem Augsburger Religionsfrieden 1555 die Kirchenspaltung theologisch, institutionell und reichsrechtlich zum Abschluss kam und das konfessionalistische Zeitalter begann. Es dauerte also immerhin etwa eine Generation, bis die Tür ins Schloss der definitiven Trennung gefallen war.

Ich habe den Vorgang der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert deshalb etwas ausführlicher skizziert, weil er zeigt, dass den Reformatoren durchaus bewusst war, dass die sichtbare Einheit der Kirche nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden darf, sondern ernsthaft um sie gerungen werden muss. Im Augsburger Bekenntnis von 1530 haben sie entgegen einem allzu uniformen Verständnis von Einheit in der römischen Kirche betont, dass eine gewisse Pluralität kirchlicher Ordnungen nicht im Gegensatz „zur wahren Einheit der christlichen Kirche" stünde, solange man im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente einig sei.[11] Angesichts dessen kann man die Reformation durchaus als Erneuerungsbewegung der Kirche verstehen, die für eine größere Pluralität im Verständnis der legitimen Viel-

8 Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Nr. 66–70, Leipzig/Paderborn 2013.

9 1540 bis 1546 fanden die sog. Religionsgespräche statt, die 1541 in Regensburg zu einer bemerkenswerten Einigung der Gesprächspartner in der Rechtfertigungslehre führte, die allerdings weder von Luther noch von Rom akzeptiert wurde.

10 1552 hatte die württembergische lutherische Kirche durch eine mit der Bekenntnisschrift *Confessio Virtembergica* ausgestattete Delegation den vergeblichen Versuch unternommen, das lutherische Anliegen im Trienter Konzil geltend zu machen.

11 CA 7.

falt – und damit zugleich für ein weiteres Verständnis von Einheit – in der Kirche eintrat. Der für das Christentum konstitutive Grundsatz „Einheit in Vielfalt" (s. o. 1.) wurde also auch von den Reformatoren nicht nur akzeptiert, sondern ausdrücklich für ihr Anliegen geltend gemacht.

Das Axiom „Einheit in Vielfalt" blieb in den evangelischen Kirchen bis heute grundsätzlich anerkannt. Allerdings trat in den Jahrhunderten der kirchlichen Trennung der *Einheitsgedanke* zunehmend in den Hintergrund, so dass man sich mit der Not der faktischen Trennung weitgehend abfand bzw. – auf beiden Seiten – das Konzept einer „Rückkehrökumene" vertrat, das die Problematik scheinbar entschärfte, indem es die Wiederherstellung der Einheit durch Konversion der konfessionell getrennten Christen propagierte. Erst als die recht erfolgreiche weltweite Missionsbewegung der evangelischen Kirchen im 19. Jahrhundert durch die kirchlichen Spaltungen erheblich belastet wurde, kam es allmählich zum Umdenken im Sinne der Entstehung einer globalen ökumenischen Bewegung, wie sie dann schließlich in der Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahre 1948 institutionelle Gestalt angenommen hat. Der ÖRK verstand sich als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen" und deren erklärtes Ziel es ist, „das Wachstum des ökumenischen Bewußtseins bei den Gliedern aller Kirchen zu fördern".[12] Nicht alle, aber viele der großen evangelischen Kirchen haben sich teilweise schon bei der Gründung, teilweise in den folgenden Jahren und Jahrzehnten dem ÖRK angeschlossen: Aus den anfangs 147 kirchlichen Gemeinschaften wurden inzwischen 345 hauptsächlich protestantische, aber auch anglikanische und orthodoxe Kirchen.

In der Mitgliedschaft und maßgeblichen Mitwirkung vieler evangelischer Kirchen dokumentiert sich der ausdrückliche Wille der meisten heutigen Reformationskirchen, die bisherige Situation der getrennten Kirchen in einer theologisch verantwortlichen Weise zu überwinden. Auch wenn die angestrebte „Einheit" der christlichen Kirchen und die Wege dahin unterschiedlich und zum Teil sogar kontrovers verstanden werden, ist das ökumenische Wollen unübersehbar, sich mit dem Status quo einer Vielzahl getrennter Kirchen nicht einfach abzufinden. Hinzu kommt, dass sich dieses ökumenische Wollen nicht nur in der Mitwirkung im ÖRK kundtut, sondern auch in den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzenden *bilateralen Dialogen mit der römisch-katholischen Kirche,* an denen

[12] Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1948, 11 f, in: *Hans-Ludwig Althaus:* Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche, Göttingen 1962, 11–13.

auch die meisten großen evangelischen Kirchen beteiligt sind. Diese Dialogprozesse haben insgesamt in vielen wichtigen Fragen sehr erfreuliche dogmatische Übereinstimmungen und Konvergenzen zwischen den christlichen Kirchen erzielt,[13] wobei die 1999 von den lutherischen Kirchen und der römischen Kirche unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" besondere Hervorhebung verdient, weil sie eine weitgehende Übereinstimmung in der zentralen Kontroverse der lutherischen Reformation erzielte.

Als *Ergebnis* können wir festhalten:

Auch die Kirchen der Reformation haben trotz der zwar nicht gewollten, aber faktisch eingetretenen Kirchenspaltung mit der apostolischen Kirche an dem Grundsatz festgehalten, dass der christlichen Kirche wesensmäßig eine „Einheit in Vielfalt" eingestiftet ist, die sie als Gabe zu erhalten und als Aufgabe zu entfalten hat. Das ökumenische Anliegen gehört also auch nach evangelischer Auffassung zu den *unverzichtbaren* Zielen der christlichen Kirche, die es den getrennten Christen und Kirchen nicht erlauben, sich mit dem faktischen Zustand der getrennten Kirchen einfach abzufinden, indem sie das ökumenische Anliegen aufgeben oder auch nur vernachlässigen. Es darf hier freilich nicht außer Acht gelassen werden, dass in allen Konfessionen seit ca. 15 Jahren ein Prozess der Rekonfessionalisierung zu beobachten ist, der bereits die Verabschiedung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Deutschland belastete (die bekanntlich auf beiden Seiten heftige Kritiker hatte) und sich zwischen den evangelischen Kirchen in Deutschland und der römischen und orthodoxen Kirche in einem immer breiter werdenden Graben in ethischen Fragen (v. a. der Sexualethik) dokumentiert, der alle ökumenisch engagierten Christen besorgt stimmen muss![14] In meiner Sicht stimmt es daher durchaus hoffnungsvoll, dass es innerhalb der evangelischen Kirchen in der evangelikalen Bewegung einen bekennenden Protestantismus gibt, der in den letzten Jahren gerade in den ethischen Fragen Distanz zu Verlautbarungen der EKD erkennbar machte und immer wieder eine beachtliche Nähe zu den traditionellen Positionen der römischen und der orthodoxen Kirchen zeigte, so dass inzwischen eine ökumenische Gemeinsamkeit erkennbar wird, die bereits zu ökumenisch relevanten Schritten führte. Dieser Aspekt führt uns in sachlicher Folgerichtigkeit zum dritten Teil unserer

[13] Vgl. dazu *Walter Kasper:* Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Leipzig/Paderborn 2011, 200–204.

[14] Vgl. dazu den sachlich leider wohlbegründeten Aufsatz des katholischen Moraltheologen *Eberhard Schockenhoff:* Wider eine schlechte Arbeitsteilung. Besteht noch der Konsens der Kirchen in ethischen Fragen?, in HerKorr 63 (12/2009), 605–610.

3. Einheit und Vielfalt der Kirche in evangelikaler *Perspektive*

Das bisher gezeichnete Bild des Protestantismus bedarf einer wesentlichen Ergänzung: Die sog. Evangelikalen,[15] die sich spätestens seit dem 19. Jahrhundert als innerkirchliche Frömmigkeits- und Erneuerungsbewegung in den etablierten evangelischen Kirchen, z. T. aber auch als eigenständige Kirchen formiert hatten, blieben – jedenfalls als Bewegung – lange Zeit auf Distanz zum ÖRK.[16] Dies trug bei Vielen zu dem Missverständnis bei, als ob die Evangelikalen an der Einheit der Christen bzw. der Kirche kein Interesse hätten. Dieser Eindruck wurde verstärkt durch die z. T. scharfe Kritik an der als einseitig empfundenen theologischen, ideologischen und politischen Ausrichtung des ÖRK, die von Seiten der evangelikalen Bewegung vor allem seit 1968 erfolgte.

Wenn man genauer hinsieht, stellt man allerdings fest, dass das Thema Einheit und Vielfalt in der Kirche bei den Evangelikalen von Anfang an durchaus eine wichtige Rolle spielte und noch immer spielt.[17] Den Evangelikalen ging und geht es als Frömmigkeitsbewegung zwar nicht in erster Linie um die Frage nach der rechten Lehre und der institutionellen Gestalt der Kirche, sondern darum, in den etablierten Kirchen eine persönliche Christusbeziehung zu wecken und zu fördern, die entschiedene Umkehr („Bekehrung") mit Lebenserneuerung im Sinne des biblischen Evangeliums („Heiligung") verband. Aber gerade dieses Anliegen führte zu einer Ökumene eigener Art: einer *geistlichen Ökumene,* die Christen aus den unterschiedlichsten Konfessionen mit durchaus unterschiedlichen dogmatischen Überzeugungen vereinte, die eine lebendige Praxis Pietatis mit dem Engagement für eine an der Bibel orientierte Evangelisation, Mission und gemeindliche Erneuerung zu verbinden suchte, ohne damit die verschiedenen konfessionellen Überzeugungen und Mitgliedschaften in den verschiedenen Kirchen infrage zu stellen. Als Einheit stiftendes Zentrum galt die Beziehung zu Jesus Christus, dem Zentrum des persönlichen Glau-

15 Zum Begriff und zur Geschichte der „Evangelikalen" siehe *Stephan Holthaus* (Hg.): Die Evangelikalen – wie sie wirklich sind. Daten und Fakten, die jeder kennen sollte, idea-Dokumentation, Bonn 2011 und *Friedhelm Jung:* Die deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Frankfurt u. a. 1992.

16 Dies schloss nicht aus, dass einzelne evangelikale Theologen im ÖRK sogar mitarbeiteten.

17 Vgl. dazu *Werner Beyer:* Einheit in der Vielfalt. Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz, Wuppertal/Zürich 1995.

bens und der Kirche.

Dieses Konzept einer internationalen geistlichen Ökumene nahm erstmals institutionelle Gestalt an, als im Jahre 1846 – inmitten des sogar noch innerprotestantisch weithin herrschenden Konfessionalismus – fast tausend Christen aus den unterschiedlichsten protestantischen Kirchen Europas und Nordamerikas in London die „Evangelische Allianz" gründeten, die von vielen Teilnehmern als Erhörung langjähriger Gebete für die Einheit der Christen empfunden[18] und von dem evangelikalen Theologen Rolf Hille[19] m. E. zu Recht als „bahnbrechender Impuls für eine Ökumene der Glaubenden" bezeichnet wurde.[20] Der damals bekannte zeitgenössische Theologe Philip Schaff (ein noch immer weithin ignorierter Pionier einer „evangelischen Katholizität" und einer ökumenischen Theologie) äußerte sich geradezu euphorisch, indem er die Übereinstimmung der Evangelischen Allianz „mit dem letzten hohenpriesterlichen Gebet des Herrn um Einheit" hervorhob.[21] In der Tat haben „viele der Väter der Evangelischen Allianz" von Joh 17,21 her gedacht: Es gehörte ausdrücklich zu den Beschlüssen der Gründungskonferenz, das Liebesgebot Jesu zu befolgen und eine Erfüllung des hohenpriesterlichen Gebetes anzustreben.[22] Schon die offizielle Einladung zur Gründungskonferenz verwies nachdrücklich auf Joh 17: „Tief beeindruckt von des Heilands inbrünstigem und letztem Gebet, dass alle, die an ihn glauben, eins sein sollen."[23] Eine ähnlich motivierende Bedeutung hatte Joh 17,21 bei den Anfängen des 1844 gegründeten *Christlichen Vereins Junger Männer* – Young Men's Christian Association (CVJM – YMCA), in dessen Logo dieser Vers eine Mittelpunktstellung hatte, und bei den Anfängen des 1895 von John Mott mitgegründeten *Christlichen Studentenweltbunds*.[24] John Mott aber darf als späterer Leiter der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (der „Geburtsstunde

18 Vgl. dazu ausführlicher *Hans Hauzenberger:* Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen und Zürich 1986, 88.

19 *Rolf Hille* war von 1996–2008 Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA).

20 *Rolf Hille:* „Die Evangelische Allianz – eine Initiative zur innerprotestantischen Ökumene", 1, unveröffentlichtes Referat, gehalten vor der Facharbeitsgruppe Systematische Theologie des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 3.10.2014.

21 *Erich Geldbach:* „Ut unum sint": Der Gebrauch von Joh 17,21 im 19. Jahrhundert. Ein Werkstattbericht, in: *Wolfgang A. Bienert (Hg.)*, a. a. O. (Anm. 7), 69.

22 Vgl. *Erich Geldbach,* a. a. O. (Anm. 21), 74 f und *Hans Hauzenberger,* a. a. O. (Anm. 18), 458 (A.4.3.II.).

23 *Erich Geldbach,* a. a. O., 77.

24 Ebd., 70 ff, 73 f.

der modernen ökumenischen Bewegung") und Ehrenpräsident des ÖRK[25] als der „große Architekt der modernen Ökumene" angesehen werden. Bedenkt man all dies, ist dem Kirchenhistoriker Erich Geldbach zuzustimmen, wenn er das zusammenfassende Fazit zieht: „Die Anstöße für die moderne Ökumene kommen ganz wesentlich aus den erwecklichen Traditionen des Protestantismus, die mit ihren vielen Bewegungen dazu beitrugen, sich selbst bzw. ihre Mitglieder und dann auch die Kirchen in Bewegung zu setzen, um ein Gegen- und Nebeneinander der Christen und Kirchen in ein Miteinander zu verwandeln."[26]

Die sich in der Evangelischen Allianz konstituierende Ökumene von Glaubenden unterschiedlicher Denominationen unterschied sich signifikant von der an den institutionellen Kirchen ausgerichteten Bewegung des ca. einhundert Jahre später gegründeten ÖRK. Sie war aber mehr als ein bloß spiritueller und dogmatisch diffuser Zusammenschluss: Die Evangelische Allianz gab sich schon bei der Gründung eine *Glaubensbasis* (in neun Artikeln), die das Wesentliche des christlichen Glaubens im biblischen und altkirchlichen Sinne zusammenzufassen suchte, ohne zu den überlieferten Bekenntnissen der Kirchen in Konkurrenz zu treten. Aufgrund der begeisterten Zustimmung vieler Christen in vielen Ländern entstand ein lockeres internationales Netzwerk von nationalen und regionalen autonomen Allianzen, das seit 2008 *World Evangelical Alliance* (vorher *World Evangelical Fellowship*) [WEA] heißt, inzwischen rund 600 Millionen Christen aus 129 nationalen Allianzen vertritt und damit einen wesentlichen Teil der gegenwärtigen Weltchristenheit darstellt. Dieses Netzwerk will „die geistliche Einheit aller, die von Herzen an Jesus Christus glauben, bewusst machen"[27] und veranstaltet weltweit zahlreiche Aktivitäten (Gebetswochen, Kongresse, evangelistische, seelsorgerliche, diakonische und theologische Initiativen).

Inzwischen gibt es seit den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts auch Kontakte und Gespräche zwischen der WEA und der römisch-katholischen Kirche, die im Jahre 2002 in einem gemeinsamen Text „Koinonia" ihren Niederschlag gefunden haben.[28] Seit 2009 finden jährliche ökumenische Gespräche zwischen der WEA und dem Päpstlichen Rat zur Förde-

25 Art. „Mott, John R.", in: *Jörg Ernesti/Wolfgang Thönissen* u. a. (Hg.): Personenlexikon Ökumene, Freiburg/Basel/Wien 2010, 154 f.

26 *Erich Geldbach,* a. a. O., 78.

27 Website der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA): www.dea.de.

28 Der Text findet sich in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 4: 2001–2010, Frankfurt/Paderborn 2012, 1116–1150.

rung der Einheit der Christen (PCPCU) statt. Seither haben sich die Kontakte zwischen der WEA und der katholischen Kirche weiter vertieft.[29] Trotz nicht unerheblicher theologischer Unterschiede gab es inzwischen auch konstruktive Kontakte und Gespräche mit dem ÖRK, die in Zukunft noch verstärkt werden sollen, um „angesichts der weltweiten Herausforderungen … stärker mit einer Stimme zu sprechen".[30] Im Jahre 2011 gelang es zum ersten Mal Vertretern des ÖRK, der römisch-katholischen Kirche und der WEA, ein gemeinsames Dokument zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt zu verabschieden.[31]

Ich fasse als *Ergebnis* zusammen:

Die vorgetragenen Fakten veranschaulichen, dass die WEA schon von ihrer Gründung und ihrem Selbstverständnis her, aber auch angesichts der seitherigen Entwicklung bis heute einen eigenständigen, theologisch ernst zu nehmenden und faktisch relevanten Teil der internationalen ökumenischen Bewegung darstellt, der „über den protestantischen Bereich hinaus insgesamt das ökumenische Gespräch fördert und somit neue Horizonte der Zusammenarbeit eröffnet".[32] Es ist keine Frage, dass durch die Existenz der WEA die ökumenische Bewegung gesamthaft nicht mehr nur – wie dies lange Zeit der Fall war – auf eine vor allem *dialogische* und *institutionelle* Ebene beschränkt werden kann, sondern auch um den *spirituellen* und *praktisch-theologischen* Aspekt ergänzt werden muss. Die dialogische und die institutionelle Ebene verlieren dadurch keineswegs an Wichtigkeit, aber erhalten eine wesentliche und unverzichtbare Ergänzung. Im Blick auf das Ganze aber ist jede Ergänzung zugleich auch eine Korrektur bisheriger Einseitigkeiten, welche den ökumenischen Gesamtprozess vielseitiger und innerlich reicher macht, auch wenn er in mancher Hinsicht damit vielleicht auch schwieriger wird. Die Ökumene der Christen und christlichen Kirchen kann jedenfalls nur tragfähig sein, wenn sie sowohl an der *Wahrheit,* als auch an der *Liebe,* als auch an der *Hoffnung* auf den dreieinigen Gott orientiert ist, der allein die befreiende „Einheit in der Vielfalt" schenken kann, nach der wir uns alle (Christen wie Nichtchristen!) sehnen.

29 Vgl. den instruktiven Bericht von *Prof. Thomas Schirrmacher* (dem Vorsitzenden der Theologischen Kommission der WEA): Allianz und Papst rücken enger zusammen, in: BQ 324–Nr. 38/2014.

30 So die Auskunft von *Rolf Hille,* in: „Wie hält es der Weltkirchenrat mit der Mission", idea-Pressedienst 29.1.2015.

31 „Das christliche Zeugnis in: einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex", Bangkok 2011; vgl. www.missionrespekt.de.

32 *Rolf Hille,* a. a. O., 8 [s. o. Anm. 20]. All dies bedeutet freilich nicht, dass kein weiterer Klärungsbedarf mehr besteht.

Die vielen Gesichter des modernen Buddhismus



André van der Braak[1]

Einleitung

Heutzutage sehen wir, wie buddhistische Lehrer mit dem Flugzeug überall hin fliegen, wie Menschen aus dem Westen nach Asien und wie Asiaten nach dem Westen reisen. Der Buddhismus ist Teil des herrschenden „Reisekults", und viele Rucksacktouristen kommen auf ihren Reisen nach Asien in Kontakt mit dem Edlen Dharma. Sie verbringen eine Zeit in Klöstern, besuchen das Pilgrims Book House in Kathmandu und beginnen, sich für den Dharma zu interessieren. Der Buddhismus hat seinen Platz in den Lifestylemagazinen, in der Psychotherapie und bei der noblen Gesellschaft gefunden. Mitunter scheint ein Interesse am Buddhismus so etwas wie ein Beweis für „guten Geschmack", „Klasse" oder „Style" zu sein. Viele Vorstellungen, die eigentlich mehr mit New Age und moderner Spiritualität als mit dem asiatischen Buddhismus zu tun haben, bekommen diesen gewissen „Extra Touch", indem man von ihnen sagt, „dass dies der Buddha auch so gesagt haben könnte".

Diese globale Ausbreitung des Buddhismus hat transformative Auswirkungen auf die buddhistische Kultur, sowohl in Asien als auch auf die Gemeinschaften von Konvertiten im Westen. Durch das Aufeinandertreffen von buddhistischer Tradition und Moderne entsteht eine Bewegung, die Ideen, Texte und gefühlsmäßige Einstellungen zwischen Asien und dem Westen hin und her fließen lässt. In der Vergangenheit ging diese Bewegung nur in eine Richtung, aber in den letzten Jahrzehnten ist die Begeg-

[1] André van der Braak ist Professor für buddhistische Philosophie im Dialog mit anderen religiösen Traditionen an der Vrije Universiteit Amsterdam.

nung von asiatischem Buddhismus und westlicher Moderne auf eine tiefgreifende Weise wechselseitig geworden.

Während z. B. der traditionelle asiatische Buddhismus nur drei „Fahrzeuge", Yanas, kennt (Hinayana oder richtiger Theravada, Mahayana und Vajrayana), ist heute nach Ansicht mancher ein neues modernes buddhistisches „Fahrzeug" im Entstehen begriffen, das Navayana: das neue Fahrzeug. Dieses neue Fahrzeug hat viele Gesichter. In diesem Aufsatz möchte ich vier davon näher darstellen:

(1) Für heutige buddhistische Lehrer, wie etwa Thich Nhat Hanh, ist dieses moderne buddhistische Fahrzeug durch ein Engagement in gesellschaftlichen Fragen gekennzeichnet; darum auch die Bezeichnung gesellschaftlich engagierter Buddhismus. Das buddhistische Bodhisattva-Gelübde, alle fühlenden Wesen zu retten, beruht auf der befreienden Einsicht in die wechselseitige Verbundenheit aller fühlenden Wesen. Es ist eine Form der Konzeptualisierung einer gemeinsamen Solidarität, für die man im Westen ein großes Potential sieht.

(2) Andere hingegen, wie etwa Stephen Batchelor, treten für einen westlichen Buddhismus ohne die Lehren (oder sogar Dogmen) von Karma und Wiedergeburt ein. Batchelors „säkularer Buddhismus" ist so etwas wie eine alternative Seite des modernen Buddhismus.

(3) Reformer des japanischen Zen wie etwa Hisamatsu sind der Ansicht, dass die moderne Welt einen „universellen Zen" braucht, der auch die Geschichte mit einbezieht.

(4) Im modernen China gewinnt der Buddhismus in seiner neuen Gestalt als „humanistischer Buddhismus" rasch an Beliebtheit.

1. Gesellschaftlich engagierter Buddhismus

Das buddhistische Konzept der wechselseitigen Verbundenheit zwingt uns, die Unterscheidung von Denken und Handeln neu zu überdenken. Wechselseitige Verbundenheit fasst Denken und Handeln zusammen und überwindet die westliche Neigung, dem Denken den Vorrang vor dem Handeln zu geben. Philosophen wie Wittgenstein und Heidegger haben darauf hingewiesen, dass unsere Interaktion mit der Wirklichkeit stets praktisch und verkörpert ist. Denken und Handeln sind immer verbunden. Das Denken ist nicht etwas, was das Handeln erst in Gang setzt; Denken ist selbst eine Form von Aktivität. Unsere Handlungen selbst beinhalten Wissen, nicht das Wissen, dass etwas der Fall ist („Wissen dass"), sondern ein verkörpertes Wissen („Wissen wie"), das Wissen, wie man leben muss, um mit den Menschen und der Natur, die einen umgeben, im Einklang zu

sein, auf der Grundlage eines Wissens um die wechselseitige Verbundenheit.

Der vietnamesische Zen-Lehrer, Autor, Dichter und Friedensaktivist Thich Nhat Hanh wurde 1926 geboren und lebt heute im in der Dordogne (Südfrankreich) gelegenen Plum Village-Kloster. Thich Nhat Hanh lehrt in seinen Werken, dass mit Hilfe des buddhistischen Konzepts der wechselseitigen Verbundenheit, das die fundamentale Irrealität jeder Vorstellung von einem isolierten, einzelnen Selbst impliziert, eine wirkliche ökologische Weltsicht entwickelt werden kann. In dieser Hinsicht gibt es anscheinend einen tief gehenden Unterschied zwischen dem Buddhismus und den westlichen monotheistischen Religionen, die mit Nachdruck die Einzigkeit jedes Menschen und die Bedeutung der Erlösung der individuellen Seele betonen.

In Thich Nhat Hanhs Versuch der Entwicklung einer ökologischen Weltsicht spielt der Begriff des Interseins (inter-being) eine besondere Rolle. Er hat den Intersein-Orden gegründet und erklärt den Begriff Intersein folgendermaßen:

„Bei der Betrachtung eines Blattes Papier sehen wir zugleich alles andere, die Wolke, den Wald, den Holzfäller. Ich bin, darum bist du. Du bist, darum bin ich. Das ist die Bedeutung des Wortes Intersein. Unser Sein ist ein Intersein."[2]

Es ist eine ethische Konsequenz dieses Begriffs von ‚Intersein', dass wir persönliche Verantwortung übernehmen müssen für Gewalt, wo immer sie in der Welt vorkommt:

„Ich bin dieses Kind in Uganda, nur Haut und Knochen … und ich bin der Waffenhändler, der tödliche Waffen in Uganda verkauft."[3]

Nur auf diese Weise kann die Gewalt beendet werden. Für Thich Nhat Hanh ist buddhistische Praxis auf der Grundlage des Konzepts des Interseins immer auch eine Form des engagierten Buddhismus. Dies eröffnet die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen Perspektive auf die buddhistische Praxis:

> „Bei der Meditation geht es nicht darum, aus der Gesellschaft herauszutreten, der Gesellschaft zu entfliehen, sondern sich darauf vorzubereiten, wieder in die Gesellschaft einzutreten. Wir nennen das ‚engagierten Buddhismus'. Wenn wir uns in ein Meditationszentrum begeben, haben wir möglicherweise den Eindruck, alles zu-

2 *Thich Nhat Hanh:* Being Peace, Berkeley 1987, 92.

3 *Thich Nhat Hanh:* Peace is Every Step. Berkeley 1991, 91 (Dt. Übersetzung: Ich pflanze ein Lächeln. München 1992).

rückzulassen – Familie, Gesellschaft und all die Komplikationen, die mit ihnen verbunden sind – und nur als Individuen zu kommen, für die spirituelle Praxis und auf der Suche nach Frieden. Aber das ist eine Illusion, denn im Buddhismus gibt es so etwas wie ein Individuum nicht."[4]

Im Westen könnte ein solcher engagierter Buddhismus eine praktische Anwendung in einer buddhistischen Seelsorge finden.

Buddhistische Seelsorge ist ein relativ neues Phänomen und hängt mit der wachsenden Popularität des Buddhismus und der buddhistischen Meditationspraxis im Westen zusammen. Die Entwicklung einer buddhistischen Seelsorge fügt dem Gesamtbild der Seelsorge nicht nur eine neue Facette hinzu, sondern wird möglicherweise das Feld der Seelsorge insgesamt neu definieren. In buddhistischen Kreisen, insbesondere in Nordamerika, wird der Begriff der „Seelsorge" immer mehr mit dem Begriff der „kontemplativen Sorge" verknüpft oder sogar durch ihn ersetzt.[5]

Die wesentliche Zielrichtung einer solchen buddhistischen kontemplativen Sorge lässt sich mit Begriffen der buddhistischen Tradition beschreiben: anderen helfen, mit den drei Daseinsmerkmalen zurechtzukommen, d. h. mit Dukkha (was oft mit „Leiden" übersetzt wird, aber angemessener als die „grundsätzlich unbefriedigende Natur der Existenz" zu übersetzen wäre), Anicca (Unbeständigkeit) und Anatta (die illusorische Natur jeglicher Vorstellung von einem Selbst). Kontemplative Seelsorge kann mit anderen Worten anderen dazu verhelfen, die Welt im Lichte der wechselseitigen Verbundenheit zu sehen.

Die Praxis des buddhistischen Seelsorgers wird getragen von der fundamentalen buddhistischen Tugend des grenzenlosen Mitleids, so wie es in dem Gelübde des Bodhisattva zum Ausdruck kommt: „Die fühlenden Wesen sind ohne Zahl, ich gelobe, sie alle zu retten." Verbunden mit diesem Merkmal der buddhistischen Seelsorge ist ihr besonderes Engagement in der Entwicklung einer modernen Palliativ- und Hospizversorgung.[6]

Es ist jedoch wichtig zu verstehen, dass der ostasiatisch buddhistische Begriff des Mitleids sich wesentlich von den westlich philosophischen Auffassungen von Mitleid unterscheidet.[7] Während im Westen Mitleid oft als

4 *Nhat Hanh,* Being Peace, 45.

5 Siehe *Cheryl A. Giles/Willa B. Miller* (eds.): The Arts of Contemplative Care: Pioneering Voices in Buddhist Chaplaincy and Pastoral Work, Boston 2012, xvii.

6 Siehe z. B. *Jonathan S. Watts/Yoshiharu Tomatsu* (eds.): Buddhist Care for the Dying and Bereaved, Boston 2012.

7 Vgl. *André van der Braak:* De vele gezichten van compassie (Die vielen Gesichter des Mitleids), Amsterdam 2012 (Antrittsvorlesung).

eine persönliche Eigenschaft angesehen wird, die entwickelt werden kann, entsteht Mitleid in einer ostasiatisch buddhistischen Perspektive spontan dadurch, dass in gegebenen Situationen und in der Begegnung mit anderen in uns eine Resonanz entsteht. Von dieser Perspektive her geht es nicht so sehr darum, bewusst die Eigenschaft Mitleid zu kultivieren, sondern mehr darum, sich selbst zu leeren von jeder persönlichen Bestrebung oder Vorstellung, die solch eine spontane Resonanz des Mitgefühls blockieren könnte (und das schließt sogar oder vielleicht insbesondere alle möglichen Vorstellungen der Hilfe für die andere Person, um die es geht, mit ein). In anderen Worten, man muss die wechselseitige Verbundenheit verwirklichen, um das Mitleid ganz natürlich fließen zu lassen. Diese subtile Beziehung zwischen der wechselseitigen Verbundenheit und dem Mitleid findet sich in vielen Formen des Mahayana-Buddhismus.

2. Säkularer Buddhismus

In der westlichen Welt sind heutzutage das Heilige und das Profane bzw. Säkulare im Konflikt miteinander stehende Kategorien, und es scheint, dass das Säkulare die Oberhand gewonnen hat. Während man früher das Säkulare gewöhnlich durch die Abwesenheit des Heiligen definiert hat, wird das Heilige heutzutage als ein optionaler transzendenter Bereich definiert, der die selbstevidente säkulare Wirklichkeit ergänzt, ein Bereich, an den man individuell glauben kann oder auch nicht. Der Begriff des „immanenten Rahmens" von Charles Taylor beschreibt diese Situation.

Der englische Autor Stephen Batchelor hat dafür plädiert, eine moderne Form des westlichen Buddhismus sollte ohne die Lehren (oder Dogmen) von Karma und Wiedergeburt auskommen. Batchelors provokative Buchtitel (*Buddhism without beliefs; Confessions of a Buddhist Atheist,* und sein neues Buch *After Buddhism*)[8] deuten schon darauf hin, dass er es ablehnt, im Buddhismus eine „traditionelle" Religion nach westlichem Verständnis zu sehen. Batchelor spricht von „säkularem Buddhismus", weil er meint, dass man keine Annahme eines geheimnisvollen transzendenten Bereichs braucht, um die buddhistische Lehre, den *Dharma,* zu praktizieren.[9]

[8] *Stephen Batchelor:* Buddhism Without Beliefs, New York 1997. *Ders.:* Confession of a Buddhist Atheist, New York 2010. *Ders.:* After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age, New Haven 2015.

[9] Vgl. *ders.:* "A Secular Buddhism", in: Journal of Global Buddhism 2012, Vol. 12, 87–107.

Die Begegnung der asiatischen buddhistischen religiösen Traditionen mit der westlichen säkularen Moderne lässt einen neuen Typ des Buddhismus im Westen entstehen, der für Religionswissenschaftler schwer zu fassen ist. Viele westliche Menschen, die sich selbst nach westlichem Religionsverständnis als a-religiös bezeichnen würden, praktizieren eine buddhistische Meditation und nehmen an buddhistischen Ritualen und Liturgien teil. Aber sie bezeichnen sich selbst nicht notwendigerweise als Anhänger der buddhistischen Religion.

Es ist jedoch eine interessante Entwicklung, dass eine wachsende Zahl solcher Menschen sich zugleich als Christen und Buddhisten sehen. Wie ist das möglich? Als der Buddhismus im 19. Jahrhundert in den Westen kam (hauptsächlich die Theravada-Schule), wurde er von vielen als eine rationale und säkulare Religion ohne die Notwendigkeit von Transzendenz begrüßt. Man hat den Buddhismus oft als Lebensweise und nicht als Religion beschrieben. Aber im 20. Jahrhundert kamen der Mahayana- und der Vajrayana-Buddhismus in der Gestalt des tibetischen und japanischen und vermehrt auch chinesischen Buddhismus in den Westen. Die westlichen Anhänger dieser buddhistischen Traditionen widmen sich religiösen Praktiken und Ritualen. Ihre Motivation dazu ist jedoch nicht so sehr das Streben nach Vergebung der Sünden oder nach der Wiederherstellung der Verbindung zum Göttlichen. Es stört sie anscheinend auch nicht, dass die Weltsicht des Mahayana ganz offensichtlich sakramental ist: Die Buddha-Natur durchdringt das gesamte Universum und indem der oder die Bodhisattva-Praktizierende in die eigene inhärente Buddha-Natur blickt, strebt er oder sie danach, sich mit allen Buddhas und Bodhisattvas zu vereinigen in ihrem immerwährenden Streben, alle fühlenden Wesen zu retten.

Diejenigen, die heute den westlichen Mahayana-Buddhismus praktizieren, passen nicht in die üblichen westlichen religiösen Kategorien. Sie sind keine religiösen Gläubigen, sie suchen nicht nach einer Wiederherstellung einer Verbindung zum Heiligen, und sie haben kein klares Konzept von Transzendenz. In diesem Sinne kann man sie als „säkulare Buddhisten" bezeichnen. Sie passen aber auch nicht so ganz in die Kategorie eines säkularen Atheismus. Sie sind eigentlich nicht daran interessiert, klare Unterscheidungen zwischen dem Säkularen und dem Heiligen zu treffen. Diese neuen religiösen Praktiker passen nicht in das Schema eines Gegensatzes von heilig und säkular.

Die Soziologin Grace Davie hat bekanntlich die Religiosität in Großbritannien als „Glauben ohne Zugehörigkeit" beschrieben.[10] Aber im Blick

[10] *Grace Davie:* Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging, New York 1994.

auf die heutigen westlichen buddhistischen Praktiker sollte man vielleicht eher von „Zugehörigkeit ohne Glauben“ sprechen. Sie sind nicht sehr interessiert daran, Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu ziehen und halten es nicht für notwendig, an einen heiligen transzendenten Bereich zu glauben. Für sie haben ihre religiösen oder spirituellen Bedürfnisse nichts mit der Notwendigkeit der Heilung eines Zustands der Sünde zu tun. Sie praktizieren den Buddhismus im Rahmen der gesellschaftlichen Bedingungen ihres täglichen Lebens und lassen sich von verschiedenen religiösen Traditionen inspirieren (eine vielfältige religiöse Zugehörigkeit). Für sie ist selbst die Bezeichnung „säkularer Buddhismus“ etwas, auf das sie auch verzichten könnten.

3. Hisamatsu

Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) war ein bekannter Zen-Philosoph und Zen-buddhistischer Gelehrter. Als Schüler von Kitaro Nishida und Lehrer von Masao Abe kann man ihn lose mit der Kyoto-Schule in Verbindung bringen. Obwohl Hisamatsu Professor an der Universität in Kyoto war und die Ehrendoktorwürde der Harvard-Universität verliehen bekam, ist er im Westen vor allem als charismatischer Laien-Zen-Meister bekannt, der den Zen in Japan dafür kritisierte, dass er die Erleuchtung, das Erwachen (*Satori*), auf Kosten gesellschaftlicher und politischer Erwägungen in den Mittelpunkt stellte. Sein Ziel war ein reformierter und wahrer Zen. Hisamtsu trat nicht nur für die persönliche Befreiung, sondern auch für ein fundamentales Selbsterwachen der ganzen Menschheit ein.[11]

Zusammen mit einigen seiner Studenten an der Universität Kyoto gründete Hisamatsu die FAS-Gesellschaft. Deren Ziel ist es, den Standpunkt eines tiefgreifenden Selbst-Erwachens der Menschheit bekannt zu machen. F steht für die „Verwirklichung des Formlosen Selbst“, A für Alle Menschen, und S für Suprahistorische Geschichte. Auf diese Weise versuchte Hisamatsu seine Vision eines wahren reformierten Zen in eine Formel zu fassen:

> „Erwachen zu dem *F*ormlosen Selbst,
> der Dimension der Tiefe, des Selbst als Grund der menschlichen Existenz;
> auf dem Standpunkt *A*ller Menschheit stehen,

[11] Weitere Informationen zu Hisamatsu in dem in Kürze erscheinenden Beitrag von *André van der Braak:* „Hisamatsu Shin'ichi“, in: Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy, ed. by *Gereon Kopf,* New York 2015.

der Dimension der Breite, der Menschen in ihrer Gesamtheit;
Geschichte Suprahistorisch schaffen,
in der Dimension der Länge, der erleuchteten menschlichen Geschichte."[12]

In einer solch dreidimensionalen Sicht ist das Erwachen zum Formlosen Selbst nur die erste Dimension, die der Tiefe. Sie ist die Basis für die Dimension der Breite (das Ausdehnen der Erleuchtung auf die gesamte Menschheit) und der Länge (Geschichte suprahistorisch schaffen). Für Hisamatsu bedeutet das Erwachen zum Formlosen Selbst zugleich auch das Einnehmen des Standpunktes der gesamten Menschheit und die Neuerschaffung der Geschichte:

„Das Formlose Selbst, welches ‚keine-Geburt-und-kein-Tod' befreit von ‚Geburt-und-Tod' ist, hebt in seinem Wirken alle Dinge in die Gegenwärtigkeit. Das ist das Wahre Selbst (F), welches die Quelle von A und S ist. Es ist das Selbst-Erwachen. In ihm ist es ohne räumliche Grenzen (formlos), es ist die Basis aller Menschheit und indem es die Unterscheidung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft transzendiert, ist es die Basis einer suprahistorischen Geschichte. Weil dieses Selbst Nicht-Denken (munen) ist, Nicht-Geist (mu-shin), und die wahre Wirklichkeit des Nicht-Begrenzten, kann man auf dem Standpunkt der gesamten Menschheit stehen und Geschichte schaffen, indem man Geschichte transzendiert."[13]

Das Erwachen zum wahren formlosen Selbst steht im Zusammenhang mit der Auffassung des Zen vom „Erschauen des eigenen Wesens". Hismatsu versteht aber darunter kein bestimmtes Objekt und auch keinen Grund, keine Leere, die verwirklicht werden müssen:

„Unter Erkennen des eigenen Wesens verstehen wir nicht eine objektive Kontemplation, ein objektives Bewusstsein oder eine objektive Wahrnehmung der Selbst-Natur oder Buddha-Natur; wir verstehen darunter das Erwachen der Selbst-Natur selbst. Da es keinen Buddha getrennt von diesem Erwachen gibt, bedeutet ‚Buddha werden' zum wahren Selbst-Erwachen zu gelangen."[14]

Hisamatsus dreidimensionaler Standpunkt kommt auch in dem „Gelübde der Menschheit" der Gesellschaft zum Ausdruck:

„Indem wir ruhig und gefasst bleiben, wollen wir erwachen zu unserem Wahren Selbst, und ganze mitfühlende Menschen werden,

12 Zitiert nach *Christopher Ives:* True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi, in: Zen Masters, edited by *Steven Heine/Dale S. Wright,* Oxford 2010, 217–228, hier: 218.
13 Zitiert nach *Ives,* True Person, 227.
14 Zitiert nach *Ives,* True Person, 218.

> unsere Gaben in ihrer Fülle gebrauchen im Einklang mit unseren jeweiligen Lebensaufgaben,
> die individuellen und gesellschaftlichen Leiden und ihre Ursachen wahrnehmen,
> die richtige Richtung der geschichtlichen Entwicklung erkennen,
> und einander die Hände reichen ohne Unterscheidung von Rasse, Nation oder Klasse.
> Lasst uns mit Mitleid geloben, das tiefe Verlangen der Menschheit nach Selbstbefreiung zu verwirklichen und eine Welt zu bauen, in der jeder wahrhaftig und in Fülle leben kann."[15]

Im Westen war Hisamatsu sehr einflussreich und hat zum Entstehen eines westlichen Zen mit beigetragen, der auch gesellschaftliche Fragen einbezieht. Dies wird deutlich bei Christopher Ives und bei dem niederländischen Zen-Lehrer Ton Lathouwers.[16]

4. Humanistischer Buddhismus

In China ist der bekannte buddhistische Reformer Taixu (1890–1947) für eine Reform und Erneuerung des chinesischen Buddhismus eingetreten. Er prägte den Begriff „humanistischer Buddhismus", der sich auf eine Gestalt des Buddhismus bezieht, die das buddhistische „Reine Land" (eine Art buddhistisches Paradies) nicht nur als eine Form der buddhistischen Kosmologie ansieht, als eine Art himmlisches Reich, das man nach dem Tod erlangen kann, sondern als eine gegenwärtige und nicht-gewalttätige Welt, die jetzt und hier geschaffen werden kann:

> „Wenn wir heute, auf Grundlage einer gründlichen Kenntnis unseres eigenen Geistes, reine Gedanken schaffen können und uns anstrengen, gute Taten zu vollbringen, wie schwer kann es dann sein, ein unreines China in ein China des ‚Reinen Landes' zu verwandeln? … Alle Menschen haben diese Geisteskraft und da sie bereits die Fähigkeit (benneng) haben, ein ‚Reines Land' zu schaffen, können sie auch alle das Gelübde ablegen, diese Welt in ein ‚Reines Land' zu verwandeln und hart dafür arbeiten."[17]

Der humanistische Buddhismus wurde durch den taiwanesischen buddhistischen Orden (Sangha) Fo Guang Sshan populär gemacht, der in der ganzen Welt, auch in Europa (Amsterdam und Paris), buddhistische Tempel gegründet hat. Meine eigenen häufigen Besuche im Longquan-

15 Zitiert nach *Ives,* True Person, 218.
16 Siehe *Ton Lathouwers:* More Than Anyone Can Do: Zen Talks, Amsterdam 2014.
17 *Taixu:* "On Establishing a Pure Land on Earth." Complete Works, Taipei 1956, 427.

Klos-ter in Peking haben mir einen persönlichen Einblick in diesen humanistischen Buddhismus gestattet. Ethisches Verhalten und soziale Verantwortung gehören sehr stark zum buddhistischen Lebensstil im Longquan-Klos-ter. Aber es gibt auch sehr kritische Fragen zu diesem humanistischen Buddhismus. Wird hier der Buddhismus dazu benutzt, um eine Rückkehr zu den traditionellen chinesischen Werten zu rechtfertigen? Könnte er vom chinesischen Staat benutzt werden, um staatliche Gewalt und soziale Ungerechtigkeit zu legitimieren und zu rechtfertigen? Erst die Zukunft wird zeigen, welchen Weg der humanistische Buddhismus in China gehen wird.

5. Diskussion

Die vielen Gesichter des modernen Buddhismus zeigen, dass es sehr schwer ist, von einer klar abgegrenzten buddhistischen Tradition zu sprechen, die aus der Begegnung des asiatischen Buddhismus mit der westlichen Moderne entsteht. Wie sollen wir also mit diesen vier Gesichtern des modernen Buddhismus umgehen? Ich möchte kurz einige Möglichkeiten skizzieren:

Zunächst einmal bestehen, wenn wir den modernen Buddhismus als eine gesellschaftlich engagierte Religion ansehen, große Chancen für einen Dialog zwischen einem solchen gesellschaftlich engagierten Buddhismus und dem Christentum. Die Begegnung des Buddhismus mit dem Christentum ist sehr vielversprechend im Blick auf eine neue Form des auch gesellschaftlich aktiven Buddhismus. Wie der amerikanische buddhistische Autor David Loy betont, muss ein solcher neuer Buddhismus allerdings erst noch Form annehmen (im Westen wie in Asien).[18] Loy weist darauf hin, dass die prophetischen Stimmen, die so charakteristisch für die westliche jüdisch-christliche Tradition sind (die Propheten des Alten Testaments, die den König heftig tadeln; mittelalterliche Päpste, vor denen Kaiser um Absolution bitten), in der buddhistischen Tradition fehlen. Und es bleibt abzuwarten, in welchem Maße moderne Formen des engagierten Buddhismus oder humanistischen Buddhismus willens sein werden, eine prophetische Stimme gegen Ungerechtigkeit und Gewalt zu erheben.

[18] *David Loy:* Why Buddhism and the West Need Each Other, 2013, siehe: www.huffingtonpost.com/david-loy/why-buddhism-and-the-west_b_3446616.html (aufgerufen am 18.9.2015).

Das zweite Gesicht des modernen Buddhismus, der säkulare Buddhismus, scheint sich großer Popularität zu erfreuen, denken wir nur an den wachsenden Erfolg von buddhistisch inspirierten Meditationspraktiken zur Achtsamkeit. Die heilende Kraft der Meditation wird nicht nur wissenschaftlich untersucht (in den Sozialwissenschaften, in der Medizin und den Neurowissenschaften), sondern wird auch im Gesundheits- und Pflegebereich eingesetzt (Achtsamkeitsbasierte Stressreduktion [MBSR], Palliativmedizin und als Instrument für Seelsorger). Die Situation ist paradox: Sollen wir darüber klagen, dass dies eine Kommerzialisierung des Buddhismus darstellt oder haben wir hier ein Beispiel für die Praxis eines engagierten Buddhismus?

Wie steht es um Hisamatus Sicht des Buddhismus als einer universalen Kraft? Im 20. Jahrhundert wurde der (Zen)Buddhismus vielfach als eine Art universeller Mystik angesehen, vergleichbar etwa mit der Mystik eines Meister Eckharts. Es wird jedoch mehr und mehr erkannt, dass eine solche Universalisierung des Buddhismus einige wichtige hermeneutische Überlegungen hinsichtlich des historischen, gesellschaftlichen und politischen Kontextes buddhistischer Theorie und Praxis außer Acht lässt. Wenn also der Buddhismus auch eine universale Kraft sein mag, so nimmt er doch lokal Gestalt an, im Austausch mit den gegebenen gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen.

Diese ersten drei Facetten gehen davon aus, dass die Zukunft des modernen Buddhismus im Westen liegt. Aber wird der moderne Buddhismus ein westlicher Buddhismus sein? Oder liegt die Zukunft des Buddhismus in China? Taixus humanistischen Buddhismus kann man als eine chinesische Form eines engagierten Buddhismus ansehen. Gesellschaftliche Solidarität und Mitleid spielen eine wichtige Rolle. Aber im Gegensatz zu Formen eines westlichen engagierten Buddhismus spielt hier Gesellschaftskritik keine große Rolle. Dagegen ist der Patriotismus in China sehr wichtig. In einem Aufsatz über das Bailin-Kloster, eines der bekanntesten Chan-buddhistischen Klöster in China heute, wird berichtet, wie die Mönche den Slogan „Liebe das Land und liebe die Religion" repetieren, wobei bemerkenswerter Weise die Vaterlandsliebe vor der Liebe zum Buddhismus kommt.[19] Das hängt zweifellos damit zusammen, dass Religion in China dann erlaubt ist, wenn sie in den Grenzen des politisch Zulässigen bleibt. Der Staat fördert den Buddhismus, vorausgesetzt dieser unterstützt die ge-

[19] *Fenggang Yang/Dedong Wei:* "The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism", in: State, Markets and Religions in Chinese Societies, edited by *Feng Yanggang/Joseph B. Tamney,* Leiden 2005, 63–86.

sellschaftliche Ordnung und die Regierungspolitik. Fühlen die chinesischen Mönche sich unwohl dabei? Ich habe mehrfach versucht, dahinter zu kommen. Für sie ist es selbstverständlich, dass Politik und Religion zwei geschiedene Bereiche sind und dass die Politik vor der Religion kommt. Das passt auch mit den konfuzianischen Werten zusammen, die immer noch, trotz des Aufstiegs eines westlichen Kapitalismus, die chinesische Gesellschaft durchdringen.

Eine buddhistische Antwort auf die Frage nach den vielen Gesichtern des modernen Buddhismus bestünde in dem Hinweis, dass alle Dinge wesenlos sind und dass dies auch für den Buddhismus selbst gelte. In dem Maße wie der Buddhismus im Westen mehr und mehr Fuß fasst, wird es möglich, deutlicher nicht nur zwischen den verschiedenen buddhistischen Traditionen in ihrer historischen Entwicklung zu unterscheiden, sondern auch zu einem kulturübergreifenden hermeneutischen Verständnis des modernen Buddhismus zu gelangen, das lokale und geschichtliche Bedingungen und Kontexte berücksichtigt. Ein solches Verständnis ist nicht nur sensibel hinsichtlich der Unterschiede zwischen den geschichtlichen Ausprägungen der buddhistischen Traditionen in Asien und den heutigen Formen eines modernen Buddhismus, sondern auch für die Wechselwirkung zwischen den asiatischen buddhistischen Traditionen, den westlichen religiösen Traditionen und der westlichen säkularen Moderne.[20]

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

[20] Einiges Material aus diesem Aufsatz wird demnächst unter dem Titel "Nonviolence and violence in Buddhism" in dem Band „Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen" (Beiträge einer Ringvorlesung vom 25.10.2014 bis zum 26.01.2015 an der Akademie der Weltreligionen in Hamburg) erscheinen.

Die DBU – Die Trägerin der ökumenischen Bewegung der deutschen Buddhisten



Yukio Matsudo[1]

Ein gesamtbuddhistisches Bekenntnis

Der Dachverband der Buddhisten und buddhistischen Gemeinschaften in Deutschland wurde 1955 gegründet und besteht heute als „Deutsche Buddhistische Union (DBU)". Die DBU formulierte 1984 ein gemeinsames, traditionsübergreifendes „Buddhistisches Bekenntnis" und hat in der DBU-Mitgliederversammlung von 2004 eine überarbeitete Version dieses Bekenntnisses verabschiedet. Die besondere Bedeutung dieses gesamtbuddhistischen Bekenntnisses ist der DBU selbst bewusst: *„Erstmals in der historischen Entwicklung des Buddhismus sind alle Haupttraditionen in einem Land organisatorisch vertreten. Um die Einigkeit und Geschlossenheit der deutschen Buddhisten sichtbar zu machen, wurde im Jahr 1984 im Westen Einzigartiges geleistet: Es wurde ein gemeinsames Bekenntnis verabschiedet, das von allen Schulen anerkannt wird. Dieses Bekenntnis ist Leitlinie und Grundlage aller Aktivitäten der DBU."*[2]

In der DBU sind heute 63 Gemeinschaften aus den unterschiedlichsten Traditionslinien und etwa 2.600 Einzelmitglieder vertreten. Vor diesem Hintergrund hat das buddhistische Bekenntnis die Mindestanforderungen

[1] Yukio Matsudo war von 2001–2014 Privatdozent für die Fachgebiete Buddhismus und Religionskomparatistik an der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften an der Universität Heidelberg. Im Juli 2012 hat er zusammen mit seiner Frau das DaimokuPower-Institut gegründet, das die Quintessenz der Nichiren-buddhistischen Lehre und Praxis in moderner Form konfessionsübergreifend für die individuelle Anwendung anbietet.

[2] Siehe: www.buddhismus-deutschland.de/wer-ist-die-dbu/(aufgerufen am 18.9.2015).

zum Ausdruck gebracht, die sich weitgehend an der frühbuddhistischen Form orientieren: die Zufluchtnahme zum „Buddha“ (Gründer des Buddhismus), „Dharma“ (Lehren Buddhas) und „Sangha“ (Glaubensgemeinschaft der Buddhisten) sowie die „Vier Edlen Wahrheiten“, die die älteste Erkenntnis über die Entstehung und Aufhebung des Leidens formulieren. Dazu kommen noch die „Drei Schulungen“ in „ethischem Verhalten“, „Sammlung (Meditation)“ und „Weisheit“ sowie der respektvolle Umgang unter den Buddhisten: *„Ich bekenne mich zur Einheit aller Buddhisten und begegne allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft mit Achtung und Offenheit.“*[3]

Mit diesem *„Bekenntnis für die Einheit aller Buddhisten“* hat die DBU einen bahnbrechenden Schritt vollzogen. Indem sich die deutschen Buddhisten in der DBU zum „Buddhismus“ als einer einzigen, einheitlichen „Konfession“ bekennen, akzeptieren sie damit ihre jeweiligen schulischen „Traditionslinien“ als eine von vielen verschiedenen Formen des Buddhismus. Diese geistige Haltung einer Quasi-Doppelzugehörigkeit innerhalb des Buddhismus ist für die deutschen Buddhisten in der DBU bezeichnend, da sie – formaliter – für sich selbst keinen Absolutheitsanspruch erheben und alle anderen Traditionslinien als ebenbürtig ansehen. Das heißt – idealiter – auch umgekehrt: wer sich für die Mitgliedschaft in der DBU bewirbt, der akzeptiert zwangsläufig ihr Buddhistisches Bekenntnis, verpflichtet sich zur Einheit der Buddhisten und verzichtet auf seinen eigenen alleinigen Wahrheitsanspruch.[4] Dadurch hat sich immer deutlicher und tiefer eine gesamtbuddhistische Identität herausgebildet. Somit gewinnt die DBU in ihrer Eigenschaft als traditionsübergreifender Dachverband einen zeitgemäßen Charakter als der Träger der ökumenischen Bewegung der deutschen Buddhisten.

Umfrageaktion 2014 zum Thema „Faszination Buddhismus“

Als ein konkretes Beispiel für diese buddhistisch-ökumenische Aktivität ist die Umfrageaktion der DBU zum Thema „Faszination Buddhismus – die Beweggründe für die Hinwendung der Deutschen zum Buddhismus“ zu nennen. Sie wurde im Sommer 2014 innerhalb der DBU durchgeführt und

3 Siehe: www.buddhismus-deutschland.de/buddhistisches-bekenntnis/(aufgerufen am 18.9.2015).

4 Es gibt einige Streitigkeiten wie z. B. der „Karmapa-Streit“ innerhalb der Karma-Kagyü-Linie und der „Kadampa-Streit“ in der Gelug-Linie. Die beiden Streitigkeiten sind unter den tibetischen Lamas entstanden und werden auch teilweise von den deutschen Buddhisten ausgetragen, stellen jedoch keine direkten deutschen Konflikte dar.

die Auswertung der Ergebnisse liegt mittlerweile vor.[5] Anhand dieser empirischen Untersuchung lassen sich einige Besonderheiten des „deutschen Buddhismus“ erkennen, so wie er in der DBU vertreten ist. Als Erstes seien jedoch die Unterschiede des Buddhismus in seiner asiatischen Heimat im Vergleich zu der Situation in Deutschland dargestellt.

Die religiöse Zugehörigkeit der Buddhisten wird im jeweiligen Heimatland in der Regel über ihre schulische Zugehörigkeit definiert, wie z. B. in Japan zu der Zen-, Nichiren- oder Jodo-Shin-Schule sowie in Tibet zu der Nyingma-, Kagyü-, Sakya- und Gelug-Schule. Die einzelnen Schulen stellen dabei nicht nur eine jeweilige bestimmte Traditionslinie der Lehre und Praxis dar, sondern auch eine konkrete religiöse Institution, die ihre Präsenz unter bestimmten soziopolitischen Rahmenbedingungen bewahren. So wie die christlichen Kirchen haben auch die buddhistischen Schulen aufgrund ihres Wahrheitsanspruchs untereinander um die Hegemonie gekämpft oder wurden in jeweilige politische Machtkämpfe der weltlichen Herrscher verwickelt und zu solchen benutzt. Darüber hinaus lassen sich die buddhistischen Traditionslinien in ihrem Heimatland auch durch den Aspekt einer „Volksreligion“ charakterisieren, die unter der breiten Bevölkerung praktiziert wird. Dabei stehen diverse Riten für die Erlangung weltlicher Wohltaten und Zeremonien für die Verstorbenen, die Anbetung von Dämonen und Göttern, sowie Heiligenverehrung und die Sonderstellung der Ordinierten im Vordergrund. Diese Praktiken weisen oft eine Reihe von Aber- und Wunderglauben auf und sind somit „populär“ im zweifachen Sinne des Wortes: unter dem Volk verbreitet und beliebt, daher auch volkstümlich und weltlich. Auf dieser Ebene der Volksreligion ist eine strikte Trennung zwischen den Ordinierten bzw. religiösen Experten und den Laienanhängern ebenfalls charakteristisch.

In Deutschland werden all diese volksreligiösen Elemente im asiatischen „Migrations-Buddhismus“ weiter gepflegt, der kultur- und traditionsgebunden eine „Religion“ mit dem Fokus auf den Familien und Riten für den ganzen Lebenszyklus von Geburt bis zum Tod und Ahnenverehrung darstellt. Im Gegensatz dazu haben die deutschen Buddhisten von Anfang ihrer Rezeptionsgeschichte an den Buddhismus weitgehend als eine Philosophie bzw. eine Lebens- und Weltanschauung rezipiert, indem sie ihren Fokus auf die philologische und philosophische Auslegung der buddhistischen Schriften legten. Dabei haben sie auf die meisten volksreligiösen Elemente verzichtet und praktizieren vorwiegend spirituell orientierte Meditationsübungen. Der tibetische Buddhismus stellt in dieser Hinsicht eher

5 *Yukio Matsudo:* Faszination Buddhismus. Beweggründe für die Hinwendung der Deutschen zum Buddhismus, Norderstedt 2015.

eine Ausnahme dar, weil viele tibetische Schulen und Gemeinschaften in der Regel noch unter der Leitung von tibetischen Lamas geführt und betreut werden. So findet dort, wo die Deutschen die Initiative und Leitung für die Gestaltung der buddhistischen Lehren und des Sangha-Lebens übernehmen, ein komplett anderer Entwicklungsprozess statt.

Die Rezeption des Buddhismus in Deutschland zieht darüber hinaus – im Idealfall – folgende Vorteile aus dem Neuland der Postmoderne, wie z. B.:

1. frei von den religiösen und politischen Konflikten der Schulen im jeweiligen Heimatland zu sein,
2. frei von kulturell gebundenen, volkstümlichen Traditionen sowie von ideologischen und institutionellen Einschränkungen zu sein, die oft die buddhistischen Lehren und Praktiken verformt haben,
3. die Freiheit zu haben, eine Auswahl der „authentischen", „ursprünglichen" Lehren und Praktiken der jeweiligen Traditionslinien zu treffen.

Es geht nun um die Frage nach der bestimmten Art und Weise, wie die Deutschen den Buddhismus rezipieren, d. h. wie sie bestimmte Aspekte und Elemente des Buddhismus aussortieren und bevorzugen. Diese Frage steht unmittelbar mit den deutschen Kulturstandards in Zusammenhang, die ihrerseits weitgehend die historischen Erfahrungen mit der Reformation, dem Geist der Aufklärung und der Säkularisierung der Gesellschaft widerspiegeln.

Deutsche Buddhisten vor ihrem christlichen Hintergrund

Zunächst ist der religiöse Hintergrund der Deutschen von großer Bedeutung. Aus den Daten der DBU-Umfrage 2014, die eindeutig die beiden großen christlichen Konfessionen betreffen, geht hervor, dass 380 Personen von 479 in der DBU befragten deutschen Christen zum Buddhismus konvertierten (79 %), während 99 Personen bis heute bei ihrer kirchlichen Zugehörigkeit geblieben sind (21 %). 80 von diesen 99 Personen wiederum bezeichnen sich als „Buddhisten", obwohl sie – formaliter konfessionell gesehen – keine Buddhisten sind. Sie bleiben Christen, üben jedoch den Buddhismus aus und fühlen sich dem Buddhismus zugehörig. Die anderen 19 gehören zu den „Dharma-Übenden", die mit dem klaren Bewusstsein Buddhismus praktizieren, obwohl sie konfessionell keine Buddhisten sind. Gerade dieser Umstand, dass immerhin 21 % der an der Umfrage beteiligten Deutschen den Buddhismus bewusst oder unbewusst als Christen ausüben, führt zu weiteren Fragen, wie z. B.: Was bedeutet es, ein Buddhist zu sein? Ist der Buddhismus keine konfessionelle Religion?

Stellt die Zufluchtnahme zu den drei Juwelen von Buddha, Dharma und Sangha, die in dem „Buddhistischen Bekenntnis“ der DBU zum Ausdruck kommt, kein Glaubensbekenntnis dar?

Für einen Kirchenaustritt bei deutschen Buddhisten sind zwei Gründe maßgeblich: „Mit den Dogmen nicht zufrieden“ sind 132 von 213 Personen, die daher aus der evangelischen Kirche ausgetreten sind (d. h. 62 %), und 130 von 167 Befragten sind aus der katholischen Kirche ausgetreten (d. h. 78 %). Der „Vertrauensverlust“ ist mit 50 % für die katholische Kirche weit höher als der für die evangelische Kirche mit 29 %. Es fällt dabei stark auf, dass man offensichtlich keine „dogmatische“ Lehre mit der Vorstellung eines transzendenten „Gottes“ favorisiert, der das Leben des Einzelnen und die Abläufe der Welt bestimmt. Eine Religion darf nach Meinung der Befragten dabei auch keinen „Absolutheitsanspruch“ erheben, der eine unheilsame Polarisierung von „guten Gläubigen“ und „bösen Ungläubigen“ bis hin zu einem Feindbild der Andersdenkenden mit sich führt.

Deutsche Laienbuddhisten vor dem Hintergrund ihres deutschen Kulturstandards

In Übereinstimmung mit dieser Präferenz für eine „nicht-dogmatische Lehre ohne Gott und Absolutheitsanspruch“ bevorzugen die befragten deutschen Buddhisten am meisten den Aspekt einer „Selbstverantwortungsethik“ (42 % bei 245 von 578) im Buddhismus. Dieser Aspekt ist in der Lehre des Karma als Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung begründet: Jeder erntet, was er gesät hat. Die an der Umfrage Beteiligten ziehen die Vorstellung vor, dass jeder für seine eigene Lebenslage und seine Handlungen voll verantwortlich ist, sodass man die Schuld für seine eventuell unglückliche Lebenslage weder einer anderen Person noch irgendeiner Institution zuschieben kann. Eine solche Selbstverantwortungsethik – das muss noch unter Berücksichtigung des oben erläuterten Aspekts hinzugefügt werden – scheint ohne einen Bezug zu einem transzendenten Gott, dem Bedürfnis der modernen, aufgeklärten und wissenschaftlich orientierten Individualisten zu entsprechen. Diese selbstbewusste Einstellung wird dabei ausdrücklich durch das Mahayana-Konzept über die Buddha-Natur bzw. die reine Natur des Geistes, d. h. eine generelle Möglichkeit zur Erleuchtung jedes Menschen, unterstützt. Diese Konzepte besagen, dass jeder Mensch mit dem Erleuchtungspotential ausgestattet ist und dieses auch durch die buddhistische Praxis aktivieren und entfalten kann, um sich vom Alltagsbewusstsein des Egos und seinem negativen Karma zu befreien und das eigene Leben positiv

neu zu gestalten. Diese Ausrichtung auf eine positive Gestaltung des eigenen Lebens auf der Grundlage der buddhistischen Lehre und Praxis ist nachvollziehbar, da 98 % der Umfragebeteiligten Laienbuddhisten sind.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die „deutschen Laienbuddhisten" aufgrund des Ergebnisses der DBU-Umfrage durch folgende Eigenschaften charakterisieren:

- Deutsche Buddhisten mögen keine dogmatische Religion mit Absolutheitsanspruch und bevorzugen eine spirituelle Lehre und Praxis mit Offenheit, Toleranz und Friedfertigkeit.
- Sie sind Individualisten mit sozialethischem Verantwortungsbewusstsein und wollen nicht nur ihr eigenes Leben selbstverantwortlich gestalten, sondern sich auch für soziale und gesellschaftliche sowie ökologische und pazifistische Belange engagieren.
- Sie sind aufgeklärte Rationalisten und befassen sich mit der Lehre und Praxis wissenschaftlich und kritisch.
- Sie sind zugleich Romantiker, die jedoch spirituell orientiert sind und sich nach seelischen Zuständen wie unbegrenzter Liebe und Verbundenheit mit allem sehnen.
- Die buddhistische Lehre und Praxis dient ihnen nicht nur zur Erlangung von Ruhe und Frieden im Inneren, sondern auch zum psychotherapeutischen Zweck der psychosomatischen Heilung und zur Lebenshilfe.

Hier sind zwar fünf Eigenschaften genannt, die für die deutschen Laienbuddhisten in ihren Grundzügen charakteristisch erscheinen, sie können jedoch auch als fünf verschiedene Typen der deutschen Buddhisten angesehen werden, die die eine oder andere oder auch mehrere Eigenschaften stärker zeigen, wie z. B. spirituell, individualistisch, rational oder romantisch oder auch psychotherapeutisch orientierter Buddhist. Diese Typologie scheint im Grunde weitgehend den modernen Kulturstandard der deutschen Bildungsschicht widerzuspiegeln.

Die Vielfalt der buddhistischen Traditionslinien

Für diese verschiedenen Typen und Präferenzen der deutschen Buddhisten steht eine bunte Vielfalt von kulturell sehr unterschiedlich ausgeprägten Formen von buddhistischen Traditionslinien aus unterschiedlichen Herkunftsländern zur Verfügung. Darüber hinaus reicht das breite Spektrum hinsichtlich der Organisationsform von streng monastischen Traditionen bis hin zu weltlich orientierten Laienorganisationen.

In der DBU-Umfrage sind zehn verschiedene Schulen bzw. Gemeinschaften vertreten: die Kagyü-, Nyingma- und Gelug-Linie aus Tibet, das Soto- und Rinzai-Zen sowie der Nichiren-Sangha aus der japanischen Tradition, der Theravada-Buddhismus und das Intersein in der Ausprägung des vietnamesischen Zen-Meisters Thich Nhat Hanh sowie die Einzelmitglieder ohne feste Anbindung an bestimmte Gemeinschaften. Dabei lassen sich die Lehrinhalte dieser unterschiedlichen Traditionslinien – von der Selbstwahrnehmung ihrer Mitglieder her, wie sie sich in der DBU-Umfrage herauskristallisiert hat – nicht mehr genau nach der herkömmlichen Dreiteilung des Buddhismus von Theravada, Mahayana und Vajrayana einteilen. Der Buddhismus wird vor dem Hintergrund der deutschen Kulturstandards und der soziopolitischen Rahmenbedingungen rezipiert und verarbeitet, sodass neben einer bestimmten Auswahl von Lehrelementen ebenfalls eine Bedeutungsverschiebung bestimmter Begriffe und Konzepte stattgefunden hat und noch weiter stattfindet.

Der Theravada-Buddhismus beispielsweise sollte sich von seiner ursprünglichen Ausrichtung her mehr nach seinen epistemologischen und soteriologischen Konzepten richten. Doch die Form, wie er in Deutschland rezipiert und praktiziert wird, scheint eine bemerkenswerte Verschiebung erfahren zu haben, die mehr in einer meditativen Ausübung zur spirituellen Orientierung mit weiteren praktischen Konsequenzen im Alltagsleben liegt als in einem reinen Streben nach der Erleuchtung im Sinne des Nirvana zur Befreiung des leidvollen Samsara.

Aufgrund der Daten aus der DBU-Umfrage lassen sich die Ausrichtungen der unterschiedlichen Schulen bzw. Gemeinschaften zum einen nach der ausgeprägten Orientierung am „Meister", der „Praxis" und der „Erfahrung" im täglichen Leben einteilen, zum anderen nach der Ausrichtung eines introvertierten Spiritualismus über die achtsame Lebensführung bis hin zum extrovertierten Pragmatismus.

Vielfältige Interessen der deutschen Buddhisten

Die Vielfalt des Buddhismus in Deutschland betrifft nicht nur die Traditionslinien mit ihren unterschiedlichsten Doktrinen und Praktiken sowie Organisationsstrukturen, sondern auch die Interessen der deutschen Buddhisten selbst. Obwohl so viele verschiedene buddhistische Richtungen und Gemeinschaften wie auf dem Jahrmarkt und für alle Geschmacksrichtungen angeboten werden, kann man sich – zufällig oder gezielt – für die eine oder andere Richtung entscheiden und diese ausprobieren. Manche bleiben und entwickeln ein gewisses Zugehörigkeitsgefühl zu einem

bestimmten Sangha, andere wiederum wollen sich nicht fest binden. Diejenigen, die sich einer bestimmten Gemeinschaft nicht anschließen möchten, die aber Buddhist werden wollen, treten dann oft als Einzelmitglied in die DBU ein. Sie beschäftigen sich mit dem Buddhismus in ihrer eigenen Art und Weise, besuchen dieses oder jenes Zentrum, um die eine oder andere Form der Meditation zu üben. Es gibt aber auch viele Einzelmitglieder der DBU, weil ihre Gruppierungen nicht zur DBU gehören. Hinzu kommen noch mehrere Tausende von „Gelegenheitsbuddhisten", die ab und zu mal diverse buddhistische Zentren besuchen, wenn sie Zeit und Lust haben. Diese befassen sich zwar mit dem Buddhismus, wollen sich ihm jedoch keineswegs verpflichten. Für diese Menschen stellt der Buddhismus keine konfessionell verbindliche Religion dar, sondern schlicht einen spirituellen Weg unter vielen anderen.

Ökumenische Zusammenarbeit in den buddhistischen Zentren

Als das zweite konkrete Beispiel für die ökumenische Zusammenarbeit unter den deutschen Buddhisten innerhalb der DBU sind die Parallelangebote der verschiedenen buddhistischen Schulen in einem Zentrum zu nennen.

Der Buddhismus stellt in Deutschland eine Minderheitsreligion dar. Da viele buddhistische Gemeinschaften über keine großen finanziellen und personellen Ressourcen verfügen, ist es ökonomisch und zweckmäßig, die bestehenden Einrichtungen zu benutzen und in diesem Rahmen die Praktiken anzubieten. Das buddhistische Meditationszentrum Karma Chang Chophel Ling in Heidelberg beispielsweise ist eine regionale Gruppe der tibetischen *Karma Kagyü Gemeinschaft* unter der Schirmherrschaft des 17. Gyalwa Karmapa, die als eine DBU-Mitgliedsgemeinschaft *„den ethischen Grundsätzen eines gemeinsamen buddhistischen Bekenntnisses verpflichtet ist"*. Dort werden trotz einer eindeutigen schulischen Zugehörigkeit jede Woche – neben den Meditationsübungen der eigenen Tradition – die Meditation der japanischen Soto-Zen-Gruppe und die Achtsamkeitsmeditation des vietnamesischen Zen-Mönchs, Thich Nhat Hanh, angeboten.[6] Als ein weiteres Beispiel sei das *Waldhaus am Laacher See* des Vereins *Buddhismus im Westen* erwähnt, das als ein offenes Retreat- und Seminarhaus dient und diverse Kurse mit den unterschiedlichsten Meditationsmethoden anbietet.[7]

[6] Siehe: www.kcl-heidelberg.de/index.php/wochenprogramm-mainmenu-33 (aufgerufen am 18.12.2014).

[7] Siehe: http://waldhaus.buddhismus-im-westen.de/programm-2015/(aufgerufen am 18.9.2015).

Diese Art der traditionsübergreifenden Zusammenarbeit ist erstens in den Herkunftsländern der jeweiligen Traditionslinien aufgrund schulischer Konflikte und Streitigkeiten nicht denkbar und zweitens selbst in Deutschland nicht möglich gewesen, solange jede Schule bzw. Gemeinschaft auf ihren exklusivistischen Heils- und Wahrheitsanspruch bestand. Die deutschen Buddhisten haben somit offenbar ein anderes Verhältnis zu ihren spezifischen Lehren und Praktiken, die zwar bestimmten buddhistischen Traditionslinien angehören, jedoch nicht als „Konfession" verstanden werden wie z. B. „evangelisch", „katholisch" oder „orthodox", um nur einige große christliche Kirchenzugehörigkeiten zu nennen. Im Fall der buddhistischen Schulen, die in die DBU-Mitgliedsgemeinschaft aufgenommen worden sind, steht das „buddhistische Bekenntnis" der DBU als die gemeinsame „Konfession", während ihre eigene Traditionslinie als eine von vielen verschiedenen Formen des Buddhismus verstanden wird.

Zusammenfassung

Zum Schluss seien die wichtigsten Aktivitäten und Projekte der DBU zusammengefasst, die ihre Aufgabenstellung als Träger der ökumenischen Bewegung der deutschen Buddhisten erfüllt:

1. Die DBU fördert die gesamtbuddhistische Identität der Buddhisten in Deutschland, und das gemeinsame „Buddhistische Bekenntnis" stellt die Leitlinie und Grundlage aller Aktivitäten der DBU dar.
2. Die DBU ist Herausgeberin der Vierteljahreszeitschrift „Buddhismus aktuell". Die Zeitschrift will u.a. Debatten anstoßen und mit dem Facettenreichtum buddhistischen Lebens, vor allem bei uns im Westen, vertraut machen. Sie stellt Buddhismus in seinen Aspekten als Religion, Philosophie und Lebenspraxis dar und gibt vielfältige Anregungen für das Alltagsleben. Sie zeigt, welche Bedeutung buddhistisch inspirierte Lehren und Praktiken für unsere Gesellschaft, für Kunst und Kultur, für Ökologie und Mitwelt haben können.[8]
3. Regelmäßig wird entweder eine Tagung oder ein Kongress der DBU veranstaltet. Im Jahr 2014 fand eine Tagung unter dem Motto „Buddhisten in Deutschland – Treffen – Kennenlernen – Austauschen" statt, die allerdings eher den Charakter eines innerbuddhistischen Dialogs hatte als den eines Kongresses, der für alle offen ist.

[8] Siehe: www.buddhismus-aktuell.de/ (aufgerufen am 18.9.2015).

4. Im Sommer 2014 wurde innerhalb der DBU eine Umfrage über das Thema „Faszination Buddhismus – Die Beweggründe für die Hinwendung der Deutschen zum Buddhismus“ durchgeführt. Diese Umfrageaktion wurde für die aktuelle gesamtbuddhistische Bestandsaufnahme erforderlich, als die DBU-Beauftragte für interreligiösen Dialog von Seiten der katholischen Weltanschauungsbeauftragten zu ihrer Fachtagung zum Thema Buddhismus eingeladen wurde. Das Ergebnis wurde sodann innerhalb der DBU-Tagung im November 2014 präsentiert und diente zur Grundlage für gemeinsame Diskussionen unter den Teilnehmern.
5. Die DBU bietet ein Studienprogramm zum breitgefächerten Themenbereich „Buddhismus“ sowohl für praktizierende Buddhisten als auch für ein allgemeines Publikum an. Eine Arbeitsgemeinschaft (AG) befasst sich mit der Erstellung von angemessenen Unterrichtsmaterialien, die im Schulunterricht zum Thema Buddhismus verwendet werden können.
6. Des Weiteren übernimmt die DBU eine Reihe von weiteren wichtigen Aufgaben, die einen gesamtbuddhistischen und öffentlichen Charakter haben. Dazu gehören u. a. das Streben nach der Erlangung der staatlichen Anerkennung als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“, die eine Reihe von Vorteilen bringt, wie z. B. die Gleichstellung mit den anerkannten Religionsgemeinschaften, mehr Präsenz in den Medien, den Zugang zu öffentlichen Mitteln für die Einrichtungen im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, die rechtliche Grundlage für buddhistischen Religionsunterricht in allgemeinbildenden Schulen sowie die Einrichtung buddhis-tischer Friedhöfe.[9]

Durch die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaft wird der Buddhismus insgesamt einen offiziellen Status gewinnen. Insofern stellt der Buddhismus in Deutschland noch eine Randerscheinung dar, besitzt jedoch ein großes Potential zu Wachstum und kann eine Reihe von wichtigen Beiträgen zur religiösen Freiheit und Toleranz sowie dem Frieden im Lande leisten.

[9] Siehe: http://buddhistische-ordensgemeinschaft.de/buddhismus_deutschland_anerkennung.htm (aufgerufen am 18.9.2015).

Muslime als Bereicherung der Vielfalt Europas?



Mouhanad Khorchide[1]

Wenn zunehmend Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen in globalisierten Gesellschaften Tür an Tür wohnen, stellt sich dementsprechend die Frage, wie die jeweiligen konkurrierenden Sinnsysteme und Glaubenswahrheiten friedlich zusammenfinden können. In den modernen Gesellschaften Westeuropas stellt nicht nur die religiöse Vielfalt eine Herausforderung für ein friedliches Zusammenleben dar, sondern auch die Koexistenz dieser religiösen Vielfalt in einer sich immer stärker säkularisierenden Gesellschaft.

Die Ankunft der Muslime im Zuge der Arbeitermigration in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts trug zu einem Wandel der Gesellschaften vieler Länder Europas – wie Deutschland, Österreich und der Schweiz – bei. Diese Gesellschaften wurden kulturell wie religiös pluraler. Die Ankunft des Islams wurde nicht selten als Bedrohung der eigenen Werte wahrgenommen. Vertreter dieser These stellen Rückfragen an den Islam und fordern ihn auf, sich zu europäischen Werten zu bekennen; der Islam stelle eine Bedrohung für die Errungenschaften der europäischen Kulturgeschichte dar, die auf einer jüdisch-christlichen Grundlage basierten. Der Islam wird daher als starke Herausforderung gesehen. Schon in der Einleitung zu der Studie „Muslime in Deutschland", die durch das deutsche Bundesministerium des Innern gefördert wurde, heißt es im ersten Absatz: „Im Kontext aktueller Debatten um Zuwanderung hat die Situation von Muslimen in Deutschland einen besonderen Stellenwert. Im Zentrum der Diskussionen, die stark auch von Sicherheitsfragen geprägt

[1] Mouhanad Khorchide ist Professor für Islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität (WWU) Münster und Stellv. Direktor des Centrums für Religiöse Studien und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie.

werden, stehen unter anderem die Problematik des so genannten 'home-grown-terrorism' und damit verbundene Auseinandersetzungen, die sich um die Schlagworte des Islam in der Diaspora, des Islamismus und des islamischen Fundamentalismus ranken (vgl. z. B. jüngst Hoffman et al., 2007). Thematisiert werden ferner Segregationsprobleme und die Gefahren der Etablierung parallelgesellschaftlicher Strukturen mit Blick auf eine mögliche gesellschaftliche Bedrohung, die neben Desintegrationsphänomenen auch in einer Beeinträchtigung der aktuellen Sicherheitslage gesehen wird. In dieser Ausgangssituation ist im Interesse einer rationalen Debatte sowie einer evidenzbasierten Planung von Maßnahmen wissenschaftlich dringend klärungsbedürftig, in welchem Maße unter den in Deutschland lebenden Muslimen tatsächlich Prozesse der Entwicklung von Extremismus zu beobachten sind, die mit einer Ablehnung demokratischer wie auch rechtsstaatlicher Strukturen einhergehen und ggfs. einen Resonanzboden für politisch-religiös motivierte Gewalt darstellen können, und welche Faktoren solche Entwicklungen beeinflussen, nicht zuletzt auch mit Blick auf die Konzipierung problem- sowie zielgruppenadäquater Präventionsansätze."[2]

Die Rede ist hier von „Sicherheitsfragen", „Islamismus", „islamischem Fundamentalismus", „Segregationsproblemen", „parallelgesellschaftlichen Strukturen", „gesellschaftlicher Bedrohung", „Desintegrationsphänomenen", „Beeinträchtigung der aktuellen Sicherheitslage", „Extremismus", „Ablehnung demokratischer wie auch rechtsstaatlicher Strukturen", „politisch-religiös motivierter Gewalt", „Präventionsansätzen". Neben der Frage nach der Stellung der Frau im Islam sind diese die zentralen Schlagworte, die die Diskussionen um den Islam in Europa überschatten. Es ist nicht zu übersehen, dass es sich dabei um Konfliktfelder handelt, weshalb es auch nicht verwunderlich ist, dass sich Muslime immer wieder in eine Apologetik gedrängt fühlen, immer wieder beteuern müssen, dass sie gegen Gewalt sind, für rechtsstaatliche Prinzipien eintreten und dass sie ein friedliches Zusammenleben anstreben. Dabei zeigen die empirischen Daten eindeutig, dass die absolute Mehrheit der Muslime demokratische Grundwerte akzeptiert. So kommt die oben erwähnte Studie „Muslime in Deutschland" zum Fazit: „Insgesamt lässt sich bei nur ca. 10 % der befragten Muslime eine ausgeprägte Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaat erkennen. Es handelt sich um eine qualifizierte Minderheit der Muslime, für die eine aus einer moralischen Perspektive formulierte Kritik an demokrati-

[2] *Katrin Brettfeld/Peter Wetzels* (Hg.): Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Hamburg 2007, 9.

schen Strukturen, die Befürwortung von Todes- und Körperstrafen sowie ein Primat der Religion vor Demokratie kennzeichnend ist […] Weitere Analysen konnten zeigen, dass solche demokratiedistanten Haltungen sowohl mit einer wirtschaftlich ungünstigen Lebenssituation als auch mit geringer Bildung und subjektiven Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung in der Aufnahmegesellschaft korreliert sind. In dieser Hinsicht gleichen unsere Befunde den Ergebnissen von Forschungsarbeiten zu Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit. Damit korrespondiert, dass demokratiedistante Einstellungen häufiger anzutreffen sind, wenn die praktische sprachlich-soziale Integration schlecht gelungen ist."[3] Auch beim Thema politisch-religiös motivierte Gewaltbereitschaft unter Muslimen kommt die Studie zu dem Fazit: „Die weit überwiegende Mehrheit der Muslime lehnt Formen terroristischer Gewalt ebenso ab wie körperliche Gewalt, die sich auf religiöse Legitimationen beruft. Hohe Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt zeigt nur eine kleine Minderheit von etwa 6 %. Innerhalb dieser Gruppe sind Personen mit islamismusaffinen Haltungen, d. h. einer Distanz zu Demokratie und Rechtsstaat sowie ausgeprägten Formen der Aufwertung des Islam und der Abwertung des Westens, überrepräsentiert. Aber auch innerhalb der Gruppe mit islamismusaffinen Haltungen ist die klare positive Legitimation von politisch-religiös motivierter Gewalt nur bei einer Minderheit (etwa ein Fünftel) zu erkennen. Von daher ist die Gleichsetzung eines demokratiedistanten, politisch aufgeladenen Islam mit Gewaltbefürwortung und Sympathie für Terrorismus so zu pauschal."[4]

Die Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime hat also weder mit Demokratie noch mit dem Grundgesetz ein Problem. Religiös motivierte Gewalt wird ebenfalls von der Mehrheit der Muslime abgelehnt. Dennoch sind dies die Themen, mit denen sich Muslime in Studien, Talkshows und medialen Berichten, aber auch in persönlichen Begegnungen immer wieder konfrontiert sehen. Dadurch bleibt kaum Raum dafür, die Frage an die Muslime zu stellen, mit welchen Werten sie europäische Gesellschaften bereichern können.

1. Verunsicherte Identitäten und die Angst vor der Nähe

Nur wenn ich weiß, wer ich bin, und mir meiner Identität sicher bin, habe ich keine Angst, mich dem „Anderen" zu öffnen, in ihm das „Neue" zu sehen. Die Begegnung des Islam mit Europa im Zuge der Arbeitermigra-

3 Ebd., 173.
4 Ebd., 190.

tion führte jedoch zu Identitätsverunsicherungen auf beiden Seiten, was statt Nähe Distanz hervorrief. Um dies genauer zu erklären, möchte ich in den nächsten Zeilen auf die konkrete Situation der Muslime in Deutschland eingehen, vor allem die der zweiten und dritten Generation.

Wenn wir heute in Deutschland von Muslimen sprechen, dann sprechen wir hauptsächlich von den ehemaligen „Gastarbeitern", die im Zuge der Anwerbeabkommen in den 1960er und 70er Jahren als Arbeitskräfte nach Deutschland gekommen sind, von deren Familien, die in den 80er Jahren im Zuge der Familienzusammenführung nachgekommen sind, sowie von deren Nachkommen, die mittlerweile in zweiter und dritter Generation in Deutschland geboren wurden. Es ist mehr oder weniger ein Zufall, dass es sich beim Großteil der ehemaligen „Gastarbeiter" um Muslime handelt. Dadurch überlagern sich verschiedene Dimensionen des Andersseins, der Fremdartigkeit, und so verschärfen sich Probleme der Abgrenzung, der Anpassung und der Integration; ethnische Dimensionen überlagern sich mit nationalen, religiösen und sozioökonomischen.[5]

Sprach man in den 1960er und 70er Jahren von „Gastarbeitern", so begann man in den 80er- und 90er Jahren, als die Arbeitermigration durch die Familienzusammenführung sichtbar geworden war, von den „Ausländern" zu sprechen. Spätestens seit dem 11. September 2001 spricht man von den „Muslimen", gemeint sind aber noch immer die ehemaligen Gastarbeiter und deren Nachkommen. Mit dieser Verschiebung der Wahrnehmung wurden aus den „Gastarbeitern" „Muslime" und aus den typischen sozialen Problemen einer Gastarbeiterschaft religiöse Probleme. Man hört nicht selten Aussagen wie „Sie sprechen schlecht Deutsch, weil sie Muslime sind" oder „Sie steigen im Schulsystem und am Arbeitsplatz nicht schnell auf, weil sie Muslime sind". Die Kategorie „Muslim-Sein" rückt immer stärker als Deutungsmuster für soziale Defizite der Gastarbeiterschaft in den Vordergrund. Die Religion sei das Problem, sei das Integrationshindernis, heißt es. Muslime finden sich entsprechend in einer Rechtfertigungsposition wieder. Betrachtet man die Debatten der letzten Jahre um das Thema Islam, dann sind diese, wie bereits angemerkt, entweder überschattet von sicherheitspolitischen Fragen oder es geht um Moscheebauten, Minarette und das Kopftuch. Und wer die Ankunft der Muslime in Europa als Sicherheitsproblematik begreift, wird voraussichtlich früher oder später auch der eigenen Angst erliegen und im Islam und in den Muslimen nur noch eine Gefahr und Bedrohung sehen. Dadurch, dass sich

5 Vgl. *José Casanova:* Der Ort der Religion im säkularen Europa, Transit – Europäische Revue 27 (2004), 86–105.

Muslime in einer Rechtfertigungsposition wiederfinden, kommen sie kaum dazu, sich die wichtige Frage zu stellen: Wie kann der Islam die europäischen Gesellschaften bereichern?

2. Wenn das Fremdsein zur Identität wird

Gerade Angehörige der sogenannten zweiten und dritten Generation der Muslime fühlen sich mit der hiesigen Gesellschaft stark verbunden, ihre Distanz zur Heimatkultur ihrer Großeltern ist groß. Je stärker sie sich integriert fühlen, desto größer sind auch ihre Erwartungen an das Aufnahmeland; das zeigt sich vor allem im Anspruch auf Gleichbehandlung und Chancengleichheit in allen gesellschaftlichen Institutionen (Bildung, Arbeits- und Wohnungsmarkt), aber auch in der Erwartung, anerkannt und akzeptiert zu sein.[6]

Die sogenannte erste Generation der Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter aus muslimischen Ländern kam primär aus der Türkei und Nordafrika, war also in einem islamischen Land aufgewachsen. Die Angehörigen dieser Generation wurden in ihren Heimatländern sozialisiert und internalisierten dort Werte und Normen, für sie war Religion nicht mehr als ein Teil ihrer Herkunftsidentität. Eine reflexive Zuwendung zur eigenen Kultur und zur eigenen Religion setzte vor allem mit dem Familiennachzug ein.

Die Bedeutung der Religion in der zweiten und dritten Generation differenziert sich stärker aus. Das begründet sich dadurch, dass diese Generationen in ihrer Sozialisation, Sprache und Identitätsentwicklung stärker einer Spannung zwischen den Orientierungen der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft ausgesetzt sind und ihnen daher Religion als (mögliche) Bewältigungsstrategie dient. Die Erwartungen der Jugendlichen an die europäischen Gesellschaften sind hoch. Hier, wo sie geboren und aufgewachsen sind, wünschen sie sich eine Heimat, die ihnen nicht nur Chancengleichheit im Bildungssektor, am Arbeitsmarkt und am Wohnungsmarkt bietet, sondern auch eine innere Heimat, in der sie sich als anerkannte Menschen entfalten können. Werden diese Erwartungen nicht erfüllt und haben die Jugendlichen das Gefühl, diskriminiert zu sein, dann kommt es zu verschiedenen Reaktionen. Manche kapseln sich ab, sie gehen zu beiden Systemen – zur Kultur der Eltern und zur Mehrheitsgesellschaft – auf Distanz. In der Literatur werden sie meist als „Marginalisierte“ bezeichnet.

[6] Vgl. *Ursula Mehrländer:* Türkische Jugendliche – keine beruflichen Chancen in Deutschland?, Bonn 1983.

Viele Jugendliche greifen aber auch reaktiv bei der Suche nach einem sicheren „Wir-Gefühl“ auf die Religion zurück. Auf die Frage, als was sie sich fühlen, geben sie an, hauptsächlich als Muslime, der Islam würde für sie sehr viel bedeuten. Diese Form der islamischen Identität bezeichne ich als „Schalenidentität“.[7]

Für die Konstruktion einer kollektiven Identität bedienen sich diese Jugendlichen eines Islam „ohne Inhalt“; der Islam, den sie leben, ist mit einer leeren Schale zu vergleichen. Die Religion dient der Konstruktion einer kollektiven Identität, die auch Schutz vor dem „Anderen“ bietet. Schalenmuslime stützen sich also auf ausgehöhlte (entkernte) Identitäten. Diese Jugendlichen fühlen sich als unwillkommene Ausländer und als benachteiligte Außenseiter. Durch den Islam, der vor allem als Bindeglied zu anderen Migrantenjugendlichen gleicher Herkunft bzw. Religion gesehen wird, können sie ein gewisses Gefühl der Sicherheit aufbauen. Sie halten sich überwiegend an die gottesdienstlichen kollektiven Praktiken. Diese finden ihren Ausdruck in der Gemeinschaft, werden in Bezug zur Gruppe verrichtet und von ihr mehr oder weniger kontrolliert. Viele Jugendliche fasten also im Monat Ramadan, viele männliche Jugendliche gehen freitags mit ihren Vätern zum gemeinschaftlichen Freitagsgebet in die Moschee und Mädchen tragen ein Kopftuch; so erfüllen sie die Erwartungen der Eltern bzw. der sozialen Kontrolle seitens der eigenen Community und konstruieren gleichzeitig eine reaktive kollektive Identität, die ihnen das notwendige Gefühl der Sicherheit und Stärke vermittelt. Gottesdienstliche individuelle Praktiken, die unabhängig von der Gruppe verrichtet werden und sich deren Kontrolle entziehen, wie zum Beispiel das tägliche Gebet oder die Koranlektüre, die in der islamischen Lehre einen hohen Stellenwert haben, finden hingegen keine Berücksichtigung.

Diese religiöse kollektive Identität ist also als Reaktion zu verstehen – einerseits auf die Erwartungen der Eltern und der eigenen Community, andererseits auf das Gefühl der Nicht-Anerkennung seitens der Mehrheitsgesellschaft. Gerade aus dem letztgenannten Punkt wird diese Identität über die Beschreibung des Anderen und weniger über die Beschreibung des Eigenen skizziert. Das heißt: Wenn Jugendliche beschreiben, was sie als Muslime ausmacht, geben sie weniger an, was sie sind, sondern vielmehr, was sie nicht sind.

7 Vgl. *Mouhanad Khorchide:* „Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der zweiten Generation“, in: *Hilde Weiss* (Hg.): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation, Wiesbaden 2007, 217–242; sowie *Mouhanad Khorchide:* Die Dialektik von Religiosität und Gesellschaft – Zur Identitätskonstruktion junger Muslime in Europa, in: *Bülent Ucar* (Hg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte, Frankfurt a. M. 2010, 365–385.

Für die erste Generation der Muslime in Deutschland war dies anders, da die Erwartungen anders waren; sie lagen hauptsächlich im wirtschaftlichen Bereich. Sie kamen primär aus der Türkei, sind also in einem islamischen Land aufgewachsen, wo seinerzeit die religiöse Tradition noch weitgehend ungebrochen bestand. Sie wurden in ihren Heimatländern sozialisiert und internalisierten dort Werte und Normen. Für Angehörige dieser Generation war Religion nicht mehr als ein Teil ihrer Herkunftsidentität. Muslimsein war Teil des Selbstverständnisses als Türke- oder Araberseins. Eine reflexive Zuwendung der ersten Generation zur eigenen Kultur und zur eigenen Religion setzte vor allem mit dem Familiennachzug ein. Die Eltern hatten Angst vor der Entfremdung und „Entgleitung" ihrer Kinder, die ja in einem anderen Werte- und Normensystem aufwuchsen. Die Notwendigkeit der kulturellen Erziehung trug somit zur Verstärkung der kulturellen kollektiven Identität unter den muslimischen Migranten der ersten Generation bei. Die Bedeutung der Religion in der zweiten Generation differenziert sich stärker aus. Dies begründet sich dadurch, dass die zweite Generation in ihrer Sozialisation – Sprache, Identitätsentwicklung – stärker einer Spannung zwischen den Orientierungen der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft ausgesetzt ist[8] und Religion daher als eine (mögliche) Bewältigungsstrategie gesehen wird. Religiöse Hinwendung kann als Reaktion auf Ambivalenz, auf empfundene Unvereinbarkeiten und Druck gedeutet werden. Im Unterschied zum Elternhaus werden den religiösen Symbolen und Inhalten spezifische (individuelle) Bedeutungen unterlegt.[9] So kann Religion für Jugendliche ein „Code" sein, um Selbstbewusstsein zu signalisieren, und zwar in Abgrenzung zur Umwelt, aber auch zu den Eltern.[10] Als Reaktion auf wahrgenommene oder vermutete Geringschätzung und soziale Ausgrenzung erhält sie eine wichtige Funktion für das kollektive Selbstverständnis.[11] Sozioökonomische Benachteiligung, Diskriminierung und "cultural isolationism" gelten allgemein als wichtiger Hintergrund oder überhaupt als Erklärung für eine verstärkte Hinwendung zum Islam bei der zweiten Generation. Im Vergleich zum "family Islam"

8 Vgl. *Oliver Hämmig:* Zwischen zwei Kulturen, Opladen 2000.

9 Vgl. *Nikola Tietze:* Ausgrenzung als Erfahrung. Islamisierung des Selbst als Sinnkonstruktion in der Prekarität, in: *Heinz Bude/Andreas Willisch* (Hg.): Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige, Hamburg 2006, 147–173.

10 Vgl. *Sigrid Nökel:* Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken, Bielefeld 2002.

11 Vgl. *Tietze,* Ausgrenzung; vgl. auch *Wilhelm Heitmeyer/Joachim Müller/Helmut Schröder:* Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt a. M. 1997, die darin auch die Ursache von Gewaltbereitschaft sehen und diese Gruppe als Risikogruppe definieren.

ihrer Eltern richtet sich das verstärkte religiöse Bewusstsein der Jugendlichen nun stärker auf eine selbst vollzogene Abwendung von der Aufnahmegesellschaft und eine geringe Anpassungsbereitschaft.[12]

Es kommt also bei Jugendlichen der zweiten Generation zu einer Umwertung: Hier geboren und aufgewachsen erwarten sie, auch hier eine Heimat geboten zu bekommen, in der sie sich heimisch fühlen können. Bei Nichterfüllung dieser Erwartungen beginnen die Jugendlichen kulturelle Gegensätze zu konstruieren und vorhandene zu übertreiben. Es kommt zur Überbetonung von Differenzen. Gemeinsamkeiten in den Ein- und Vorstellungen, aber auch religiöse Gemeinsamkeiten werden heruntergespielt. Ein offenes Islamverständnis, das nicht nur Gemeinsamkeiten mit den anderen Weltreligionen betont, sondern auch das im Koran verankerte Prinzip der Würdigung aller Menschen als Menschen – unabhängig davon, welcher Weltanschauung sie angehören – spricht diese Jugendlichen weniger an, denn sie suchen nach Elementen in der Religion, die ihr Anderssein betonen sollen. Begriffe wie Aufklärung oder Moderne werden pauschal als „westlich" abgelehnt, ohne sich mit deren Inhalten zu beschäftigen. Hier besteht die Gefahr der Instrumentalisierung der Religion, im Sinne einer reaktiven Rückbesinnung, die sich durch das Festhalten an sichtbaren Symbolen äußert, um Grenzen zwischen Kollektiven auf der Basis religiöser Differenz zu ziehen.

Eine immer stärkere Identifikation mit dem Islam und zugleich eine kaum reflexive Beschäftigung mit dem Islam führen zur Aushöhlung der Religion. Denn es geht bei dieser Identifikation mit dem Islam nicht um Spiritualität, um Gotteserfahrung, um Inhalt, sondern lediglich um die äußere, identitätsstiftende Fassade.

Auf die Frage nach der Identifikation der Jugendlichen mit dem Herkunftsland ihrer Eltern bzw. mit dem Islam antworten die meisten, dass sie sich als stolze Angehörige ihrer Herkunftsländer, als stolze Muslime fühlen. Hier könnte schnell der falsche Eindruck entstehen, dass die Jugendlichen ein starkes und stabiles Verhältnis zum Herkunftsland ihrer Eltern bzw. zum Islam haben. Fragt man allerdings nach, ob sie sich zum Beispiel vorstellen könnten, in ihrem jeweiligen Herkunftsland zu leben, zeigt sich ein anderes Bild: Vielen liegt das völlig fern. Sie meinen, dass sie während der Sommerferien, wenn sie in der Heimat ihrer Eltern auf Besuch sind, als Fremde aus Europa angesehen würden; man behandle sie dort als Ausländer, weil sie weder ihre Muttersprache akzentfrei sprächen noch sich kleideten und verhielten wie ihre dortigen Altersgenossen. Schon nach zwei

[12] Vgl. *Nancy Foner/Richard Alba:* Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?, International Migration Review 42 (2008), 360–392.

Wochen wollen viele Jugendliche zurück „nach Hause", nach Europa. Hier werden sie allerdings auch nicht als Einheimische betrachtet, sie sind, vor allem nach dem 11. September 2001, die „Anderen", die Muslime. Es ist daher für diese Menschen einfacher, auf abstrakte Kategorien wie Religion zurückzugreifen und die Fremdzuschreibung „Ihr Muslime" zur Eigenzuschreibung „wir Muslime" zu machen. Plötzlich rückt die religiöse Identität, die bislang nur im Hintergrund Teil des Türke-Seins, des Ägypter-Seins etc. war, in den Vordergrund. Trotz geringem Interesse an den Inhalten der Religion und fehlender religiöser Praxis sehen sich die Jugendlichen als stolze Muslime und meinen, ohne den Islam gar nicht leben zu können. In Gesprächen zeigt sich allerdings rasch, dass sie wenig Wissen und Informationen über den Islam haben; ihre Kenntnisse beschränken sich auf das, was sie zu Hause beiläufig erfahren. Dadurch kommt es bei ihnen zur verstärkten Vermischung von Heimattraditionen und religiösen Normen.

So entsteht ein Teufelskreis: Das Muslim-Sein wird mit dem „Fremd-Sein" gleichgesetzt, es wird zu einem Identitätsmerkmal. Die Muslime identifizieren sich damit, die Mehrheitsgesellschaft grenzt sich damit von den Muslimen ab: „Wir und Ihr, die Muslime."

Dies stellt gerade für die islamisch-religiöse Bildung in Deutschland eine große Herausforderung dar. Denn solche ausgehöhlten Identitäten sind stark anfällig für politische Instrumentalisierung und entsprechende Rekrutierung in fundamentalistischen Milieus. Jürgen Oelkers bringt diese Gedanken auf den Punkt: „Die politische Bearbeitung dieser Probleme dürfte umso schwieriger werden, je weniger die sozio-ökonomische Integration gelingt, je geringer der Schulerfolg der Kinder ist, je mehr verschiedene Generationen Desintegration erleben und je härter die eigene Kultur abgeschottet wird. Von der anderen Seite aus gesagt: Je weniger die aufnehmende Kultur bereit ist, Integrationswillige aufzunehmen, je stärker sich die fundamentalistische Diskussion entwickelt und je weniger echte Chancen sich die Mitglieder der fremden Kultur ausrechnen können, desto mehr verschärft sich das Problem. Religiöse Überzeugungen lassen sich dabei politisch instrumentalisieren, und dies umso mehr, je weniger Kontakt mit anderen Kulturen besteht."[13]

Bei einer ausgehöhlten Identifikation mit dem Islam geht es nicht um Spiritualität, um Gotteserfahrung, um Inhalt, sondern lediglich um die äußere, identitätsstiftende Fassade. Und genau hier wird das sogenannte sala-

[13] *Jürgen Oelkers:* „Bildung, Kultur und Religion", in: *Rudolf Englert/Helga Kohler-Spiegel/Norbert Mette/Elisabeth Naurath/Bernd Schröder/Friedrich Schweitzer:* Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen? (Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 27), Neukirchen-Vluyn 2011, 120 f.

fistische Angebot für junge Muslime attraktiv, denn dieses spaltet die Welt in Gut und Böse. Die Guten liebt Gott, die Bösen verdammt er bis in die Ewigkeit. Salafisten seien die Einzigen, die von Gott geliebt werden, sie seien letztendlich die Sieger, die Auserwählten. Dazuzugehören gibt ein Gefühl der Stärke und vor allem der Überlegenheit. Das restriktive Gottesbild der Salafisten verleiht Macht, denn an der Seite eines kriegerischen Gottes zu stehen, dessen Botschaft eine Kampfansage ist, macht mächtig. Ein barmherziger, liebender Gott, dessen Barmherzigkeit seinem Zorn vorauseilt, ist hingegen ein schwacher Gott, daher konstruieren fundamentalistische Gruppierungen einen patriarchalischen Gott, der seine Männlichkeit immer wieder mit Zorn und Gewalt unter Beweis stellt. Sich mit solchen fundamentalistischen Gedanken zu identifizieren ist letztendlich Ausdruck innerer Ohnmacht, die manche Jugendliche, aber nicht nur Jugendliche, durch die Identifikation mit einer mächtig auftretenden Religion zu kompensieren versuchen.

3. Ein notwendiger Perspektivenwechsel

Ich spreche hier bewusst vom „Neuen" und nicht vom „Fremden". Denn das Fremde wird assoziiert mit Unbehagen und Verunsicherung; es ist das vermeintlich Andere, das man auf Distanz halten will. Sieht man hingegen im „Anderen" das „Neue", geht man darauf zu, denn das „Neue" macht neugierig, und was neugierig macht, ist auch aneignungswert. In „Die Zeit bedenken" schreibt Vilém Flusser:

> *„Möglichkeiten erweitern sich, wenn ich den anderen in meine Zeit einbeziehe, d. h. wenn ich ihn anerkenne und liebe […] Ich bin nicht allein auf der Welt, sondern andere sind auch dort […] Indem ich meine eigene Zukunft dem anderen zur Verfügung stelle, verfüge ich über die seine."*[14]

Das Dasein des Eigenen ist erst durch die Ankunft des Fremden möglich. So könnte man Hegels Aussage bezüglich der Entstehung der griechischen Kultur verallgemeinern. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Bd. 12) sagte er: „Wir haben soeben von der Fremdartigkeit als von einem Elemente des griechischen Geistes gesprochen, und es ist bekannt, dass die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in

[14] *Vilém Flusser:* Die Zeit bedenken, in: *Kunsthochschule für Medien* (Hg.): Jahrbuch für Künste und Apparate 2, Köln 2001, 126–130, hier: 126.

Griechenland zusammenhängen."[15] Auch Europa ist eine ostwestliche Fusion. Dazu bemerkt wiederum Herder in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* „die ganze Kultur des nord-, ost- und westlichen Europas" sei „ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen".[16] Man darf nicht vergessen, dass der Islam im Mittelalter eine konstitutive Rolle für Europa spielte. Gerade zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert fand eine Hellenisierung des Islam statt. Von dieser führt eine direkte Linie zur europäischen Renaissance: Die Muslime retteten das antike griechische Erbe vor dem Vergessen und bereicherten es. Darauf konnte die Renaissance aufbauen.

Wenn heute von der europäischen Renaissance bzw. der europäischen Aufklärung oder gar den europäischen Werten gesprochen wird, impliziert dies eine Selbstgenügsamkeit der europäischen Kultur und somit eine Verdrängung der Ankunft des „Neuen". Die historischen Einflüsse des Islam auf die Entwicklungen in Europa werden verdeckt und vergessen.

Der Soziologe Joachim Matthes bemerkt zur europäischen Kultur:

„Die Fähigkeit, die Erfahrung von Fremdheit zu verarbeiten und in Verhaltensformen zu übersetzen, scheint mit der Vermehrung dieser Erfahrung nicht Schritt zu halten. Das europäische Prinzip der kulturellen und territorialen Sortierung von Fremdem und Eigenem hat sich bis in die ‚tiefsten' Schichten des Alltagslebens und des Alltagswissens hinein in die Vorstellungs- und Handlungswelt der Europäer eingelassen. Im Zuge dieser Entwicklung hat die neuzeitliche europäische Welt etwas verloren, worüber sie zuvor durchaus verfügte: ein Verständigungs- und Regelwerk für die Koexistenz mit Fremdem im ‚eigenen Haus', in räumlicher Mischung."[17]

Heute erzeugt die Globalisierung Nähe und somit eine Fülle an kulturellen Lebenspraktiken und Ausdrucksformen. Der Philosoph und Medientheoretiker Byung-Chul Han beschreibt dies so:

> *„Alle Zeichen, alle Symbole und alle Codes, ja alle Kulturen sammeln sich in einem einzigen Hyperraum. In diesem hyperkulturellen Raum überlagern und durchdringen sich die Kulturen, es gibt keine Grenzen, keine Fremde und keine Entfernungen. Es gibt*

15 *Georg Friedrich Wilhelm Hegel:* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Kapitel 18, Leipzig (1924 [1848]). Aufgerufen am 8.1.2015 unter http://gutenberg.spiegel.de/ buch/1657/18.

16 *Johann Gottfried Herder:* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. v. *Wolfgang Proß* (Bd. III/1), München 2002 [1784–91], 651.

17 *Joachim Matthes:* Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften?, in: *Michael Bommes* (Hg.): Transnationalismus und Kulturvergleich (IMIS-Beiträge 15/2000), 13.

kein ‚Dort', alles ist hier und alles ist verfügbar. Man muss sich nicht für eine bestimmte Kultur entscheiden, das ‚Entweder-Oder' hat sich zugunsten des ‚Und' aufgelöst. Wir leben heute in diesem hyperkulturellen Raum und das Konzept der Hyperkulturalität kennzeichnet unsere Zeit."[18]

Han spricht von einem „Hypermarkt der Kultur". Alle Zeichen, Symbole und Kulturen gehören uns allen und stehen jedem zur Verfügung. So „bedient" sich in diesem Hypermarkt jeder selbst, eignet sich an, was ihn interessiert. Das Eigene wird erst aus dem kulturellen Hyperraum angeeignet, also erworben und nicht ererbt.

Ich sehe dieses Szenario, das Han beschreibt, als einen möglichen Ausgang, aber nicht als einzigen. Denn Nähe und Fülle an kulturellen Lebenspraktiken und Ausdrucksformen erzeugen nicht zwangsmäßig einen gemeinsamen hyperkulturellen Raum, Nähe kann auch verunsichern und zur Zurückhaltung führen.

Es hängt von unserer Sichtweise ab, ob wir im „Anderen" das Fremde oder das Neue erkennen wollen. Sind wir bereit, auf dieses „Andere" zuzugehen oder ziehen wir uns ins „Eigene" zurück? Wer sich für die zweite Variante entscheidet, beginnt, das „Eigene" so zu konstruieren, als wäre es essentiell, immer und unverrückbar statisch nachweisbar so gewesen. Unter welchen Voraussetzungen aber führt Nähe zur Öffnung dem Anderen gegenüber?

Der Islam benötigt ein Europa, das ihm Raum gibt, in dem er sich entfalten kann. Anders kommen Muslime aus der Rechtfertigungsposition nicht heraus, um sich selbst die zentrale Frage stellen zu können: „Wie können wir die Gesellschaft bereichern, was können wir beitragen?" Ich habe mehrfach die Erfahrung gemacht, dass, wenn muslimische Jugendliche in Begegnungen mit Jugendlichen nicht-muslimischen Glaubens von ihrer religiösen Praxis, von ihrem Moscheebesuch, von ihrem Fasten sprechen, sich die nicht-muslimischen Jugendlichen fragen: „Und wie ist es eigentlich bei uns, in unserer Religion?" Durch die Ankunft des Islam entdecken viele ihre eigene Religiosität wieder, und zwar nicht im Sinne einer christlichen Identität als Gegenpol zur islamischen Identität, sondern im Sinne einer Erweiterung der europäischen Identität, die nicht mehr als jüdisch-christlich zu sehen ist, sondern als jüdisch-christlich-muslimisch. Die Ankunft des Islam in Europa ruft auch christliche Werte in Erinnerung, die der Islam genauso vertritt: Nächstenliebe, Verantwortlichkeit für die Schöpfung, soziale Verantwortlichkeit, aber auch Familie.

18 *Byung-Chul Han:* Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung, Berlin 2005, 18.

Ob Europa im Islam das „Fremde“ und somit eine Bedrohung oder aber das „Neue“ sieht, und ob die Muslime in Europa eine Heimat oder eine Diaspora sehen, hängt von der Perspektive des jeweiligen Betrachters ab. Das „Fremde“ für sich gibt es nicht, es ist ein Konstrukt in unseren Köpfen. Fremdheit ist keine Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe, sondern das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses. Ein Perspektivenwechsel – „neu“ statt „fremd“, „aufeinander zugehen“ statt „sich zurückhalten“, „sich dem Anderen öffnen“ statt „verschließen“ verlangt jedoch selbstsichere Identitäten, keine ausgehöhlten. Der Prozess beginnt also mit der kritischen Reflexion des Eigenen, um sich dann mit dem notwendigen Selbstbewusstsein offen und ohne Angst dem Anderen, dem Neuen zuzuwenden, mit und von ihm zu lernen, es zu bereichern und sich von ihm bereichern zu lassen.

4. Die Rolle islamisch-religiöser Bildung

Die religiöse Bildung muslimischer Jugendlicher in Deutschland muss der angesprochenen Entwicklung der Entstehung ausgehöhlter religiöser Identitäten Rechnung tragen und ein sinnvolles Angebot machen, das diese entkernten Identitäten mit einem sinnvollen Gehalt füllt. Moderne religiöse Bildung versteht sich nicht als Prozess der Vermittlung von Religion. Beim veralteten Konzept der Vermittlung stand das zu Vermittelnde im Vordergrund. Heute geht es um Aneignungsprozesse. Bei diesem Konzept der Aneignung steht der Schüler/die Schülerin, also das Subjekt selbst, mit seiner Lebenswirklichkeit, seinen Erfahrungen, Erwartungen, Wünschen, Bedürfnissen usw. beim Prozess der religiösen Bildung im Vordergrund. In der islamischen Religionspädagogik geht es heute also nicht um das Eintrichtern von Glaubensgrundsätzen und die Vermittlung von endgültigen Antworten, sondern darum, Schülerinnen und Schüler zu befähigen, ihre eigene Religiosität zu entwickeln und wahrzunehmen sowie die Bedeutung religiöser Inhalte individuell zu reflektieren, damit sie ihre Religiosität selbst verantworten können. Es geht also um Fragen wie „Was bedeutet Religion für mich? Welchen Bezug haben religiöse Inhalte zu meinem Alltag?“.

Moderne religiöse Bildung bezeichnet alle Begegnungen und Erfahrungen mit Religion, die für das Leben eines Menschen Bedeutung haben und die ihn reicher, reifer und sensibler machen können. Religiöse Bildung gelingt erst, wenn sie Teil einer religiösen Einstellung wird. Die Besonderheit einer modernen Religionspädagogik ist gerade ihr Gegenwartsbezug.

Durch religiöse Bildung sollten Menschen befähigt werden, ihr Leben in religiöser Hinsicht selbst entwerfen zu können und diesen Lebensent-

wurf selbst verantworten zu können. Sie sollten in der Lage sein, zwischen lebensfreundlichen und lebensfeindlichen religiösen Angeboten zu unterscheiden. Es geht vor allem um ein subjektives Betroffensein von Religion. Daher nimmt die Religionspädagogik von allen theologischen Fächern am stärksten an den Veränderungen der modernen Lebenswelt teil.[19] Und unsere heutige moderne Welt ist gerade durch ihre kulturelle und religiöse Vielfalt gekennzeichnet.

Religiöse Bildung kann nur dann gelingen, „wenn die Erfahrungen divergierender Lebensweisen und vielfältiger Fremdheit sinnvoll aufgegriffen und für die Lernprozesse fruchtbar gemacht werden können".[20] Gerade Lernprozesse im Religionsunterricht sprechen die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler direkt an und bewirken existentielle Betroffenheit.

Aufgabe einer zeitgemäßen islamischen Bildung ist es daher nicht, jungen Menschen einen Katalog an Erlaubtem und an Verbotenem zu vermitteln und Heranwachsende somit zur unkritischen Befolgung religiöser „Gesetze" anzuhalten, was den Prozess der Entstehung ausgehöhlter Identitäten nur begünstigt. Vielmehr sollen junge Menschen zur kritischen Reflexion von Traditionen, die sich mit humanen Werten nicht vereinbaren lassen, angehalten und dazu befähigt werden, ihre freie individuelle Selbstbestimmung als Muslime auf Basis eines offenen Islamverständnisses im Sinne einer spirituellen und ethischen Religion und weniger einer Gesetzesreligion zu entfalten. Sie sollen den Sinn ihrer Religiosität für sich entdecken und dazu befähigt werden, Gotteserfahrungen zu machen.

Wenn es aber in religiöser Bildung um ein subjektives Betroffensein von Religion geht, dann setzt dies eine dialogische Theologie voraus, die die Beziehung Gott-Mensch nicht als Gehorsamkeitsbeziehung, sondern als dialogische Beziehung vorsieht.

Gott ist nur dann fremd, wenn wir Menschen uns Gott gegenüber verschließen. Dann machen wir Gott zu etwas Fremden, was mit Gott an sich nichts mehr zu tun hat. Manche Menschen vereinnahmen Gott für sich – einen Gott, der sich der ganzen Welt geöffnet hat. Diese machen Gott tatsächlich „fremd", weil sie nicht (mehr) von Gott reden, sondern von etwas, das für uns alle nur noch befremdend ist.

Das Verständnis einer Theologie beginnt mit der Frage nach dem Gottesbild, das dieser Theologie bzw. das einer bestimmten Auslegung der Theologie zugrunde liegt. Eine Theologie, die in Gott primär einen Richtergott sieht, dem es um die Befolgung seiner Anweisungen geht und der den-

19 Vgl. *Joachim Kunstmann:* Religionspädagogik. Eine Einführung, Tübingen 2004, 45.

20 *Monika Tautz:* Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum, Stuttgart 2007, 13.

jenigen, die ihm gehorchen, ein ewiges Verbleiben im Jenseits im Paradies verspricht und denjenigen, die ihm nicht gehorchen, mit dem ewigen Höllenfeuer droht, kann in Religion nichts anderes sehen als Instruktionen, eine Religion, die auf so einem Gottesbild basiert, ist eine Gesetzesreligion. In ihr geht es lediglich um die Befolgung von Gesetzen. Ich spreche hier in diesem Zusammenhang von einem instruktionstheoretischen Modell.

5. Freiheit ist eine Haltung des „Sich-Öffnens"

Die Freiheit des Menschen und somit seine Offenheit realisieren sich erst durch die grundsätzliche Bejahung der Freiheit an sich. Die Freiheit des Menschen verwirklicht sich erst, indem er nicht mehr in sich selbst gefangen bleibt, sondern sich öffnet. Die Fähigkeit des Menschen, sich immer wieder zu sich und zu anderen verhalten zu können, dass er also immer Distanz zu allen und allem nehmen kann, deutet auf eine prinzipielle grenzenlose Offenheit in ihm hin. Der Neurologe und Psychiater Viktor Frankl spricht in diesem Zusammenhang von einem grundlegenden anthropologischen Tatbestand, dass das Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweise.[21] Der Mensch ist in seiner Natur veranlagt, sich öffnen zu wollen. Um sich als souveränes und freies Individuum selbst zu bestimmen, muss die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben, was nur dann möglich ist, wenn sich der Mensch nicht in sich selbst oder in geistigen, sozialen oder politischen Strukturen gefangen hält, sondern aus ihnen ausbricht und sich dem öffnet, was außerhalb ist, indem er all diese Strukturen ständig kritisch hinterfragt. Aus diesen Strukturen auszubrechen, bedeutet nicht die permanente Opposition oder eine Existenz als „Nein-Sager". Vielmehr geht es darum, nichts als absolut hinzunehmen und sich eine Haltung des stetigen kritischen Hinterfragens zu bewahren, eine Haltung zur Freiheit und zur Souveränität. Sich als Teil eines sozialen Kollektivs zu sehen, auch als Teil der Menschheit, bedeutet nichts anderes als ein „Sich-Öffnen", also die eigene Freiheit zu entfalten. Dadurch verschwindet die Spannung zwischen individuellen und kollektiven Interessen. Um ein Individualist zu sein, ist man zwangsläufig ein Kollektivist; in der Bereicherung des Anderen findet zugleich die Bereicherung des Selbst statt; in der Verhinderung der anderen Freiheit liegt hingegen die Einschränkung der eigenen, denn eine Haltung des „Selbst-Verschließens" gegenüber dem Anderen verhindert die eigene Selbstentfaltung.

21 *Viktor Frankl:* Ärztliche Seelsorge, Frankfurt a. M. 1987, 201.

Wir benötigen heute einen Humanismus, der sich als Haltung des „Sich-Öffnens“ versteht, der den Menschen auffordert, aus sich herauszugehen und sich auf das „Andere“ außerhalb seiner selbst einzulassen. Dieses andere kann eine Idee oder Kritik sein, ein Mensch, eine Meinung, eine Weltanschauung, es kann eine Gesellschaftsordnung sein, eine neue Perspektive, eine andere Option, eine andere Freiheit, vielleicht ist es ein anderes Anliegen als das eigene, ein anderes Gefühl oder das Mitleid mit dem Leid des anderen. Das Höchste, woraufhin sich der Mensch öffnen kann, ist das Absolute, das im Islam in Gott gesetzt wird, um den Menschen vor Selbst- oder Fremderhöhung zum Absoluten zu schützen. Extremisten sehen keine Notwendigkeit, sich zu öffnen, denn sie halten sich und ihre Positionen für absolut, wozu also noch sich öffnen? Diese Haltung des „Sich-Verschließens“ lässt sich mit einem Bekenntnis zu Gott als dem einzig Absoluten nicht vereinbaren. Ein Bekenntnis zu Gott als dem einzig Absoluten ruft zur Demut mit dem Wissen seiner eigenen Beschränktheit und Endlichkeit auf.

Innerislamischer und interreligiöser Dialog am Beispiel der Aleviten



Ismail Kaplan[1]

1. Vorbemerkungen

Aleviten haben den offenen und öffentlichen Dialog etwa vor 25 Jahren in Hamburg und konkret an der Universität Hamburg durch eine öffentliche Großveranstaltung angetreten.

Waren Aleviten vorher nicht in der Lage, in den Dialog zu treten? Oder lässt ihre Lehre den Dialog nicht zu? Nein. Aleviten lebten davor aufgrund der Repressalien und Unterdrückung in ihrer Geschichte in der Türkei in Deckung und in Verborgenheit. Diese Ohnmacht dauerte auch in der Migration in Deutschland einige Jahrzehnte. Die erste alevitische Bewegung mit Dialogansätzen entstand in Hamburg, und sie organisierte im Oktober 1989 eine Kulturwoche und holte das Alevitentum von der Verborgenheit in die Öffentlichkeit.

Bis vor etwa 30 Jahren galten die Aleviten für die sunnitischen Gelehrten und Machthaber als „Ketzer". Vorurteile und Verleumdungen verhinderten jahrhundertelang, dass die sunnitische Bevölkerung zu realistischen Informationen über das Alevitentum gelangte.

Zwei solche Vorurteile und Erniedrigungen prägten und prägen immer noch das Verhältnis zwischen der sunnitischen und alevitischen Bevölkerung besonders negativ:

- Aleviten seien blasphemisch. Sie würden Ali als Gott verehren.
- Sie trieben Inzest in ihrer Gemeinde während des Cem-Gottesdienstes.

[1] Ismail Kaplan, Diplom-Sozialpädagoge, ist ehemaliger Bildungsbeauftragter der Alevitischen Gemeinde Deutschland. Er beteiligte sich maßgebend bei der Erstellung der Lehrpläne für den Alevitischen Religionsunterricht in Deutschland. In der Arbeitsgruppe zur

Die Aleviten wurden in der Geschichte wegen dieser Vorurteile mit der Todesstrafe verfolgt. Um die Verfolgung zu überleben, praktizieren die Aleviten das Prinzip der „takiyye“ – die Verheimlichung der Identität.

Deshalb war der alltägliche interreligiöse Dialog im Alevitentum in der Vergangenheit keine Selbstverständlichkeit. Grundsatz war, falls ein Kontakt zwischen Alevit und Sunnit zustande kommen würde, sollte der Alevit seinen Glauben verheimlichen und versuchen, einen „guten“ Sunniten zu spielen.

Diese Verleugnungen und Verleumdungen führten auf der einen Seite dazu, dass die Aleviten sich in Schweigen hüllten und sich abkapselten – also möglichst auf den Dialog bzw. Kontakt verzichteten, und auf der anderen Seite führte diese Situation zu einem Monolog der Sunniten in der Begegnung mit Nichtsunniten, insbesondere mit Aleviten, was auch zum Erstarren der sunnitischen Glaubensauffassung führte.

In den vergangenen 40 Jahren wurden die Begegnungen durch die Einführung der Säkularisierung und teilweise Demokratisierung der türkischen Gesellschaft etwas entspannter. Erst seit ca. 25 Jahren stehen Aleviten öffentlich zu ihrer Religion. Seitdem entsteht der interreligiöse Dialog aus verschiedenen Situationen heraus.

Seit dem ersten öffentlichen Erscheinen der Aleviten, gegen Ende der 1980er Jahre, nehmen sie überhaupt erst an den offenen interreligiösen Dialogen teil. Seither wurden viele alevitische Gemeinden gegründet, die den interreligiösen Dialog ermöglichen. Inzwischen finden interreligiöse Dialoge auch in Schulen oder Kindergärten statt, dort wo Kinder mit ihrer alevitischen Identität auftreten. Auch kommt teilweise der interreligiöse Dialog durch den Besuch alevitischer Schülerinnen und Schüler aufgrund des fehlenden Angebots des evangelischen oder katholischen Religionsunterrichts zustande. Aber auch durch die konstruktive Identitätssuche der Jugendlichen und Erwachsenen sind Dialoge in Gang gesetzt worden, die für die eigene Konstitution der Identität durch Ein- und Abgrenzung eine wichtige Rolle spielen. Aus dieser Entwicklung heraus sind mittlerweile auch viele interreligiöse Ehen entstanden. In den letzten Jahren wurden vermehrt Anfragen an die Alevitische Gemeinde Deutschland gestellt, die z. B. das Thema Ehe zwischen Aleviten und Christen oder Sunniten betreffen. Es gibt auch vereinzelt Fälle, in denen Ehepartner aus religionsverschiedenen Ehen um Unterstützung in der Klärung oder Bewältigung von religiösen Fragen bitten. Hin und wieder umfassen die Probleme auch das Thema der Kindererziehung.

Weiterentwicklung des „Religionsunterrichts für alle“ vertritt er in Hamburg die Alevitischen Gemeinden.

Da alle Religionen von Aleviten als gerecht anerkannt, respektiert und als unterschiedliche Wege zu Gott gesehen werden, gibt es bei einem alevitischen Ehepartner oder bei einer Partnerin keinen Konversionszwang in der Ehe. Wenn z. B. ein alevitischer Mann eine sunnitische Frau heiratet, hat die Frau weiterhin die Möglichkeit, ihre religiösen Handlungen gemäß der sunnitischen Auffassung zu praktizieren.

Durch die im Glauben verankerte Offenheit und einvernehmliche Haltung gegenüber den Angehörigen anderer Religionen stellen die unterschiedlichen religiösen Wertevorstellungen keine Hindernisse bei den Aleviten für einen interreligiösen Dialog dar. Es fanden von Anfang an interkulturelle Dialoge zwischen den christlichen und alevitischen Bevölkerungsteilen statt, die sich jetzt auf einen interreligiösen Dialog ausweiten konnten.

In einer multireligiösen Gesellschaft sind in allen Bereichen des Lebens interreligiöse Begegnungen erforderlich. Jeder friedliche Mensch und jede Organisation, die den Frieden fördern will, sehnt sich nach einem wirksamen Dialog.

2. Alevitisch-theologische Hintergründe für einen interreligiösen Dialog

„Zum Bekenntnis der Aleviten gehört der Glaube an Gott, der sich in seinem vollkommensten Geschöpf, dem Menschen, manifestiert. Aus diesem Grund gebührt dem Mitmenschen Respekt und Achtung. Der Mensch ist nicht Sklave Gottes, sondern sein selbstverantwortliches Geschöpf. Daraus ergeben sich die Werte wie Gleichwertigkeit, soziale Gerechtigkeit und selbständiges Denken. In der alevitischen Lehre steht der Mensch im Mittelpunkt und nicht seine Rasse, Sprache oder Religion.“[2]

Nach alevitischem Verständnis hat Gott die Menschen als Mann und Frau, als gleichwertige Wesen geschaffen. Der türkisch-alevitische Dichter und Mystiker Yunus Emre formulierte im 13. Jahrhundert die tolerante Haltung gegenüber den Menschen wie folgt:

> „Sie nennen uns Ergebende,
> Wir haben nur einen Feind, den Hass
> Wir hassen niemanden,
> Alle sehen wir gleich und eins.“[3]

2 *Ismail Kaplan:* Zugänge zum christlich-islamischen Dialog aus alevitischer Perspektive; in: *Andreas Renz* u. a. (Hg.): Handbuch Christlich-Islamischer Dialog, Freiburg i. Br. 2014, 51–58.

3 *İlhan Başgöz:* Yunus Emre, 1990, 117.

Wichtige Elemente des Alevitentums, die den interreligiösen Dialog unterstützen:

a) Akzeptanz im Alevitentum

Das höchste Gebot der alevitischen Lehre ist die Akzeptanz (kabullenme). *„Akzeptiere alle Geschöpfe des Schöpfers wegen."* Die Akzeptanz setzt einen Dialog (görüşme) zwischen Menschen voraus. Ohne Dialog gibt es keine echte Akzeptanz. Im Alevitentum werden alle Menschen und Glaubensgemeinschaften als gleichwertig geachtet. Im alevitischen Gebetbuch „Buyruk – das Gebot" wird dieser Begriff mehrfach mit der Formulierung betont: *„Betrachte 72 Volksgruppen bzw. Religionsgemeinschaften als gleichberechtigt."*

„In dieser Formulierung erkennen die Aleviten die gleichberechtigte Koexistenz der Völker bzw. Religionsgemeinschaften an. Dies ermöglicht den interreligiösen Dialog auf gleicher Augenhöhe."[4]

b) Das Einvernehmen (rızalık)

Das Einverständnis unter den Menschen wird in alevitischer Vorstellung nicht von Anfang an vorausgesetzt. Vielmehr ist der Prozess einer Annäherung wichtig, der durchschritten werden muss, um das Einverständnis zu erlangen. Die Endstufe der toleranten Haltung ist das Einverständnis, das auf beiderseitiger Akzeptanz beruht.

Akzeptanz und Einverständnis sind keine Eigenschaften, die angeboren sind, sondern sie müssen ständig gepflegt und gefördert werden, z. B. in der Familie sagt man „unser" statt „mein"; in der Schule gibt es „interreligiösen" Religionsunterricht statt „konfessionellen", in den Gemeinden „Nächstenliebe" und nicht zuletzt in der Politik „Schutz von Minderheiten".

Aus diesem Verständnis heraus resultieren folgende zentrale Gebote, die in dem Buch „Das Gebot *‚Buyruk'*" als alevitische Ethik „Vier Tore und Vierzig Stufen" festgelegt wurden und die für den Interreligiösen Dialog relevant sind:

> „Sei bescheiden, achte und ehre alle Menschen."
> „Auch wenn du verletzt wirst, verletze niemals."
> „Füge, keinem Geschöpf Schaden zu. Beleidige keinen Menschen. Betrachte alle Menschen als gute Wesen, denke nicht hinterhältig."[5]

4 *Kaplan,* Zugänge zum Dialog, 52.
5 *Ismail Kaplan:* Das Alevitentum – Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland, Köln 2004, 85.

Die Menschen sind damit verpflichtet, alle Geschöpfe zu schützen und das Gleichgewicht der Natur zu bewahren.

c) Die Bekämpfung des Egos (nefs) bis zum Einvernehmen

„Beherrsche Hand, Zunge und Lende." Dadurch legt die alevitische Lehre die Verantwortung des einzelnen Menschen bei der Person selbst fest. Die religiös ethnische Leitlinie orientiert sich daran, den inneren Frieden der Gemeinschaft zu wahren.

Gegen das eigene Ego zu kämpfen, ist die Lebensaufgabe der Aleviten. Ohne vollkommene Bewältigung des Egoismus kann ein Alevit nicht die zweite Stufe (*tarikat*) seiner Vervollkommnung erreichen. Viele Handlungen der Aleviten haben das Ziel, das eigene Ego zu bekämpfen und es zu besiegen. Die Bekämpfung des Egos bis hin zur Einwilligung eines Einverständnisses lässt sich wie folgt darstellen:[6] „*Die erste Art* der Einwilligung einer Person ist der Einklang mit sich selbst: Das bedeutet, dass ein Gläubiger sich selber prüft und beurteilt. Es ist die Konfrontation mit seinem Ich, über sich selbst zu richten und zu versuchen, eigene Fehler selbst zu erkennen. Die Entscheidung bleibt jedem selbst überlassen. *Die zweite Art* ist die Einwilligung einer Person mit der Gesellschaft: Das ist die Prüfung mit der Gesellschaft, ob ein Gläubiger seine Hand gegen Stehlen, seine Zunge gegen Lügen und seinen Körper gegen unerlaubten Sexualtrieb sowie gegen Gewalt unter Kontrolle hält. Wenn jemand sich nicht unter Kontrolle hat, kann er von Angehörigen der Gemeinde Sanktionen auferlegt bekommen. Er ist nicht im Einvernehmen mit der Gemeinde. *Die dritte Art* ist die Einwilligung einer Person zum mystischen Pfad: Die Gläubigen treten freiwillig auf eigenen Wunsch in die Gemeinde ein."[7]

Die alevitische sinnstiftende Deutung des harmonischen Einsseins schafft Hoffnung auf Frieden unter allen Geschöpfen. Die harmonische „Mensch – Welt"-Beziehung kann nach alevitischem Schöpfungssinn nur durch die Wahrnehmung der Verantwortung seitens der Menschen erhalten bleiben. Wer daran glaubt, gewinnt die Fähigkeit zu vertrauen, zu lieben und zu schützen.

d) Die Gastfreundschaft

Die Gastfreundschaft ist auch ein weiteres Element zum interreligiösen Dialog. Ein Gast wird bei den Aleviten „Gottesgast" (*tanrı misafiri*) genannt. Aus diesem Verständnis heraus nimmt die Behandlung des Gastes

6 Vgl. *Mehmet Fuat Bozkurt* (Hg.): Buyruk, Istanbul 1982, 101–102.
7 *Kaplan,* Das Alevitentum, 53.

den höchsten Rang ein. In den anatolischen Dörfern ist es eine Tradition, nicht das ganze Essen einer Mahlzeit zu verbrauchen. Mindestens eine Portion wird immer für einen eventuellen Gast zurückgestellt. Und weiter hat jede Familie einen „Gastraum" (*misafir odası*) im Haus oder in der Wohnung.

Einen Gast nicht zufrieden zu stellen bedeutet, Gott nicht zufrieden zu stellen. Dem Gast dienen bedeutet, Gott zu dienen.

3. Dialog in Praxis

a) Face to Face: Unter Kollegen oder Nachbarn

„Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft und religiöser Bindung leben Tür an Tür. Dies löst einerseits Ängste und Unsicherheiten aus, stellt aber andererseits eine große Bereicherung dar. Begegnung, Gespräche und der Dialog mit Menschen anderer Kulturen und Religionen können helfen, sich gegenseitig kennen und respektieren zu lernen.

Dort, wo Menschen zusammen leben, gibt es auch Konflikte. Besonders in Krisensituationen verschärfen sich Konflikte, es werden Schuldige und Sündenböcke gesucht und es wird polarisiert. Es findet dann kein Gespräch miteinander, sondern nur noch ein Schimpfen übereinander statt. Es wird bei diesem Fall nebeneinander monologisiert, wo der Dialog Konflikte entschärfen könnte. Eine andere Folge der nicht toleranten Haltung ist der Stress, der nicht nur für egoistische Menschen selbst schädlich ist, sondern auch für ihre Umgebung. Im Gegenteil erlebt man im Dialog, dass Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, um ihre Freude und ihr Leid, Probleme und Beschwernisse miteinander teilen. Menschen haben auch ein Bedürfnis, eigene religiöse Erfahrung und Tradition und Suche nach Gott und Absolutem mit anderen zu teilen. Auch Aleviten pflegen gute Beziehungen zu ihren Nachbarn. Viele Menschen erleben doch die Nachbarschaft von unterschiedlichen Religionsangehörigen als eine kulturelle Bereicherung."[8]

b) Theologieebene

„Einzelne Geistliche und Würdenträger könnten sich in den interreligiösen Begegnungen über die eigene Glaubenslehre austauschen. Dabei können verschiedene Fragen gegenseitig gestellt und aus eigenen Perspek-

[8] Ebd., 54.

tiven beantwortet werden. Religionswissenschaftler aus den christlichen und islamischen, buddhistischen und jüdischen Religionen sollten differenzierte Informationen untereinander austauschen und ihr jeweiliges religiöses Erbe systematisch vertiefen. So ein Prozess müsste aufgegriffen und koordiniert werden."[9]

Aus dieser Motivation und aus dem herangetretenen Bedarf heraus hat die Alevitische Gemeinde Deutschland im Juni 2003 eine interreligiöse Gruppe ins Leben gerufen. Die Gruppe (später: Multireligiöse Studiengruppe – MUREST) hat mit dem Ziel ihre Arbeit aufgenommen, konfliktträchtige gesellschaftliche Themen „multireligiös" aufzugreifen, sich damit auseinanderzusetzen, konkrete Positionen zu formulieren und sie zu veröffentlichen. Durch die Auseinandersetzung in ausgewählten Sachfragen des interreligiösen Dialogs sollte eine Verbesserung der Kommunikation sowohl zwischen den alevitischen und sunnitischen als auch den evangelischen und katholischen Gemeinden erreicht werden. Die Beteiligung der Vertreterinnen und Vertretern von vier Glaubensgemeinschaften bzw. Konfessionen hat sich im Nachhinein als eine Bereicherung des bisher geführten interreligiösen Dialogs erwiesen.[10]

c) Gemeindeebene

„Religionsgemeinschaften sollten sich, außer bei Glaubensfragen, untereinander auch zu den gesellschaftlichen Fragen austauschen und kooperieren: Friedensfrage, Umweltverschmutzung, Terroranschläge, Ausländerfeindlichkeit, Armut, Neid und Eifersucht sind einige Themen solcher Kooperationen. Alevitische Ortsgemeinden ergreifen selbst die Initiative und gehen auf die christlichen Gemeinden zu, wenn sie personell in der Lage sind. In den letzten Jahren zeigen auch die alevitischen Heranwachsenden ein Interesse daran, an dem interreligiösen Dialog aktiv teilzunehmen. Es liegt u. a. daran, dass sie – ohne eine psychische Unterdrückung der sunnitischen Herrschaftsposition – hier aufgewachsen und viel freier und offener als ihre Eltern sind."[11]

Nicht nur interreligiöser Dialog, sondern auch intrareligiöser Dialog – also ökumenischer Dialog – ist wichtig und nötig. Anhand dieser Informationen können sie gezielte Aufklärungsarbeit in ihren eigenen Gemeinden betreiben und ihren Beitrag zur friedlichen Koexistenz in einer multireligiösen Gesellschaft leisten.

9 *Kaplan,* Zugänge zum Dialog, 55.

10 Nach mehr als zweijähriger Arbeit legte die MUREST-Gruppe Anfang 2006 die Ergebnisse dieser Arbeit als „Handbuch Interreligiöser Dialog" der Öffentlichkeit vor.

11 *Kaplan,* Zugänge zum Dialog, 55.

Wichtig ist, den interreligiösen Austausch unter den Geistlichen zu den Gemeindemitgliedern zu tragen, auch wenn uns die Antworten der Gegenseite nicht immer gefallen.

Ein wichtiges Anliegen in den Gemeinden ist die Behandlung der Konvertierten, die den interreligiösen Dialog unmittelbar erschwert oder zum Teil erleichtert.

Unabhängig davon, ob die Beweggründe zu einer Konversion den Gemeindemitgliedern gefallen oder nicht, müssen die Gemeinden die Absicht zu einer Konversion ernst nehmen und die Konvertierten – unabhängig in welche Richtung – als gleichberechtigte Menschen respektieren und achten. Die Vertreter der Religionsgemeinschaften sollten im Einvernehmen mit den Betroffenen ein gemeinsames Gespräch zur Prozedur und über die Konsequenzen der Konversion führen. Es liegt im Interesse der Religionsgemeinschaften, die Konversion reibungslos zu vollziehen. Die Konvertierten können unter Umständen die Personen sein, die den interreligiösen Dialog verstehen oder anderen verständlich machen können.

„Die Aleviten akzeptieren, dass Menschen anderer Religionszugehörigkeit durch deren eigenen Weg Gott erkennen und die eigene heilige Kraft wieder entdecken können. Aus diesem Verständnis heraus ist es dem Menschen zugesichert, sich bzgl. seines Religionsbekenntnisses frei zu entscheiden. Der Spruch ‚betrachte alle Religionsgemeinschaften und Ethnien als gleichwertig' empfiehlt den Aleviten, nicht zu missionieren oder andere von ihrem Glauben abzuwerben. Einen Menschen zum Alevitentum zu zwingen, würde somit den alevitischen Grundwerten widersprechen."[12]

d) Schulebene: Religionsunterricht

„Die Unterschiede in der Tradition und Interpretation zum Glauben und zum Gebet von Aleviten und Sunniten sind doch so gewaltig, dass ohne theologische Auseinandersetzung und gegenseitige Anerkennung ein gemeinsamer Religionsunterricht für die alevitischen und sunnitischen Kinder nicht möglich ist."[13]

Aleviten gehen nicht in die Moschee, sondern beten im Cem-Haus. Das alevitische Gebet wird von sunnitischen Moscheeträgern nicht als Gebet anerkannt.

An die bekannten Konfliktthemen der sunnitischen Muslime mit dieser Gesellschaft, wie z. B. Minarettbau, das Schächten und das Kopftuch, beteiligen sich Aleviten nicht, weil sie von der Tradition und Glaubens-

12 *Ismail Kaplan:* „Konversion aus alevitischer Sicht", in: *Multireligiöse Studiengruppe* (Hg.): Handbuch Interreligiöser Dialog, Köln 2006, 71.

13 *Kaplan,* Zugänge zum Dialog, 56.

lehre her eine Auffassung vertreten, die sinnliche statt äußerliche Aspekte in den Vordergrund stellt.

Der Dachverband der Aleviten *„Alevitische Gemeinde Deutschland"* wurde aufgrund der Eigenständigkeit und der Einigkeit der Aleviten auf eine Glaubenslehre in den Bundesländern Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen, Hessen, Bayern, Saarland, Niedersachsen und Rheinland-Pfalz als Religionsgemeinschaft anerkannt und in diesen Bundesländern wird der alevitische Religionsunterricht nach Artikel 7 Absatz 3 des Grundgesetzes als ordentliches Fach erteilt. Wo der alevitische Religionsunterricht erteilt wird, ist es vorgesehen, mit anderen bekenntnisorientierten Religionsunterricht exemplarisch interreligiös bzw. ökumenisch vorzubereiten.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, das Hamburger Modell „Religionsunterricht für alle" zu erwähnen. Das Alevitische Kulturzentrum Hamburg hat durch die Mitarbeit im Gesprächskreis für den interreligiösen Religionsunterricht das Projekt „interreligiöser Religionsunterricht" unterstützt und mitgewirkt. Danach werden die Kinder im Religionsunterricht nicht getrennt, sondern gemeinsam nach dem Lehrplan „Religionsunterricht für alle" unterrichtet. Dort kann ein echtes ökumenisches Lernen und Lehren entstehen.

e) Auf der Ebene der Seelsorge in Krankenhäusern und in Haftanstalten

Religiöse Dienste sollten in der Tradition der Betroffenen geleistet werden. Ein Patient alevitischer Herkunft sollte nach seinem Glauben eine Seelsorge erhalten und ein Häftling sunnitischer Herkunft selbstverständlich eine sunnitische. Durch einen engen Dialog der Religionsgemeinschaften kann eine konfessionsgerechte Seelsorge gewährleistet werden.

f) Auf der Ebene des Interreligiösen Bestattungen ermöglichen

In Sterbefall einer Person aus einer gemischt religiösen Familie ist eine interreligiöse Bestattungszeremonie zu organisieren. Dabei müsste die Konfessionszugehörigkeit der verstorbenen Person maßgeblich berücksichtigt werden.

Bei Naturkatastrophen, Massenunfällen oder auch Terrorereignissen kommt es vor, dass mehrere Personen unterschiedlicher Konfession gleichzeitig ums Leben kommen. In diesen Fällen müsste die Bestattungsfeier möglichst die Traditionen aller Konfessionen berücksichtigen. Das ermöglicht die seelische Überwindung der Katastrophe besonders für die Hinterbliebenen. Die betroffenen Religionsgemeinschaften sollten für solche Fälle ein gemeinsames Gebet entwickeln.

Interreligiöser Dialog ist aus der Sicht der alevitischen Glaubenslehre ein Gebot und in unserer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft eine Not, um ein friedliches Zusammenleben für uns und für unsere Kinder zu schaffen. Unabhängig davon, ob jemand religiös oder nicht religiös ist, ist jeder Mensch dazu berufen.

Das Alevitentum kann in dieser multireligiösen Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zur Förderung der Akzeptanz leisten. So wie die Aleviten von dieser Gesellschaft einige positive Verhaltensweisen übernahmen, kann auch die deutsche Gesellschaft einiges von Aleviten übernehmen. Das würde das friedliche Zusammenleben fördern.

Ich will zum Schluss den Spruch von Hans Küng wiederholen:

„Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen!
Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen.“[14]

14 *Hans Küng:* Projekt Weltethos, München 1992, 171.

Intrareligiöse Differenzierungs- und Entdifferenzierungsprozesse

Zusammenfassende Überlegungen



Reinhold Bernhardt[1]

Die in diesem Heft der Ökumenischen Rundschau abgedruckten Vorträge haben nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Form ihrer Präsentation das Thema der Tagung auf verschiedene Weise beleuchtet. Schon damit wird deutlich, wie sehr das Verständnis von intrareligiöser Vielfalt und Einheit vom Selbstverständnis der jeweiligen Religion und Konfession abhängt.

Der Beitrag aus dem *Judentum* besteht im Grunde aus einer Rezitation des jüdischen Narrativs im Stil einer Familiengeschichte, vorgetragen in erzählendem Stil auf persönliche Weise. Das stimmt mit dem Verständnis von Vielfalt und Einheit im Judentum überein: Vielfalt entsteht – so die Deutung – durch Trennungen in der Familie, durch Meinungsverschiedenheiten, durch verschiedene Weisen, die Geschichte der jüdischen Großfamilie zu erzählen. Im Wesentlichen sind die dabei entstehenden verschiedenen Interpretationen der jüdischen Geschichte miteinander vereinbar. Vielfalt ist ein Reichtum. Einheit wäre eine Verarmung. So wie es eine Verarmung wäre, wenn man die von den verschiedenen Mitgliedern einer Familie auf verschiedene Weise erzählte Familiengeschichte uniformieren und kanonisieren würde. Sicher wird es Versionen dieser Geschichte geben, die im innerjüdischen Diskurs nicht auf Anerkennung stoßen. Aber es gibt keine „offizielle" Autorität, die diese aus diesem Diskurs ausschließen könnte.

Die Vorträge aus dem *Christentum* waren eher lehrhafter, reflexiver, diskursiver, argumentativer Art. Das stimmt mit dem Selbstverständnis des

[1] Reinhold Bernhardt ist seit 2001 Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Universität Basel und seit 2004 Redakteur der Theologischen Zeitschrift, die von der Theologischen Fakultät der Universität Basel herausgegeben wird.

christlichen Glaubens als reflektierter Gottesbeziehung (bzw. Christusbeziehung) überein: „fides quaerens intellectum“. Die Schrift als Urkunde des Glaubens, die Bekenntnisse, die Lehren spielen eine wichtige Rolle in der Auskunft über den Glauben. In abgestufter Weise haben sie normativen Charakter. Und so vollzieht sich die Suche nach Einheit immer auch (jedenfalls nicht ohne) Streben nach Einheit in der Lehre. Gerade aber die Auslegung der Lehrgrundlagen führte und führt zu Trennungen innerhalb des Christentums, sogar innerhalb der Ökumenischen Bewegung. An der Frage des Bibelverständnisses hat sich sogar die Ökumenische Bewegung gespalten, indem sich neben der „Genfer Ökumene“ die so genannte „Allianz-Ökumene“ etablierte. Einheit wird also nur insofern realisiert, als die jeweils für normativ gehaltenen Basisüberzeugungen dabei zur Geltung gebracht werden können.

Die Vorträge aus dem *Buddhismus* haben gezeigt, dass sich der Buddhismus weder über eine gemeinsame Geschichte noch über normative Glaubensbekenntnisse, sondern über einen Erfahrungsweg definiert. Die verschiedenen Schulen unterscheiden sich in der Anleitung zum Gehen dieses Weges. Letztlich entscheidend ist aber nicht die Anleitung zum Gehen, sondern der Vollzug des Gehens. Selbst die strengste Meditationspraxis hat die Befähigung zum je eigenen Vollzug der Meditation zum Ziel. Ein Bedürfnis nach Einheit kommt im Buddhismus bestenfalls aus pragmatischen, z. B. politischen Erwägungen auf, weniger aus inneren spirituellen Antrieben. Als Bedingungen für die Erlangung von Einheit wird oft der Verzicht auf Absolutheits- bzw. Exklusivitätsansprüche in der Lehre genannt. Das bekannte Gleichnis „Die blinden Männer und der Elefant“ veranschaulicht diesen Appell. Es reagiert auf massive Schulstreitigkeiten im Buddhismus.

Die Vorträge aus *muslimischer* Perspektive zeigen, dass Trennungen sowohl aus politischen Loyalitäten als auch aus dogmatischen Wahrheitsansprüchen hervorgehen konnten und können. Die Fragen, an denen sich die Geister scheiden, sind eher ethischer als theologischer Art. Sie kreisen um die rechte Lebensführung in der Orientierung am Willen Gottes. Debatten um das Gottesverständnis werden demgegenüber als spekulativ, zuweilen sogar als blasphemisch empfunden.

Einerseits besteht im Islam ein starkes Einheitsbewusstsein, das im Glauben an den *einen* Gott, in der Ausrichtung auf den Koran als das *eine* Wort Gottes, im Blick auf den Propheten als den *einen* Übermittler des Gotteswortes und in Bezug auf die Umma, die eine Gemeinschaft der Gottergebenen gründet. “The *ummah* is held together not by any formal organization but by a collective act of will, inspired by personal conviction and embodied in the ritual duty of daily prayer, the monthlong fast of

Ramadan and the annual pilgrimage to Mecca. Five times a day, millions of Muslims face Mecca all at the same time to observe the same ritual prayers. This core of shared ritual practices combined with observances of the *shari'a* is integral to Muslim life and creates the bonds that tie the ummah *together*."[2] Das Koranwort „Haltet alle fest an der Verbindung zu Gott und entzweit Euch nicht" (Sure 3,103) kann man als „ökumenischen" Imperativ des Islam verstehen.

Andererseits gibt es ein starkes Differenzbewusstsein zwischen den verschiedenen muslimischen Gruppen, die sich in einer Konkurrenz um das wahre Verständnis des Islam und die wahre Praxis ausdrückt. Diese Konkurrenz wird befeuert durch das Prophetenwort: „Meine Umma wird sich in 73 Gruppen spalten. Eine davon wird ins Paradies kommen und 72 in die Hölle."[3] Das Wort führt in einzelnen Gruppen nicht selten dazu, Kataloge der von der Wahrheit abweichenden 72 Gemeinschaften aufzustellen und die eigene als die wahre davon abzuheben. Glaubensspaltung wird oft mit Glaubensabfall (*fitna*) gleichgestellt. Der große Rechtsgelehrte al-Schāfiī (gest. 820) führt in seinem *kitāb al-umm* den Hadith an: „Wer mitten im Paradies wohnen will, sollte sich eng an die Gemeinschaft halten, denn der Teufel ist mit den Einzelgängern und hält sich schon fern, wo zwei beieinander sind … Wer vertritt, was die muslimische Gemeinschaft vertritt, hält sich eng an die Gemeinschaft, und wer von dem abweicht, was die muslimische Gemeinschaft vertritt, weicht von der Gemeinschaft ab, an die sich zu halten ihm befohlen ist. Aus Trennung entsteht Irrtum. In der Gemeinschaft kann es keinen allgemeinen Irrtum geben im Hinblick auf die Bedeutung des Buches Gottes, des Allmächtigen, der Sunna und des Analogieschlusses, so Gott will."[4]

Von Anfang an – vom Schisma der Kharidschiten, Sunniten und Schiiten – bis heute hat es immer wieder Spaltungen im Islam gegeben. Sie hatten ihre Ursache zunächst im Streit um die Führerschaft der Umma und um deren „wahre" Gestalt. Mit der arabisch-islamischen Expansion in der Frühzeit des Islam mussten andere Kulturen integriert bzw. neue Inkulturationsformen des Islam geschaffen werden, was die innerislamische Diversität erhöhte. Und natürlich trugen auch politische Interessengegensätze, ethnische Zugehörigkeiten und soziale Spannungen zu Parteibildun-

2 *Ron Geaves:* Charismatic Authority in Islam: an analysis of the cause of schisms in the *ummah,* in: *James R. Lewis/Sarah M. Lewis* (eds.): Sacred Schisms: How Religions divide, Cambridge/New York 2009, 37 f.

3 *Sunan Ibn Mādschah* (Majah), Hadith Nr. 3992; siehe www.gowister.com/hadith/ibnmajah/4117/ (aufgerufen am 17.8.2015).

4 Zitiert nach *Lamya Kaddor:* Zum Töten bereit: Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen, München/Berlin/Zürich 2015.

gen bei.

Wie tief die Spaltungen und Verwerfungen heute reichen, zeigt die aktuelle Situation im Nahen Osten in erschreckender Weise, auch wenn es sich dabei um eine komplexe Gemengelage religiöser, sozialer, politischer und ökonomischer Motive handelt, die zudem durch Interventionen von außen angeheizt wird.

Dieser kurze Blick auf die vier Religionen, die auf der Tagung durch Referenten repräsentiert waren, zeigt, dass die Einheitsbegründungen und -bestrebungen wie auch die Prozesse der Binnendifferenzierungen religionsspezifisch sehr verschieden sind. Sie hängen eng mit dem jeweiligen Identitätszentrum der Religion und deren Verfasstheit zusammen.

Vielleicht lassen sich aber doch auch (mit gebührender Vorsicht) Spannungsverhältnisse benennen, die sich in allen Religionen in analoger Weise entdecken lassen: die Spannung zwischen einem eher am Wort der Offenbarung und der Lehre orientierten orthodoxen Religionsstil gegenüber einem stärker auf Erfahrung ausgerichteten „mystischen" Religionsstil beispielsweise; die Spannung zwischen charismatischer und institutioneller, amtsgebundenen Autorität, die Spannung zwischen kontemplativer Weltabwendung und aktiver Weltgestaltung; die Spannung zwischen den Religionswegen, die eher auf das Denken ausgerichtet sind, gegenüber solchen, die das Handeln in den Vordergrund stellen, und jenen, die sich auf das Fühlen konzentrieren.

Mit diesen Überlegungen bin ich schon im Übergang zum nächsten Teil meines Beitrages. Nachdem ich im ersten Teil – ausgehend von den Vorträgen der Tagung – das Selbstverständnis der Religionen nach den darin eingelagerten Einheitsimperativen und Differenzierungsimpulsen befragt habe, trete ich nun von dieser Binnenperspektive einen Schritt zurück und suche in einer eher religionsphänomenologisch vergleichenden Betrachtung nach verallgemeinerbaren Strukturmerkmalen von Differenzierungs- und Vereinigungsbestrebungen: Wie kam und kommt es zu inneren Ausdifferenzierung in den Religionen? Und: Wie sind die Bestrebungen und Bewegungen motiviert, die innere Pluralität durch Annäherungs- und Vereinigungsprozesse zu überwinden?

1. Wie kommt es zur Entstehung von Binnendifferenzierungen in den Religionen?

Systematisch betrachtet entstehen Binnendifferenzierungen in Religionsgemeinschaften, wenn Uneinigkeiten in der Auslegung der Lehre, in der Deutung der eigenen Geschichte, im Blick auf die Organisation, Autori-

tät und Führerschaft der Gruppe, oder hinsichtlich der Gestaltung der Praxisformen zu sakrosankten, identitätsstiftenden Prinzipien verabsolutiert werden und eine Gefolgschaft finden, die sich zu einer neuen Gemeinschaft mit Einigkeitsbewusstsein nach innen und Differenzbewusstsein nach außen formiert.[5]

Historisch betrachtet kann man verschiedene Prozesse als Ursache für Binnendifferenzierungen aufweisen. Eine der wichtigsten ist die Entstehung von Reform- bzw. Erneuerungsbewegungen. Diese streben – in den Offenbarungsreligionen – zumeist danach, die durch Tradition überlagerte Offenbarung in ihrem Ursprungssinn wieder freizulegen bzw. die Originalgestalt der Religion wieder ungebrochen in der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Die Rückbesinnung auf den Ursprung soll die Religion aus Verkrustungen befreien und die Glut unter der Asche wieder entfachen.

Dabei bringt die intendierte Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt de facto aber nicht die Einheit des Ursprungs zurück, sondern immer neue Gestalten hervor. Die Absicht, den Einheitsgrund freizulegen, führt zur Pluralisierung. Nicht selten werden die Reformbewegungen von ihren eigenen Abspaltungen mit dem Anspruch überholt, die Reform konsequent zu Ende zu führen. So gibt es innerhalb der Reformbewegung wieder neue Spaltungen. Der sogenannte linke Flügel der Reformation, die Täufer und Spiritualisten, sind mit diesem Anspruch aufgetreten. Der Pentekostalismus und die charismatische Bewegung stellen dem wortlastigen Protestantismus eine vom Geist Gottes erweckte Spiritualität gegenüber.

Die Salafiyya – zuweilen ironisch als „islamischer Protestantismus" bezeichnet – strebt eine Rückbesinnung auf die „Alten" (arab. *Salaf* „der Vorfahre; der Vorgänger") an. Der normative Orientierungspunkt ist hier also die Frühzeit des Islam, genauer: die ersten drei Generationen der Muslime, die noch unter dem direkten Einfluss des Propheten standen oder dessen Nachfolger persönlich kannten oder Nachfolger der Nachfolger waren. Mit dieser Rückwendung soll Authentizität hergestellt und Legitimität gewonnen werden. Im Hintergrund steht das Bewusstsein einer Krise der Gesellschaft und der Religion, das durch Rückgriff auf die Fundamente bewältigt werden soll. Einer der Grundimpulse der entstehenden Salafiyya im ausgehenden 19. Jahrhundert war übrigens die Klage über die mangelnde Ein-

5 Der theoretische Überblick, den *Roger Finke/Christopher P. Scheitle* im Band „Sacred Schisms" über die Entstehung von Schismen geben, ist instruktiv, aber weitgehend auf den Kontext der nordamerikanischen Religionslandschaft bezogen: *Roger Finke/Christopher P. Scheitle:* Understanding Schisms. Theoretical Explanations for their Origins, in: *James R. Lewis/Sarah M. Lewis* (eds.): Sacred Schisms (siehe Anm. 2), 11–33, dort weitere Literatur.

heit des Islam und das Bemühen, diese durch die Wiederherstellung des unverfälschten Islam zu restituieren. In diesem Sinne handelt es sich dabei um eine „ökumenische“ Bewegung.

Der Buddhismus ist insgesamt eine Reformbewegung, die aus einer scharfen Abgrenzung vom Hinduismus entstanden ist. Und auch innerhalb des Buddhismus gab und gibt es immer wieder Reformbewegungen. Alan Cole fasst seine Darstellung der “Schisms in Buddhism” mit der Feststellung zusammen, dass “the history of Buddhism, in the twenty-five-centuries since the Buddha’s death, could be told as a series of schismatic developments”.[6]

Zwischen den traditionellen „Fahrzeugen des Buddhismus – dem Theravada, dem Mahayana und dem Vajrayana-Buddhismus“ – gibt es allerdings erhebliche Spannungen, die bis hin zu gewalttätigen Auseinandersetzungen gehen konnten. Die Mahayana-Buddhisten werfen den Theravada-Buddhisten vor, einen Heilsegoismus zu pflegen, der nur die eigene Erleuchtung anstrebt und damit die höhere Stufe des spirituellen Weges, die im Bodhisattva-Ideal besteht, also darin, andere Menschen zur Erleuchtung zu führen, nicht zu erreichen. Sie bezeichnen den Theravada-Buddhismus abwertend als „Hinayana“, was man mit „mickriges Fahrzeug“ übersetzen kann. Umgekehrt werfen die Theravada-Buddhisten dem Mahayana vor, eine die reine Lehre Buddhas verraten habende Neubildung zu sein, die wieder stärker von hinduistischer Spiritualität beeinflusst ist. Aus den vom Theravada-Buddhismus beherrschten Ländern Südostasiens sind sie verdrängt worden, so dass die verschiedenen traditionellen Fahrzeuge im Buddhismus auf verschiedene geographische Regionen verteilt sind. Sie leben weitgehend ohne Austausch miteinander nebeneinander. Auch innerhalb der Fahrzeuge, besonders zwischen den verschiedenen Mahayana-Schulen, gibt es massive Spannungen. Ansätze zu einer buddhistischen „Ökumene“, wie sie sich in der 1950 gegründeten “World Fellowship of Buddhists” mit Sitz in Bangkok, niedergeschlagen hat, haben demgegenüber kaum eine Aussicht auf Erfolg. Die Möglichkeit, die Lehre Buddhas als gemeinsamen normativen Bezugspunkt aufzufassen, wie von der Fellowship propagiert, bleibt im Selbstverständnis und in der Praxis der buddhistischen *opinion leader* weitgehend unrealisiert, weil die Auslegungen und Anwendungen dieser Lehre so disparat sind.

Im Buddhismus gibt es neben den „alten“ drei Fahrzeugen neue Fahrzeuge. André van der Braak hat die drei bedeutsamsten in seinem Vortrag

[6] *Alan Cole:* Schisms in Buddhism, in: *James R. Lewis/Sarah M. Lewis* (eds): Sacred Schisms (siehe Anm. 2), 61.

vorgestellt: den “Engaged Buddhism”, den säkularen westlichen Buddhismus und die buddhistischen Reformbewegungen in Japan und China, die sich als „Humanistischen Buddhismus“ verstehen. Besonders der westliche Buddhismus beansprucht dabei, die Lehre Buddhas von den Überformungen der Aneignungsgeschichte in den anderen Fahrzeugen zu befreien und in einer reinen, das heißt undogmatischen Form neu zur Geltung zu bringen – als “Buddhism without beliefs”.

Reformbewegungen haben zumeist ein starkes Selbst- und oft auch ein starkes Sendungsbewusstsein. Die eigene Wahrheitsgewissheit wird über das Bewusstsein der intrareligiösen Einheit gestellt. Wahrheit (genauer: das eigene Verständnis der Wahrheit) geht vor Gemeinschaft. Neue Bewegungen in den traditionellen Religionen sind faktisch oft antiökumenisch, auch wenn sie mit dem Erneuerungsimpuls die Hoffnung verbinden, die ursprüngliche Einheit der Religionsgemeinschaft wieder herzustellen. Denn sie wollen diese nach *ihrem* Verständnis herstellen.

Eine zweite Ursache für Prozesse der Binnendifferenzierung in den Religionen – neben den Reform- bzw. Erneuerungsbewegungen – können Inkulturationsprozesse sein. Der Versuch, die Tradition an den kulturellen Kontext bzw. an verschiedene Milieus anzupassen, kann eine intrareligiöse Pluralisierung auslösen.

Ein Beispiel dafür ist das Reformjudentum, das sich darin von den oben genannten Reformbewegungen unterscheidet, dass es weniger rückwärts- und mehr vorwärtsgewandt war und ist. Durch die Unterscheidung von zeitlos geltenden ethischen Geboten und zeitbedingten rituellen Vorschriften wurde die Möglichkeit eröffnet, den Ritus zu modernisieren und den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten anzupassen. Die Verwendung der Landessprache in Teilen des Gottesdienstes, die Gleichstellung der Frauen bei rituellen Handlungen, die Betonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit waren weitere Modernisierungsmerkmale. Mit diesen Reformen kam es zu einer bis heute anhaltenden Binnendifferenzierung innerhalb des Judentums, die sich – wie auch das orthodoxe Judentum – intern weiter ausdifferenzierte.

Um neue Inkulturationsformen des Buddhismus handelt es sich auch bei den von André van der Braak beschriebenen neuen Fahrzeugen. Sie lassen deutlich den Bezug zu ihrem jeweiligen historischen und kulturellen Kontext erkennen. Im “Engaged Buddhism” Thich Nhat Hanhs wirkt die Erfahrung des Vietnamkrieges nach. Der westliche Buddhismus trägt den Kontextbezug schon in seiner Bezeichnung. Die Reformbewegungen in China und Japan mit ihrer starken Betonung der Ethik und ihrem missionarischen Impuls reagieren auf Bedürfnisse der Lebensorientierung in den jeweiligen Ländern. Yukio Matsudo sprach in seinem Vortrag davon, dass

sich der Buddhismus transformiere, „so dass er alltagstauglich ist".

Das Interesse an Inkulturation kann teilweise oder ganz missionarisch motiviert sein. Ökonomisch ausgedrückt: Es soll eine möglichst genaue Passung zwischen religiösem Angebot und Nachfrage hergestellt werden. Religionswissenschaftlich ausgedrückt: Die Lehre und Praxis der je eigenen Religion soll durch Anpassung an den sozialen und kulturellen Kontext besser in die Lebenswelt hinein kommuniziert und damit für breitere Zielgruppen attraktiver werden. Theologisch ausgedrückt: Das Wort Gottes soll kulturell inkarniert werden, „damit die Welt glaube" (Joh 17,21). Im Hintergrund steht ein Universalanspruch, der für die Geltung der je eigenen Botschaft erhoben wird. Sie soll möglichst viele Menschen erreichen.

Solche Inkulturationsprozesse rufen neue Bewegungen ins Leben, die ihrerseits wieder Gegenbewegungen und Abspaltungen hervorbringen. So erzeugten die durch den Inkulturationsimpuls erzeugten Binnendifferenzierungen weitere Differenzierungen in der Religion, sei es durch die Abwehrreaktionen, die sie provoziert, sei es durch das von ihr bei anderen geweckte Interesse, den Inkulturationsprozess noch konsequenter voranzutreiben.

Zuweilen, aber nicht immer, treten die durch Inkulturationsbemühungen entstandenen progressiven Bewegungen mit weniger steilen (exklusiven, universalen und finalen) Geltungsansprüchen auf als die durch restaurative Reformabsichten entstandenen. Es geht ihnen nicht so sehr darum, die ursprüngliche Lehre oder Gestalt der Religion in möglichst reiner Form wiederherzustellen und die gesamte Religion darauf zu verpflichten, sondern eine kontextuelle Gestalt zu entwickeln, die keinen Alleinvertretungsanspruch erhebt. In der Polarität von Identität und Relevanz betonen sie mehr den Pol der Relevanz. In der Spannung von Katholizität und Kontextualität betonen sie die Kontextualität. In der Spannung von intrareligiöser Universalität (Geltungsanspruch für die ganze eigene Religion) und Partikularität (Geltung primär für diejenigen, die neue Wege in der Aneignung der Tradition gehen wollen) betonen sie mehr den Pol der Partikularität.

Neben diesen bewusst intendierten „revolutionären" Inkulturationsprozessen differenzieren sich Religionen intern aber auch durch die „evolutive", gewissermaßen „natürliche" Anpassung an ihren Kontext und dessen politische, soziale, kulturelle, ethnische, ökonomische und ökologische Prägung. Die gesamte Religionsgeschichte dokumentiert diese Differenzierungsvorgänge. Die drei klassischen Fahrzeuge des Buddhismus sind ein besonders signifikantes Beispiel dafür. Der Theravada-Buddhismus hat sich in Süd- und Südostasien, der Mahayana-Buddhismus in Ost-

asien, der Vajrayana hauptsächlich in Tibet, aber auch in Japan, China und der Mongolei mit den dort vorherrschenden Kulturen verbunden und diese dabei seinerseits geprägt. Eine wichtige Rolle spielte dabei auch der „Paradigmenwechsel von der Elitereligion zur Massenreligion“.[7]

Über diese in den Religionsgemeinschaften selbst – in ihrem Selbstverständnis – liegenden Differenzierungsimpulse gibt es auch solche, die stärker von außen auf sie einwirken (wobei sich keine klare Demarkationslinie zwischen innen und außen ziehen lässt, denn auch Inkulturationsprozesse reagieren ja auf Veränderungen des äußeren Umfeldes). Wenn etwa politische oder ökonomische Interessen das Klima zwischen Konfessionen und Gemeinschaften einer Religion vergiften, wie im Fall der Beziehungen zwischen Sunniten und Schiiten im Irak und darüber hinaus, werden Spannungen und Spaltungen erzeugt und vertieft. Es entsteht eine Eigendynamik in der Spirale des gegenseitigen Hasses. Es gibt viele Stimmen von angesehenen Gelehrten im Islam – ich nenne nur Mahmoud Ayoub (Hartford Seminary) oder Seyyed Hossein Nasr (Georgetown University) –, die sich deutlich für eine innerislamische Ökumene aussprechen und einsetzen. Doch haben die von ihnen ausgehenden Impulse kaum Aussicht, das reale Beziehungsgeschehen zwischen den islamischen Strömungen zu beeinflussen. Dieses wird vor allem von politischen Mächten bestimmt, die im Interesse ihrer Machterhaltung und -ausweitung eher die Profilierung der jeweiligen schiitischen, sunnitischen u. a. Propria betreiben, als Einigungsprozesse zu lancieren. Die Verbindung von Religion und Politik im Islam erschwert richtungsübergreifende Verständigungsprozesse auf theologischer Ebene. Amtsautorität ist immer auch politische Autorität, wodurch sich der Konflikt zur geistlich-charismatischen Autorität verschärfen kann.

2. Wie kommt es zu Einigungsbestrebungen in den Religionen?

Ich nenne im Folgenden Faktoren, die das Interesse an Entdifferenzierungsprozessen wecken und fördern können.

In der Geschichte der Religionen und Konfessionen zeigt sich immer wieder, dass *Schuldbewusstsein* Einigungsimpulse freisetzen kann. Wenn bei Anhängern einer Religionsgruppe das Bedürfnis aufkommt, die Schuld, die sie gegenüber „Glaubensbrüdern und -schwestern“ in anderen Gruppen der gleichen Religion auf sich geladen haben, im Rahmen eines Versöhnungsprozesses aufzuarbeiten und damit zu entgiften, wird in der Regel

[7] *Hans Küng* u. a.: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, Güterloh 1984, 487.

der eigene Wahrheits- und Machtanspruch, der für das schuldhafte Handeln mitverantwortlich war, zurückgenommen oder zumindest seiner aggressiven Züge entkleidet. Mit der Formel „Liebe statt Wahrheit" könnte man diesen Sinneswandel verkürzt beschreiben.

Die Ökumenische Bewegung im Christentum gründet nicht zuletzt in der bitteren Erfahrung, dass sich Christen in den Ländern Europas zur Begeisterung für den Ersten Weltkrieg hinreißen ließen und gegeneinander kämpften. Die Wiederholung dieser Erfahrung im Zweiten Weltkrieg hat mit zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 beigetragen.

Ein anderer Faktor, der zu Einigungsbestrebungen in den Religionen führen kann, ergibt sich weniger aus einem durch Geschichtserfahrungen ausgelösten Wandel des Selbstverständnisses in der Beziehungsbestimmung zu anderen Gruppen innerhalb der eigenen Religion, sondern durch geistlichen „Abrieb" im Laufe der Geschichte, indem *die spirituelle Kraft einer Bewegung erlahmt.* Wenn ursprünglich kräftige (Reform-)Bewegungen sedieren, wenn sie „alt" werden", wenn sie ihr ursprünglich steiles Geltungs- und Sendungsbewusstsein ermäßigen, werden sie offener füreinander und bereit, intrareligiöse Verständigungsprozesse zu lancieren.

Solche Transformationsprozesse können einhergehen mit der zunehmenden *Intellektualisierung und Institutionalisierung* einer Bewegung, d. h. zum einen mit der Ausbildung von historischem Bewusstsein, das sich etwa in der Aufarbeitung der eigenen Entstehungsbedingungen manifestiert und damit zu einer Selbstrelativierung führt, zum anderen mit der Verschiebung der charismatischen Unmittelbarkeit hin zu einer strukturellen Verfasstheit, verbunden mit der Ausbildung von Amtsautorität. Beide Entwicklungen hängen eng miteinander zusammen: Institutionalisierung führt zur Professionalisierung von Funktionen und damit zur Generierung von Verfahren, die Funktionsträger für ihr Amt zu qualifizieren. Dazu gehören u. a. Bildungsprozesse, die – wenn sie nicht nur in der unkritischen Aneignung der Tradition bestehen – langfristig zur Selbstaufklärung einer Religionsform führen. Die damit geschaffene reflexive Distanz zum eigenen Wahrheitsanspruch aber ist eine wichtige Voraussetzung für das Interesse an Verständigung mit anderen Religionsformen.

Prozesse dieser Art lassen sich etwa in Teilen der evangelikalen Bewegung oder in den Transformationen des Pentekostalismus zur charismatischen Bewegung in Nordamerika und Europa beobachten. Sie, die sich in ihrer Frühzeit auf charismatische Autorität beriefen und sich von der Amtsautorität der etablierten Kirchen abgrenzten, bilden nun ihrerseits Strukturen aus, die stärkere Stabilität garantieren. Freigeistigkeit geht auf diese Weise in Institutionalität über.

Ein weiterer Faktor, der Einigungsbestrebungen freisetzen und nähren

kann, besteht in der pragmatischen Einsicht in die *Notwendigkeit, die Kräfte zu bündeln.* Um etwa in der Mission oder im Dienst an der Welt effektiver zusammenarbeiten zu können, gilt es zusammenzustehen. So hatten sich auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 die bislang konkurrierenden Missionsgesellschaften darauf verständigt, durch eine klarere Aufteilung der Missionsgebiete zu kooperieren. Dieser Einheitsimpuls kommt natürlich nur dort zur Wirkung, wo eine Religion auf Ausbreitung und/oder auf Weltgestaltung angelegt ist. Im Judentum ist ersteres nicht der Fall, in Teilen des Buddhismus (vor allem im Theravada-Buddhismus) ist letzteres nicht oder nur bedingt gegeben.

Einigungsinteresse kann auch durch (realen oder empfundenen) *Druck von außen* entstehen, etwa durch den massiven Druck von Bedrohungen, zu deren Abwehr ein gemeinsames Handeln erforderlich ist, oder auch durch den in der Regel sanfteren Druck der Diasporasituation. Die Zersplittertheit verschiedener Gemeinschaften einer Religion außerhalb ihrer Stammlande – etwa der Buddhisten in Deutschland – kann dazu führen, dass man sich weniger über die Propria der eigenen Gemeinschaft und mehr über die Zugehörigkeit zum Buddhismus insgesamt (oder zum westlichen Buddhismus) identifiziert. Dadurch können neue Koalitionen entstehen.

Gemeinschaften, die innerhalb der eigenen Religion in einer *Minderheitensituation* sind und um Anerkennung ringen (wie es teilweise bei den Aleviten der Fall ist, sofern sie sich dem Islam zugehörig fühlen), werden geneigt sein, weniger die Differenzen und mehr die Übereinstimmungen mit der „Mutterreligion" zu betonen. Streben nach Anerkennung bedeutet dabei nicht, die eigene Identität aufzugeben. Es geht gerade um die Anerkennung dieser Identität. „Einigung" ist also nicht gleichbedeutend mit Einheit.

Besonders in einem säkularen Umfeld kann das Streben nach höherer Glaubwürdigkeit durch Abbau innerer Differenzen und Konflikte ein Motiv für intrareligiöse Entdifferenzierungen sein. Wenn sich nicht nur die einzelne Gemeinschaft, sondern die ganze Religion, vielleicht sogar Religion überhaupt unter Rechtfertigungsdruck gesetzt fühlt, wird sich die Selbstdarstellung einer Religionsgemeinschaft nach außen defensiver gestalten und stärker an den Grundwerten und -überzeugungen der eigenen Religion insgesamt orientiert sein, als wenn die Geltung der von ihr vertretenen Religionsform unbestritten ist. Das wiederum hat Rückwirkungen auf die Beziehung zu anderen Gruppen der gleichen Religion. Mit der Betonung des Gemeinsamen nach außen verlieren die Unterscheidungen und Trennungen im Innern an Bedeutung.

Ein die jeweilige Gruppenidentität übergreifendes gemeinsames *politisches Interesse* in Bezug auf die Rolle der Religionsgemeinschaft in Gesell-

schaft kann ein verbindendes Element darstellen. Wie im Vortrag von Yukio Matsudo deutlich wurde, verdanken sich die Einigungsbestrebungen der Buddhisten in Deutschland, wie sie sich u. a. in dem „Buddhistischen Bekenntnis" niedergeschlagen haben, vor allem dem Bemühen um politische Anerkennung.

Wie es bei der Beschreibung der Differenzierungsimpulse zu konstatieren war, so können auch Einigungsprozesse von außen – durch *soziale und politische Rahmenbedingungen* – induziert sein. Die Ideologie des Panarabismus wurde religiös unterlegt, indem man sie auf den Islam bezog. Dabei mussten innerislamische Differenzen zurückgedrängt werden. Auch in der Geschichte des Christentums gibt es viele Beispiele von Einigungsbestrebungen, die von den politisch Herrschenden inauguriert, kontrolliert und aufoktroyiert wurden, man denke nur an die altkirchlichen Konzilien oder an die preußische Union. Zu solchen politisch motivierten Einigungsinitiativen konnte es immer dort kommen, wo Religion und Politik ineinander verwoben waren.

In meiner Auflistung der Faktoren, die zu Einigungsbestrebungen in den Religionen führen konnten, habe ich nicht die expliziten theologischen Imperative dazu genannt, etwa das Leitwort der ökumenischen Bewegung im Christentum: „ut omnes unum sint" (Joh 17,21) oder die eingangs zitierte Sure aus dem Koran 3,103. Ich rechne solche Aufforderungen nicht zu den Einheit *erzeugenden* Faktoren, sondern zu den Legitimationsstrategien des aus anderen Quellen gespeisten Einheitswillens. Es sind nicht Begründungen, sondern Rechtfertigungen.

Joh 17,21 stand seit der Kanonisierung im Neuen Testament, wurde aber erst in der Ökumenischen Bewegung als Auftrag Christi „entdeckt", der diese Bewegung biblisch untermauerte. Auch zuvor schon waren die Trennungen in der Christenheit im Allgemeinen und im Protestantismus im Besonderen als schmerzlich empfunden worden – Calvin hatte mit Macht versucht, diese Zerreißung des Leibes Christi, wie er es empfand, zu verhindern. Doch die theologischen Eigeninteressen und Wahrheitsansprüche der Konfessionen waren stärker und führten zu einer starken inneren Differenzierung im evangelischen Zweig der Christenheit. Lutheraner und Reformierte haben sich durch die Unterscheidung von der jeweils anderen Konfession definiert und waren sich primär in der Abgrenzung vom römischen Katholizismus und vom dritten Flügel der Reformation einig. Die Ökumenische Bewegung hat diesen Prozess nicht gestoppt, sondern lediglich zur Versöhnung der Verschiedenheit innerhalb des Christentums beigetragen, indem sie den gemeinsamen Bezug auf das exzentrische Zentrum des christlichen Glaubens – auf Christus – in Erinnerung gerufen hat.

Wo der Gemeinschafts*wille* nicht da war und ist (oder wo er hinter der

Betonung des eigenen Propriums zurücktreten musste), fruchten auch biblisch untermauerte theologische Einheitsimperative nichts, zumal sich auch ein Abgrenzungswille biblisch bestens begründen lässt. Wo hingegen der Bezug auf den die eigene Religion konstituierenden Grund – die Führung des Volkes Israel aus dem Sklavenhaus Ägyptens ins gelobte Land, das Christusereignis, die Offenbarung des Koran, die Lehre Buddhas – *über* das konfessionelle Proprium gestellt wird, kommt es zu einer theologischen Selbstrelativierung der je eigenen Religionsgestalt und damit zur Verständigungsbereitschaft mit anderen Versionen der gleichen Religion. Man kann diese Akzentverschiebung als Verlagerung von Geltungsansprüchen beschreiben: Unbedingte Geltung gebührt nicht der *Gestalt,* sondern dem *Grund* der Religion. Das nimmt den Gestalten nicht ihre Bedeutung, pflanzt aber einen Transzendierungsimpuls in sie ein.

Dieser „vertikale" Impuls, der die Gestalt auf ihren Grund hin ausrichtet, wird sich mit innerer Notwendigkeit in einen „horizontalen" Impuls umsetzen, der nach Gemeinschaft mit den Glaubensgeschwistern anderer Konfessionen und Gemeinschaften strebt, die auf den gleichen Grund ausgerichtet sind. Wo sich dieser Impuls im Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft einnistet, wo diese also intrareligiöse Einheit bzw. Gemeinschaft zum Wesensmerkmal des eigenen Glaubens erklärt, wird sie „von Grund auf" ökumenisch sein. Es kommt dann zu immer neuen Aushandlungen der Balance zwischen dem Interesse, die eigene Identität zur Geltung zu bringen, und dem Wunsch nach Gemeinschaft mit den auf den gleichen Glaubensgrund bezogenen Glaubenden, die diese Beziehung aber anders auffassen und realisieren.

In Anlehnung an Dietrich Bonhoeffers christlichem Gemeinschaftsideal, wie er es in „Gemeinsames Leben" entfaltet hat, wird Gemeinschaft nicht *unmittelbar* zwischen den Partnern, sondern vermittelt über dem Glaubensgrund – im Fall des christlichen Glaubens also über Christus – konstituiert. Dieses Modell lässt sich auch auf Einigungsprozesse in anderen Religionen übertragen: Einigung wird möglich, wo ein gemeinsamer Bezugspunkt *jenseits* der Gemeinschaften gesucht wird – im Grund, auf den sie ausgerichtet sind.

3. Grundfragen

Am Ende meiner Überlegungen zu intrareligiösen Differenzierungs- und Entdifferenzierungsprozessen will ich einige der Grundfragen aufwerfen, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Sie sollen hier nicht diskutiert, sondern nur benannt werden. Das wird dem Selbstverständnis der in

diesem Heft dokumentierten Tagung gerecht, die das Thema nicht abschließend behandeln, sondern mit offenem Ende in den ökumenischen Diskurs einführen wollte und will.

Eine Frage, die sich in der christlichen Ökumene immer gestellt hat und die sich in vergleichbarer Weise auch bei Einigungsbestrebungen in anderen Religionen stellt, bezieht sich auf die dazu notwendige Anerkennung des anderen, handele es sich dabei um eine Person oder um eine Gemeinschaft, um eine Lehr- oder um eine Praxisform. Muss eine solche Anerkennung dem Verständigungs- und Einigungsprozess *voraus*gehen oder ist sie als dessen *Resultat* anzustreben? Oder sollte beides miteinander verbunden sein? Reicht es aus, die Andersglaubenden – in ihrer Würde als Personen – anzuerkennen (trotz ihres Glaubens) oder muss zu einer Verständigung mit ihnen auch die *Religionsform* anerkannt werden, der sie angehören? Hängt die intrareligiöse Gemeinschaftsbildung von der Herstellung einer Übereinstimmung im Verständnis der religiösen Lehre und Praxis ab, ist der Wille dazu also konditional, oder liegt der Einigungswille dieser Verständigung voraus und nimmt bestehenbleibende Verschiedenheiten in Kauf?

Eine zweite Frage betrifft das Verständnis von Wahrheit. *Doktrinalpropositionalen* Wahrheitsverständnissen ist der Dualismus von wahr und falsch eingeschrieben. Was nicht mit der Wahrheit übereinstimmt, ist falsch. *Existentielle* Wahrheitsverständnisse dagegen sind mit dem Bewusstsein verbunden, dass es Wahrheit immer nur als personal und gemeinschaftlich angeeignete, auf den eigenen Lebensvollzug bezogene und sich darin bewährende Wahrheits*gewissheit* gibt, für die kein Anspruch auf rationale Allgemeingültigkeit erhoben werden kann. Weil die Aneignungsformen immer verschieden sein werden, ist dieses Wahrheitsverständnis von Grund auf pluralismusfähig, was die Anerkennung abweichender Wahrheitsüberzeugungen erleichtert.

Die dritte Frage: Wo muss sich selbst der ausgeprägteste Einigungswille Grenzen ziehen, um die eigene religiöse Identität nicht preiszugeben? Wie geht er mit einheitsunwilligen Hardlinern in der eigenen Religion um?

Und schließlich, viertens: Welche Art von Beziehung soll angestrebt werden? Die Palette der Optionen reicht von friedlicher Koexistenz im Nebeneinander, über Toleranz (im Sinne einer Duldung), Respektierung bis hin zur vollen Anerkennung in gleichberechtigter Partnerschaft. Auch diese Frage wird nicht mit einer ein für alle Mal gleichen Antwort versehen werden können, sondern je nach den Gegebenheiten, Möglichkeiten und Bedürfnissen neu zu beantworten sein.

Aufstehen zum Leben

Predigt über Joh 15,5.8?12 anlässlich des Abschlussgottesdienstes des regionalen ökumenischen Kirchentags in Speyer

Die Evangelische Kirche der Pfalz und das Bistum Speyer haben zusammen mit der ACK Südwest an Pfingsten 2015 zum ersten regionalen ökumenischen Kirchentag nach Speyer eingeladen. Die Tage vom 23. bis 25. Mai standen unter dem Motto „Aufstehen zum Leben". Rund 25.000 Teilnehmer sind der Einladung gefolgt. Mehr als 100 kirchliche Organisationen, Verbände und Gruppen wirkten mit. Der Vorsitzende der ACK Südwest, Pastor Dr. Jochen Wagner, hielt im Abschlussgottesdienst die Predigt.

Jesus sagte zu den Jüngern:
Ich bin wie der Wein-Stock.
Ihr Jünger seid wie die Reben:
Ihr müsst immer mit mir verbunden bleiben.
Dann bringt ihr auch reiche Früchte.
Ihr könnt alles tun, wenn ihr bei mir bleibt.
Wie die Reben am Wein-Stock.
Mein Vater im Himmel freut sich, wenn ihr bei mir bleibt.
Mein Vater freut sich, wenn ihr reiche Frucht bringt.

Jesus sagte zu den Jüngern:
In meinem Herzen ist eine große Freude.
Ich freue mich, weil mein Vater im Himmel mich sehr lieb hat.
Ich möchte, dass Ihr euch genauso freut.
Ich habe euch genau so lieb wie mein Vater im Himmel.
Ihr könnt immer spüren, dass ich euch lieb habe.
Ihr sollt euch auch gegenseitig lieb haben.
So wie ich euch lieb habe.
So sollt ihr euch wie Freunde lieb haben.
Mit eurem ganzen Herzen.
(Bibel in Leichter Sprache)[1]

Wir waren jetzt zwei Tage zusammen unter dem Motto: „Aufstehen zum Leben“. Ich hoffe, Sie haben dieses Glaubensfest an Pfingsten mit viel Freude gefeiert.

Auch der Text aus dem Johannesevangelium, den wir eben gehört haben, hat das Ziel, Freude zu wecken und Freude zu erhalten. Die Freude ist das Ziel. Und so wünsche ich uns, dass wir diese Freude mitnehmen von diesem Kirchentag.

Die Freude und auch das Motto. Denn dieses Motto „Aufstehen zum Leben“ bleibt aktuell. In den nächsten Tagen und Wochen, in unserem Alltag.

„Aufstehen zum Leben“ – das geht nur in Verbindung mit Christus. Das geht nur, indem wir mit Christus in Verbindung bleiben. Das Bild vom Weinstock und den Reben ist sehr eindrücklich. Wir sind wie die Reben am Weinstock. Der Weinstock ist Christus. Es geht um die Verbindung mit ihm. Durch den Glauben und die Taufe sind wir mit ihm verbunden.

Aber dauerhaft *aufstehen und leben*, das wird uns nur gelingen, wenn wir es schaffen, die Verbindung mit Christus in unseren Alltag zu integrieren – wenn sie zu einem Teil unseres Alltags wird, wenn sie einen Platz in unserem Wochenrhythmus findet. Natürlich geht Christus immer wieder den ersten Schritt auf uns zu. Aber wir dürfen darauf antworten.

An dieser Stelle wird es ganz einfach und grundsätzlich. Es geht um die grundlegenden Lebensäußerungen eines Christenmenschen. Wir sind hier bei den Basics, und damit bei ganz einfachen Themen wie dem Gebet, also dem Reden mit Gott. Oder bei dem Lesen der Heiligen Schrift (gerne auch mit der Bibel-App). Oder bei der Feier des Abendmahls bzw. der Eucharistie. Um nur drei zentrale Lebensäußerungen des Glaubens zu nennen.

Um die Verbindung mit Christus zu leben, können auch geistliche Übungen für den Alltag helfen ? so dass ich beten lerne und dadurch mit Jesus Christus im Gespräch bleibe, mit ihm in Verbindung bleibe. Einige haben das auf dem Weg zum Kirchentag schon mit den „Exerzitien im Alltag“ praktiziert. Daneben helfen Rituale, wie z. B. das Anzünden einer Kerze. Wir haben zu Beginn die Kerzen hereingetragen, als Zeichen für das Feuer des Heiligen Geistes, der in allen Kirchen wirkt. Zuhause kann das Anzünden einer Kerze ein Zeichen dafür sein, dass Jesus Christus bei mir ist. Das Zeichen hilft dabei, sich mit Christus verbunden zu fühlen, ja mit ihm verbunden zu bleiben.

[1] Siehe: www.bibelwerk.de/Sonntagslesungen.39460.html/Evangelium+in+Leichter+ Sprache.102163.html (aufgerufen am 5.9.2015).

Doch das Motto „Aufstehen zum Leben“ macht auch aktiv. Beides gehört grundsätzlich zu unserem Glauben. Die Verbindung mit Christus halten und aktiv werden für andere. Das ist wie einatmen und ausatmen.[2] Beides gehört zusammen. Andere Traditionen würden es vielleicht so nennen: „Bei Gott eintauchen und bei den Menschen auftauchen.“[3] Beides lässt sich nicht trennen. Wer bei Gott eintaucht, seine persönliche Spiritualität lebt, der taucht auch automatisch bei den Mitmenschen auf. Und das im wahrsten Sinne des Wortes.

Aufstehen zum Leben macht also aktiv. Und „Aufstehen zum Leben“ heißt: lieben. Lieben, ein abgenutztes Wort. Aber wenn es konkret wird, füllt es sich mit Leben. Mir scheint aktuell z. B. der Umgang mit Flüchtlingen ein Ort zu sein, wo diese Liebe lebendig wird. Wo man aufsteht für das Leben und gegen Ängste und Vorurteile. Limburgerhof ist hier direkt vor der Haustür! Wir sollten uns immer wieder ins Gedächtnis rufen, dass eins der Grundbekenntnisse unserer jüdisch-christlichen Tradition lautet: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer, er lebte in Ägypten als Fremder. Und Gott hörte sein Schreien“ (siehe Dtn 26,5?9). Die Erfahrung des Fremdseins und der würdige Umgang mit Fremden gehört zu unserer Tradition. Und es bleibt unser Auftrag, für Menschen einzutreten, die dies erleben und erleben mussten.

Vielleicht denken Sie jetzt: „Heute und hier kann man leicht schöne Worte machen. Aber wenn es konkret wird …“

Und Sie haben Recht. Wenn es konkret wird, hat „Aufstehen zum Leben“ auch etwas mit Mut zu tun. In den ersten vier Wochen, in denen ich am Flüchtlingstreffen in dem Städtchen, in dem ich wohne, teilgenommen habe, habe ich mich irgendwie fehl am Platz gefühlt, weil die Verständigung mit den Flüchtlingen kaum möglich war. Aber es hat sich gelohnt, diese Wochen durchzustehen, und es hat etwas angefangen zu wachsen.

2 Was Eberhard Jüngel 1999 in seinem „Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema“ der EKD Synode v.a. in Bezug auf „Mission und Evangelisation“ sagt, gilt freilich auch für das diakonische Handeln: „Einatmend geht die Kirche in sich, ausatmend geht sie aus sich heraus. (…) Die Kirche muss mit diesem geistlichen Atemzug in sich gehen, um sich als Kirche stets aufs Neue aufzubauen. (…) Die Kirche muss, wenn sie am Leben bleiben will, auch ausatmen können. Sie muss über sich selbst hinausgehen, wenn sie die Kirche Jesu Christi bleiben will“; (www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html, aufgerufen am 5.9.2015). Was für die Kirche als Ganze gilt, gilt m. E. ebenso für den einzelnen Christenmenschen.

3 Ich lehne mich damit an eine Wendung an, die ich zuerst bei *Paul M. Zulehner:* Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003, 47 gelesen habe.

Wenn wir gemeinsam aufstehen als Kirchen und Christen, dann können wir viel bewegen.

Christus helfe uns dabei.

Amen.

Jochen Wagner

(Pastor Dr. Jochen Wagner vom Bund Freier evangelischer Gemeinden ist Vorstandsvorsitzender der ACK ? Region Südwest. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Rheinland-Pfalz und im Saarland.)

Eine „Armee Gottes“ für Menschen am Rand der Gesellschaft

Die Heilsarmee ist 150 geworden!

Mit einem „Niemals“ begann vor 150 Jahren die Geschichte dieser christlich-sozialen Bewegung. An einer Tagung der ?Methodist New Connection”, einer Abspaltung von dem wesleyanischen Hauptstrom der späteren Methodist Church in Großbritannien, wurde dem späteren Heilsarmee-Gründer William Booth (1829?1912) versagt, als missionarisch engagierter Prediger unabhängig von einer Gemeinde missionieren zu können. „Niemals“, rief damals Catherine Booth von der Galerie herunter, als William wieder an eine Gemeinde gewiesen wurde. Es sieht so aus, als sei sie nach unten gestürmt, habe ihren William an der Hand ergriffen und mit ihm zusammen den Kirchenraum und die kirchliche Gemeinschaft verlassen.

Typische Aktivitäten dieser christlichen „Armee“

Im Laufe der Jahre wuchs aus der Arbeit an Zuhältern, Prostituierten, ausgestoßenen Alkoholkranken, Drogenabhängigen und Obdachlosen unter einer – vielleicht unter diesen Umständen notwendigen – straffen militärischen Führung die „Heilsarmee“. Der Name spricht aus, worum es ihr ging: den Kampf um Heilung an Leib und Seele. Diese ungewöhnliche und mutige Gemeinschaft entwickelte sich unter der Leitung starker, im ursprünglichen Sinn charismatischer Leitungspersönlichkeiten, einer Frau mit ihrem Mann. Beide waren von einem starken Sendungsbewusstsein erfüllt. Nur vier Jahre nach der Gründung der „Armee der Liebe Gottes“ wandte sich William Booth 1886 an die Herrscher in den deutschen Kleinstaaten. Er forderte sie auf, „mit aller Macht und allem Einfluss dahin zu wirken, Krieg zu verhindern“ und, mit dem Blick nach Ostasien gerichtet, sich dafür einzusetzen, „daß dem schändlichen Opium Handel … ein Ende gemacht wird“. Der Brief war von Vertretern aus zwölf Ländern unterzeichnet, von manchen mit kyrillischen oder chinesischen Schriftzeichen.

Eine der Unterschriften kam von einem Schweizer. In dessen Heimat zog diese „Armee Gottes“ im Dezember 1882 zuerst in Genf ein. Ein Teil-

nehmer berichtete aus der Versammlung in einem „Casino“: „Eine bunte Menge füllte den Saal. Mit freundlicher Hand wurden Männer, die nicht im besten Zustand waren und deren Äußeres zeigte, dass ihre Kleider nicht bloß unter der Arbeit des Tages zerrissen worden waren, auf die Estrade geführt und dort in nächster Nähe der Evangelistin gruppiert.“ Die Ansprache der Catherine Booth sei „von ergreifender Wirkung gewesen. Man hätte ein Herz von Stein haben müssen, um nicht durch die herzinnige Frömmigkeit, die tiefe Liebe zu den Seelen, den fröhlichen Geist der Hingabe, welche aus den Worten dieser edlen Frau herausklangen, auf's tiefste ergriffen zu werden“. Alles das war charakteristisch: die Überwindung bürgerlicher Kirchlichkeit, die Hinwendung zu solchen, die man in keiner Kirche antraf, die emotionale, engagierte Predigt einer Frau, vorher schon der gesellschaftliche internationale Einsatz gegen Krieg und fernen Opiumhandel. Einer der feinen Bremer Domprediger, Karl Rudolf Schramm, schrieb 1883 eine Schrift unter dem Titel „Das Heer der Seligmacher“. Ein ironischer Unterton schwingt mit. Solche Spektakel hätte er sich in seinem heiligen Dom nicht vorstellen können und wollen.

In Stuttgart, dem ersten Ort der Heilsarmee-Aktivitäten in Deutschland, griff die Polizei ein. Die Art von Heilsverkündigung für Leib und Seele konnten auch die schwäbischen Pietisten nicht ertragen. Nach der Erlangung einer Genehmigung, der frühere Verbote vorausgingen, durften unter polizeilicher Kontrolle nur solche in den gemieteten Versammlungssaal eingelassen werden, die eine spezielle Einladungskarte vorzeigen konnten.

Eine geteilte Meinung in der Öffentlichkeit und der methodistischen Kirche

Die Heilsarmee passte nicht ins Bild kirchlicher Arbeit. Die Öffentlichkeit, aber auch die Christen in den Kirchen schüttelten den Kopf. Es gab zahlreiche Schriften gegen ihre Arbeit und ihren Stil. Aber es gab auch Freunde, die sie unterstützten. Vielleicht war die Skepsis bei den kontinentalen Methodisten darin begründet, dass sie selber diskriminiert und gesellschaftlich an den Rand gedrängt waren. Und nun das noch! Ein Abkömmling aus der eigenen Tradition, vielleicht sogar einer, der manchen methodistischen Aktivitäten auf der Britischen Insel mit seiner Hinwendung zu den Menschen am Rand der Gesellschaft, dem Friedensengagement, dem Einsatz gegen Drogen und dem Ruf zum Heil näher stand als

der deutsche Zweig dieser Kirche, der auf dem besten Wege war, sich der kirchlichen und bürgerlichen Situation anzupassen. Andrerseits wandte sich ein erfolgreicher Industrieller aus der methodistischen Tradition, Jakob Junker, ein Bruder des methodistischen Frankfurter Seminardirektors, der Armee zu. Er gab die berufliche Karriere auf und engagierte sich über alle Maßen und wurde Oberstleutnant von Gottes Gnaden. Sein Kapital, das er als Direktor eines Kohlebergwerks in Gelsenkirchen ansammelte und ihm durch seine patentierten Erfindungen zufiel, setzte er restlos für die Heilsarmee ein.[1]

Wie erging es der „Heilsarmee" mit den anderen Kirchen?

Ihre bewundernswerte Arbeit, zu der nur wenige Zweige innerhalb der Kirchen fähig oder auch willens sind, hätte von Anfang an die Unterstützung aller Kirchen verdient gehabt. Kaum jemand wird widersprechen, wenn behauptet wird: Sie hat von Anfang an eine Art „Stellvertreterfunktion" ausgeübt. Sie arbeitete ja, wie es nun wirklich der methodistischen Tradition entspricht, nicht gegen die Kirchen, sondern sie wandte sich an die „Verlorenen" und war damit in der Spur, einen der Uraufträge der Kirche Christi zu erfüllen. Eine „Option für die Armen" war von Anfang an ihr zentrales Proprium.

Aber alle Kirchen hielten sich vornehm zurück, auch die Freikirchen. Es ist anfangs wohl jahrzehntelang nicht erwogen worden, auch die Heilsarmee in ihre seit 1916 aktiv gestaltete Gemeinschaft einzuladen oder ihr 1926 zur konstituierenden Sitzung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF) ein Angebot zu machen, mit unter das gemeinsame Minderheitendach zu schlüpfen.

Das hatte seine Auswirkungen bei den Vorbereitungen zur Bildung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und schließlich bei ihrer Konstituierung 1948. Die Vorarbeiten waren eng mit der freikirchlichen Vereinigung (VEF) als Ansprechpartner der EKD verbunden. Da hatte es auch nichts genützt, dass aus dem Bereich des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen schon 1945 den Rat der EKD die Aufforderung erreichte, sich in Deutschland ökumenisch zu organisieren und dabei die

[1] Vgl. *Karl Heinz Voigt:* Art „Jakob Junker", Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 19 (2001), Sp. 783?792.

Heilsarmee und die Quäker nicht aus dem Blick zu lassen. Endlich, nach der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam war Oberstleutnant Richard Flade Teilnehmer einer Jahrestagung der VEF. Nachdem die weltweite "Salvation Army" in Amsterdam Gründungsmitglied des ÖRK war, hatte sich auch in Deutschland ihr kirchlicher Status offensichtlich verändert.

Kurz vor der Gründungsversammlung des ÖRK war auch die deutsche ACK gebildet worden. Zur konstituierenden Sitzung war die Heilsarmee noch nicht eingeladen. Aber noch im gleichen Jahr wurde unter Martin Niemöllers Vorsitz beschlossen, die Heilsarmee und die Quäker einzuladen. Das Hauptquartier nahm die Einladung an und entsandte umgehend Major Karl-Heinz Wilderoder. Der Kontakt war hergestellt. Über Jahre blieb es bei einer gastweisen Teilnahme. Erst als der Baptist Hans Luckey auf ein Wachstum durch die Einladung weiterer Kirchen drängte, wurde der deutsche Zweig der Heilsarmee 1966 auch offizielles ACK-Mitglied. Ihre aktive Teilnahme bekam jedoch schon 1968 einen Dämpfer. Auslöser war der in Genf aufgelegte „Sonderfonds für ein Antirassismus-Programm". Nachdem die Londoner Zentrale ihre Genfer Mitgliedschaft suspendierte, zog das Kölner Hauptquartier im Blick auf die ACK nach. Das hatte einen konkreteren Hintergrund als die heftige Debatte zu dieser Frage an die Landessynode in Württemberg von 1970. Die weltweite Gemeinschaft der Heilsarmee hatte Ermordungen unter den Lehrerinnen von afrikanischen Missionsschulen zu beklagen, in die offensichtlich eine der von Genf unterstützten „Befreiungsbewegungen" involviert war. Als es aber zur Neukonstituierung der Bundes-ACK in Verbindung mit dem Beitritt der römisch-katholischen Bistümer und der ersten orthodoxen Kirche, den Griechen, kam, war Walter Flade für die Heilsarmee in Deutschland zur Unterzeichnung der neuen Satzung berechtigt.

Im Rahmen der sog. „Würzburger Synode", die nach dem Ende des Konzils deren Folgen für den Raum der katholischen Deutschen Bischofskonferenz erörterte, gab es unter dem bekannten Ökumeniker Pater Gerhard Voss OSB eine Arbeitsgruppe, die sich mit den hiesigen ökumenischen Beziehungen befasste. Sie zog in der Konsequenz des römischen *par cum pari* eine Linie aus, die auch die Minderheiten als Partner im Blick haben sollte. Dazu gehörte auch die Heilsarmee.

Andere ökumenische Verbindungen

Zum „Ökumenischen Komitee“ in Stuttgart, das bald alle Kirchen in den beiden damaligen Bundesländern Baden und Württemberg umfasste, gehörte die Armee von Anfang an. Das war seit 1950. Vorher war 1947, als nach dem Kriege in der Berliner Ernst-Moritz-Arndt-Kirche der erste Weltgebetstag der Frauen stattfand, ganz selbstverständlich eine Offizierin der Salvation Army an der Gestaltung beteiligt. 1970 hätte man sich die nationale Bildung eines Weltgebetagskomitee gar nicht ohne ihre Mitwirkung vorstellen können, denn Frauen spielten dort schon immer eine zentrale Rolle. Auch an der jährlichen Aktion *Brot für die Welt* beteiligten sich die Gemeinden, in der Sprache der Heilsarmee die „Korps“, ganz selbstverständlich, obwohl sie selber finanzielle Hilfe nötig hatten. Neben der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in der die Heilsarmee nach längerer Gastmitgliedschaft seit 1988 Mitglied wurde, gehört sie auch dem Diakonischen Werk und der Deutschen Bibelgesellschaft an. Die kleine „Kirche“ ist höchst aktiv auch in das nationale ökumenische Netzwerk eingebunden.

Ein Blick auf das Sakramentsverständnis

Bei der Magdeburger gegenseitigen Taufanerkennung spielte die Heilsarmee natürlich keine Rolle, insofern sie weder Taufe noch Abendmahl kennt. Aber ein Blick auf ihre „Fahne“ ist angebracht. Schon bei der Weihe der ersten Fahne sagte Catherine Booth ganz in den Metaphern der Armee, sie ist „ein Symbol unserer Hingebung an unseren großen König im Himmel“. Wo sie aufgerichtet wird, ist sie ein Zeichen des Sieges.

Wer als Mitglied in die Heilsarmee aufgenommen wird, also „Salutist“ oder „Salutistin“ wird, legt unter der Fahne ein Gelöbnis ab. Dazu gehört das persönliche Bekenntnis der gläubigen Annahme durch Jesus Christus als „meinen Herrn und Heiland“ und das Verlesen der offiziellen „Kriegsartikel“, in denen er oder sie sich zur „Lebensweise eines Bekenners Jesu Christi“ und zum „Entschluss, ein Kämpfer zu sein“ verpflichtet. Die „Salutisten“ verpflichten sich unter der Fahne unter dem Erheben seiner rechten Hand, um nach alter Taufliturgie allem Bösen, „was meine Seele oder meinen Geist abhängig machen könnte“, abzusagen.

Da Salutisten in den europäischen Ländern mit territorial organisierten Kirchen leben, ist eine Doppelmitgliedschaft nicht ausgeschlossen. Wer dort als Kind getauft wurde und sich später der Heilsarmee anschloss, erlebte damit praktisch eine zweite „Taufe“. Wer in der römischen Kaiserzeit

als Legionär unter der Fahne zum Dienstantritt einen Fahneneid leistete, den man damals schon als „Sakramentum“ bezeichnete, der wurde in die kaiserliche Truppe eingereiht. Als die Kirche ihre Täuflinge in die Gliedschaft einreihte, übernahm sie diese Terminologie für ihren sakramentalen Akt. Vielleicht ist die Heilsarmee in ihrem Aufnahmeakt dem „Taufakt“ näher, als man gemeinhin denkt.

Bewunderung und Distanz

In unserer Gesellschaft bestimmt ein ganz festes, fast unumstößliches Bild vom Leben der Kirche die Öffentlichkeit. Die Heilsarmee erfüllt diese Erwartung einer bürgerlichen Kirche in keiner Weise. Wenn die Salutisten zu später Stunde durch die Kneipen ziehen und für ihre Sozialarbeit sammeln, dann spürt sie Zustimmung. Und wenn sie Alkoholisierte an einer Straßenecke aufsammelt, dann sind manche Behördenvertreter froh, wenn sie entlastet werden. Aber der Respekt geht selten soweit, dass sich jemand eingliedern lässt in diesen „militärischen Friedensverbund Gottes“. Da hilft es auch nicht, wenn eine Schweizer Heilsarmee-Band es kürzlich bis zur Teilnahme am Eurovision Song Contest 2013 in Malmö gebracht hat. Immerhin zeigt dieses Beispiel die Wandlungsfähigkeit, so dass man nach 150 Jahren der Heilsarmee auch in Zukunft allerhand zutrauen kann.

Karl Heinz Voigt

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

Die Wahrheit leben
Die Bedeutung von Jan Hus für uns heute

Prager Erklärung der Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft (IEF)[1]

Einleitung

Der 600. Todestag des tschechischen Theologen, Predigers und *Kirchenreformators Jan Hus* (ca. 1370?1415) bietet die einmalige Gelegenheit, tiefer über das Thema Wahrheit nachzudenken, das für Hus von zentraler Bedeutung war. Da wir uns in der Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft (IEF) für die sichtbare Einheit der christlichen Kirchen einsetzen, sind wir uns schmerzlich bewusst, dass eine solche Einheit nur in Offenheit gegenüber der Wahrheit erreicht werden kann, indem man ehrlich miteinander umgeht und bereit ist, einander anzunehmen. Das Leben und der tragische Tod von Jan Hus sowie die Hauptpunkte seines theologischen Programms sind eine reiche Quelle der Inspiration auf unserem Weg.

Die Bedeutung von Jan Hus heute

Wichtig ist es zu betonen, dass Meister Jan Hus, die herausragendste Gestalt der Böhmischen Reformation, von dem englischen Theologen John Wycliffe (ca. 1320–1384) beeinflusst und im besonderen Zusammenhang

[1] Der 43. Internationale Kongress der IEF vom 24. bis 31. August 2015 in Prag stand unter dem Thema: „Die Wahrheit leben. Zur Erinnerung an den 600. Todestag des Reformators Jan Hus." Dazu wurden von dem Prager Hus-Experten Professor Peter Morée und dem polnischen katholischen Theologen Professor Przemyslaw Kantyka aus Lublin wegweisende Vorträge gehalten. Die knapp 200 Teilnehmenden feierten in der Ruine Kosi Hradek, wo sich Jan Hus die letzten zwei Jahre vor seinem Weg zum Konstanzer Konzil aufgehalten hatte, einen hussitisch-reformierten Gottesdienst und besichtigten anschließend die ehemalige Hochburg der Hussitenbewegung: die Stadt Tabor. Die Erklärung „Die Wahrheit leben" wurde nach mehrmonatigen Beratungen von der Generalversammlung der IEF am 28. August 2015 in Prag mit großer Mehrheit verabschiedet. Sie entfaltet die Bedeutung von Jan Hus für uns heute unter drei Gesichtspunkten: 1. Die *Wahrheit* als gelebte Wirklichkeit; 2. die *Bibel* als gemeinsamer Grund und unerlässlicher Führer; 3. die *Eucharistie* mit dem Laienkelch als Quelle christlicher Einheit.

spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit verwurzelt war. *Seine Lehre* kann daher nicht als eine Art allgemeines Programm für Christen und alle Menschen des 21. Jahrhunderts dienen. Andererseits wurden in späteren Jahrhunderten viele Hauptpunkte von Hus und der Hussitenbewegung verwirklicht und in verschiedenen christlichen Kirchen gelebt, einschließlich der Kirche, zu der Jan Hus selbst gehörte – die römisch-katholische Kirche. Und wir sind überzeugt, dass es bestimmte Punkte gibt, die noch stärker beachtet werden können und sollten, nicht nur als historischer Beweis, sondern wegen ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

Wie die tragischen Ereignisse der Geschichte bis zum heutigen Tag deutlich zeigen, wird das Anliegen der *Wahrheit,* einer der Schlüsselbegriffe von Jan Hus' Lehre, von vielen Menschen doppeldeutig verstanden. Wahrheit kann gleichzeitig eine helfende Hand reichen und die Hand, die tötet – beides im Namen des Festhaltens an dieser „Wahrheit". Die Wahrheit im positiven Sinne zu leben, wie es aus der Lehre von Jan Hus gelernt werden kann, bedeutet dies: sich immer darum zu bemühen, die Wahrheit zu erkennen, die andere Menschen repräsentieren, besonders die Bedürftigen und Armen. Gerade jetzt denken wir besonders an die Unmenge von Flüchtlingen aus Kriegsschauplätzen in Afrika und dem Mittleren Osten, die unsere Grenzen und unser Gewissen bedrängen. Die Wahrheit in diesem Zusammenhang zu leben bedeutet für uns: füreinander da zu sein und für jeden, der unsere Aufmerksamkeit, unsere Hilfe und unsere Nähe braucht.

Wahrheit, die trennt – Wahrheit, die vereint

Für Jan Hus und seine Anhänger war die letztgültige Quelle der Wahrheit die Person Jesu Christi, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6), und die Bibel, das geschriebene autoritative Wort Gottes, in dem sie Jesus als das lebendige Wort Gottes fanden. Die *Bibel* ist ein gemeinsamer Grund, ein gemeinsames Erbe aller Christen sowie vieler Menschen guten Willens; und doch ist es nicht leicht, zu einer allgemein akzeptierten Wahrheit über alle Realitäten des Glaubens und des Lebens zu gelangen. Die Geschichte der christlichen Kirchen bezeugt dies ? voll von Spaltungen, Verfolgungen von „Häretikern" und aller, deren Lebensweise nicht zur herrschenden Glaubensauffassung passte. Wir in der IEF sind davon überzeugt, dass die Aufgabe, die Wahrheit zu suchen, für jeden Christen, jede Frau und jeden Mann, jeweils von neuem beginnt. In Übereins-

stimmung mit Jan Hus verstehen wir daher die Bibel als einen unerlässlichen Führer auf diesem Weg, einem Weg, der nur gemeinsam beschritten werden kann in einer Gemeinschaft von gegenseitigem Vertrauen und gegenseitiger Unterstützung.

Das Herz des christlichen Gottesdienstes, die *Eucharistie*, hat in der Geschichte des Christentums das gleiche zweideutige Schicksal erlitten. Sie ist das tiefste Geheimnis eines Mensch gewordenen Gottes, der sein ganzes Sein der Menschheit anbietet, um ihr die Tore zur Fülle des Lebens und der Liebe zu öffnen, und wurde doch eine Quelle von Spaltungen, Missverständnissen und Trennungen. Wir bedauern das zutiefst und sind überzeugt, dass das Sakrament von Christi Leib und Blut die Quelle einer Einheit ist, die alle menschlichen Spaltungen überwindet. Im theologischen und liturgischen Programm der Hussitenbewegung finden wir wichtige Elemente, die diese Einheit fördern. Zu ihnen gehört die Verwendung von Muttersprachen, die allen Teilnehmenden Verstehen ermöglicht, später von einer großen Mehrheit von Kirchen akzeptiert und im Zweiten Vatikanischen Konzil schließlich auch von der römisch-katholischen Kirche. Ein anderes Element ist das Austeilen des Kelches auch an Laien, das folgerichtig Ordinierte und Laien einander näher bringt. Dies alles, damit die Kirche wahrhaftig ein Volk und ein Leib sein kann.

Heilung verwundeter Geschichte: der Weg zur Versöhnung

Der tragische Tod von Jan Hus beim Konzil von Konstanz am 6. Juli 1415 löste eine Kette von *verheerenden Ereignissen* nicht nur in der Geschichte des tschechischen Landes aus. Kriege wurden im Namen des Kreuzes gegen die Anhänger von Hus geführt und Hussiten verübten Gewalt gegen katholische Ordensleute und Laien. All dies, religiöse Intoleranz und Gewalt späterer Jahrhunderte, hat das Land von Jan Hus an Leib und Seele tief verwundet. Die Anwendung von Gewalt gegen Jan Hus im Namen der Wahrheit zu verdammen und wirklich alle Versuche zu verdammen, die darauf zielen, die Religion zu missbrauchen und religiöse Freiheit zu unterdrücken, sind ein unveräußerlicher Bestandteil jedes Versuchs, Heilung und Versöhnung zu erreichen.

Wir wissen es sehr zu schätzen, dass die römisch-katholische Kirche in der Person von *Papst Johannes Paul II.* Jan Hus als Reformator der Kirche anerkannte und am Ende eines Symposiums in Rom am 18. Dezember 1999 sein „tiefes Bedauern über den grausamen Tod von Jan Hus“ zum

Ausdruck brachte und darüber, „dass die nachfolgende Wunde in den Herzen und Seelen des tschechischen Volkes zu einer Quelle von Konflikten und Spaltungen geworden ist". Und er gab der Hoffnung Ausdruck, „dass entscheidende Schritte auf dem Weg zu Versöhnung und wahrer Einheit in Christus unternommen werden können". Dies war ein wichtiger Schritt in Verbindung mit einer Gruppe von Gelehrten, die die wichtigsten Züge des Lebens und Werkes von Jan Hus vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche aus und aus einem breiteren ökumenischen Gesichtspunkt heraus untersuchten. Dieser Sichtweise folgend gab *Papst Franziskus* am 15. Juni 2015 seiner Überzeugung Ausdruck: „Im Licht dieser Annäherung müssen weitere Untersuchungen über den Prozess, das Werk und den Einfluss von Jan Hus unternommen werden. Eine derartige Erforschung, die ohne ideologische Beeinflussung durchgeführt wird, wird der historischen Wahrheit, allen Christen und der ganzen Gesellschaft, weit über die (tschechischen) nationalen Grenzen hinaus, einen wichtigen Dienst erweisen."

Wir als Internationale Ökumenische Gemeinschaft hoffen nach diesen beiden ermutigenden Schritten von Papst Johannes Paul II. und Papst Franziskus auf *einen dritten Schritt: eine Rehabilitation von Jan Hus als „Reformator der Kirche", unter anderem durch die Aufhebung seiner Verurteilung als Häretiker,* die so viele „Konflikte und Spaltungen" heraufbeschworen hat. Mit Papst Johannes Paul II. fordern wir öffentlich auf zu „entscheidenden Schritten auf dem Weg zu Versöhnung und wahrer Einheit in Christus".

Prag, 28. August 2015

In den Spuren von Hendrik Kraemer[1]

Vorbemerkungen

Der langjährige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem A. Visser 't Hooft, hat Hendrik Kraemer einmal wie folgt charakterisiert: „Er war ein Mensch vielfältiger Charismen, Kompetenzen und Interessen." Deshalb, so der Freund und Wegbegleiter: „Alle, die diesem überreichen Leben auch nur annähernd gerecht werden wollen, sollten sich darüber Rechenschaft geben, warum sie sich mit ihm beschäftigen."[2] An uns gewendet: Was fasziniert uns heute noch an dieser prophetischen Gestalt? Er war ein weltweit anerkannter Sprachwissenschaftler, galt als Experte des Islam. Er gehörte in Holland zum geistlichen Widerstand gegen die nationalsozialistische Besatzung. Er stritt über Jahrzehnte für die Erneuerung seiner Niederländisch-Reformierten Kirche. Er wurde als Laie Professor der Theologie und formulierte als Laientheologe wegweisende Perspektiven zur Zukunft der Kirchen in der modernen Welt. Und um es nicht zu vergessen: Hendrik Kraemer hat als erster Direktor des 1946 gegründeten Ökumenischen Instituts in Bossey die zentrale Aufgabe dieses Zentrums, Laien in ihrer Verantwortung zu schulen, wesentlich geprägt. Und er war dies alles in der Zeit weltweiter Befreiungskämpfe, der Renaissance der Religionen, der ideologischen Konflikte und des Widerstandes gegen menschenverachtende Systeme.

1. Als Bibelübersetzer im missionarischen Dienst in Niederländisch-Indien

Hendrik Kraemer wurde am 17. Mai 1888 in Amsterdam geboren. Seine Eltern waren Deutsche, die in den siebziger Jahren des 19. Jahrhun-

1 Vortrag im Rahmen eines Symposions anlässlich der Schließung des „Hendrik-Kraemer-Hauses" in Berlin am 22. März 2014.

2 Zitiert von *Ans van der Bent,* in: Artikel Hendrik Kraemer, Dictionary of the Ecumenical Movement, edited by *Nicholas Lossky* u. a., Geneva 1991, 574 f.

derts aus dem kleinen Grenzdorf Suderwick nach Amsterdam übergesiedelt waren. Hier versuchte sein Vater – er diente noch im 1870er Krieg für Deutschland – als Schneider sein Auskommen zu finden. Kraemer verlor seinen Vater mit 6 Jahren, seine Mutter im Alter von 12 Jahren. Seine vier Jahre ältere Schwester und er fanden zunächst Bleibe in einer Familie idealistisch gesinnter Sozialisten und Anarchisten, bei der seine Mutter gedient hatte. Mit 13 Jahren kam er in ein reformiertes Waisenhaus, das streng calvinistisch geführt wurde.[3] Später pflegte er zu sagen: *„Wir wurden hier nicht erzogen, sondern kujoniert."*[4] Das Erziehungssystem passte mehr in ein Jugendgefängnis als in eine freie Gemeinschaft. Hier lernte er den Heidelberger Katechismus auswendig, ohne ihn zu begreifen. Im Alter von 15 Jahren wurde er ergriffen von einem Missionsvortrag über Neuguinea, der ihn zu der Entscheidung brachte, dorthin als Missionar zu gehen. Die Alternative seiner frühen Jugend – Christ oder Sozialist zu sein – hatte er damit für sich zunächst einmal entschieden.

Die auf sechs Jahre angelegte Ausbildung im Missionsseminar in Rotterdam absolvierte er in vier Jahren. Doch die Prüfungsbehörde wollte ihm wegen eines „ungenügend" in Dogmatik die theologische Fähigkeit als Missionar nicht zugestehen.[5] So ging er nicht als Missionar nach Neuguinea, sondern wurde dazu auserkoren, als Gelehrter für indonesische Sprachen und Literaturkunde nach Java zu gehen. Er sollte dort Bibelrevisionen für die Missionsarbeit auf Javanisch, Sudanesisch und Malaiisch anfertigen. Nach mehr als 9-jährigem Sprachstudium legte er die entsprechende Prüfung ab und reiste 1922 mit seiner Frau – er hatte 1919 Hyke van Gemeren geheiratet – über Kairo nach Ostasien. In Kairo nahm er vier Monate am islamischen Leben teil, was ihm bei den Muslimen den Ehrennamen „Scheich Kraemer" einbrachte. Er studierte an der berühmten El Azhar und erhielt einen Vorgeschmack für das, was ihn auf Java erwartete. Wurde er doch konfrontiert mit den Aufbrüchen der islamischen Welt zwischen den beiden

3 Ich beziehe mich im Folgenden immer wieder auf die Biographie von *Arend Theodor van Leeuwen:* Hendrik Kraemer – Pionier der Ökumene, Basel 1962. Zudem auf *Günter Gloede:* Hendrik Kraemer, in: Ökumenische Profile Bd. 2, Stuttgart 1963, ebenso auf den Beitrag von *Bas Wielenga:* „Zum Erbe von Hendrik Kraemer" (16 Seiten), den dieser 2002 beim Umzug des Hendrik-Kraemer-Hauses in neue Räume gehalten hat; weiterhin auf *Werner Schüßler:* Artikel „Hendrik Kraemer" im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon Bd. 4, Herzberg 1992, Sp. 577–580.

4 *van Leeuwen*, Hendrik Kraemer, a. a. O., 10.

5 Ebd., 13.

Weltkriegen. Wellen des Radikalismus, des nationalen und revolutionären Selbstgefühls wie des Modernismus, die in Niederländisch-Indien erst eine schwache Kräuselung zeigten, schlugen hier schon haushoch.

Auf Java war er nicht nur als Sprachwissenschaftler gefordert, er wurde auch zum gefragten Berater verschiedener Missionsgesellschaften, auch der Rheinischen und der Basler Mission. Auf unzähligen Reisen durch den indonesischen Archipel ging es stets um eine Frage: Wie Mission unter kolonialer Ordnung ihr Fremdsein angesichts der Zeichen der Zeit gestalten sollte. Brachte sie doch eine westliche Religion, die zur beherrschenden Rasse gehörte und die eine Abkehr vom sog. Heidentum forderte. So bildete sich bei Kraemer zunehmend die klare Perspektive, sich nicht der neuen Zeit zu verschließen. Konkret hieß dies: Auf den Feldern der Mission war es dringend geboten, dass sich „selbständige Kirchen" entwickelten. Denn in den Zeiten des nationalen Aufbruchs musste die bisherige bevormundende westliche Führung, der eigenen Verantwortlichkeit Platz machen.

Erst Jahre später werden die Früchte dieser Arbeit deutlich. Die unter seinem Einfluss erarbeiteten Kirchenordnungen und die Initiativen zu einer qualifizierten Ausbildung eigener Pastoren mit der Gründung der Theologischen Schule in Madang 1926 haben wesentlich dazu beigetragen, dass die „Jungen Kirchen" ohne große Einbußen die japanische Besatzungszeit überstanden. Obwohl ihre Pastoren und alle Missionare gefangen genommen und in Lagern – in sog. „jappe kamps" – festgesetzt waren.

Es verwundert nicht, dass Hendrik Kraemer im Befreiungskampf des indonesischen Volkes nach dem Zweiten Weltkrieg als einer von wenigen eindeutig Stellung bezieht.

2. Der missionstheologische Klassiker eines Laientheologen

Kraemer hat in einem Interview seiner Bosseyer Jahre einmal davon gesprochen, er sei ein Leben lang in die Theologie verliebt gewesen, habe sich aber immer geweigert, diese zu heiraten. Das stille Vergnügen, mit dem er sich in ökumenischen Debatten – oft nachträglich – als Nichttheologe „outete", entsprang freilich einer tieferen Quelle als einer gesunden Ironie. Denn er verstand die Theologie nicht nur als die wichtigste und notwendigste, sondern auch – hier sind Anklänge an die dialektische Theologie Karl Barths unübersehbar – als die gefährlichste und unmöglichste Wissenschaft. Denn sie maßt sich an, Umgang mit dem zu haben, der ein „verzehrendes Feuer" ist. Wo sie sich der Unmöglichkeit dieser Anmaßung

nicht mehr bewusst bleibt, verkehrt sie das göttliche Gnadenrecht in ein menschlich verfügbares, verständliches Recht. Kraemers erotische Koketterie mit der Theologie war wohl auch mit dem Wunsch verbunden, einer theologischen Besserwisserei zu entfliehen und nicht in die Gesellschaft falscher Propheten zu geraten.[6] Übrigens: Die Theologische Fakultät von Utrecht hat dem Sprachgelehrten 1936 den theologischen Doktor h. c. zukommen lassen. Und seit 1939 wirkte er in Leiden im Fach Religionsgeschichte / Phänomenologie der Religionen, einem Bereich, der allerdings damals etwas am Rande der theologischen Wissenschaft stand.

Es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dass mit Kraemers „Christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt" Karl Barth in den Raum der Mission gebracht wurde.[7] Er sollte ja darüber schreiben, wie das Christentum nichtchristlichen Religionen begegnen kann. Er korrigierte jedoch diese Vorgaben: Den geschichtlich so belasteten Begriff „Christentum" ersetzt er durch „Christliche Botschaft" und der Fokus auf die „nichtchristliche Welt" umfasst nicht bloß die Religionen des Ostens, sondern war auch bezogen auf den entchristlichten Westen, wo neue heidnische „Scheinreligionen" Menschen in ihren Bann zogen. Das Buch wurde so mehr als nur die erbetene Abhandlung über aktuelle Missionsprobleme, durch die die Missionswelt aufgrund der von liberalen amerikanischen Wissenschaftlern verfassten Studie „Rethinking Missions" durcheinander gewirbelt wurde.[8] Es wurde zum Aufruf an die Kirche Christi in der ganzen Welt: „Zwischen den Zeiten" – mit dieser der „Dialektischen Theologie entlehnten Formulierung beginnt sein Werk – die „Zeichen der Zeit" zu erkennen.

Schon in Tambaram erntete Kraemer nicht nur Zuspruch, sondern auch Widerspruch, der vor allem von indischen Delegierten formuliert wurde. Sie bezweifelten, ob der Aufbruch asiatischer Religionen wirklich – im Barthschen Sinne – als Abfallbewegung von Gott verstanden werden muss. Konnten sie nicht auch – so damals ganz zaghaft der indische Theologe Paul Devanandan – einen Platz im Heilsplan Gottes haben?[9] Heute

6 *Van Leeuwen,* a. a. O., 156. In englischer Sprache formulierte Kraemer in Bossey: "My relation to theology is one of being in love, but I don't propose ever to marry" (ebd., 157).

7 So u. a. *Gloede*, a. a. O., 79.

8 *W. E. Hocking* (ed.): Rethinking Missions. A Laymen's Inquiry After One Hundred Years, New York 1932.

9 Zu Paul Devanandan vgl. *Joachim Wietzke:* Theologie im modernen Indien – Paul David Devanandan, Frankfurt a. M. 1975, bes. 218 ff.

würden wir sagen: Es muss doch bezweifelt werden, ob ein in dem Kampf mit den „Scheinreligionen" in Europa gewonnenes Religionsverständnis auf die Wirklichkeit der Religionen Asiens übertragen werden kann.

Kraemer hat in Genfer Vorlesungen aus den Jahren 1953/54 diese seit Tambaram stets formulierte These aufgenommen, dass Gott auch unter den Völkern und in den Religionen außerhalb des biblischen Bereichs der Offenbarung am Werke ist. In Tambaram hatte er noch die Meinung vertreten, es sei unmöglich, den Versuch zu unternehmen, Stellen solcher göttlicher Aktivität auszuweisen. Dieses Verdikt nahm er 15 Jahre später zurück und gab damit selbst ein Signal für eine religionstheologische Wende.[10] Diese neue Offenheit für die Religionen Asiens kommt auch darin zum Ausdruck, dass Kraemer – in seiner späteren Funktion als Direktor von Bossey – zum Promotor des 1957 in Bangalore gegründeten weltberühmten "Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS)" wurde, das wie kein anderes christliches Zentrum in Asien zur Stätte der Begegnung mit anderen Religionen wurde. Es stimmt wohl doch, was Visser 't Hooft über seinen Landsmann zu sagen wusste: Zu seiner Zeit gab es wenige, die die spirituelle Kraft der Weltreligionen und die Einzigartigkeit der Offenbarung in Christus so zusammenzubringen suchten, wie Kraemer.[11]

Gewiss, wir müssen im Kontext multireligiöser Gesellschaften über Kraemers kontextuell bestimmtes Religionsverständnis hinausgehen. Das betrifft vor allem sein Diktum vom „Rätsel Islam", dem auf der einen Seite „Oberflächlichkeit" und gleichzeitig eine große Faszination auf die Massen zu attestieren ist.[12] Es betrifft auch sein Verdikt gegenüber interreligiösen Gebeten und Gottesdiensten, die nach seinem Urteil notwendig flach und oberflächlich sein müssen.[13] Seitens der Religionswissenschaft wird zudem vor allem seiner Vorstellung von Religionen als organischen Totalitäten zu widersprechen sein, die ja zur Gleichsetzung mit den europäischen Scheinreligionen des Totalitarismus geführt hatten.[14]

Übersehen sollten wir aber bei dieser Kritik nicht, was Kraemers Entwurf in der Phase der Dekolonisation leistete: Mit ihm kam ein vom Evolutionsgedanken geprägtes Verständnis der Religionen mit dem Christentum als Zielgestalt an ein Ende. Zudem zertrümmerte er – hier ist die „Christli-

10 *Hendrik Kraemer:* Religion und christlicher Glaube, Göttingen 1959, 8 f.
11 Zitiert von *Emilio Castro* im Editorial der Ecumenical Review 41(1989).
12 *Hendrik Kraemer:* Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, 193–202.
13 *Kraemer,* Religion und christlicher Glaube, 363–365.
14 Vgl. dazu *Bert Hoedemaker:* Kraemer Reassessed, in: Ecumenical Review 41 (1989), 30 ff.

che Botschaft“ wohl Barths „Römerbrief“ vergleichbar – die in der Missionswelt immer noch dominierende Vorstellung von der christlich-abendländischen Kultursynthese. Beide Überzeugungen boten ja die Grundlage für eine theologische Legitimation westlichen Kolonialismus. Und er eröffnete schließlich mit der Anwendung der Religionskritik auf das empirische Christentum Theologen aus Jungen Kirchen Möglichkeiten, sich sukzessive aus der Vormundschaft abendländischer Missionstheologie zu befreien und – auf dem Weg der theologischen Selbstbestimmung – einheimische Formen von Theologie zu entwickeln.[15]

3. Widerstand gegenüber der Besatzungsmacht und ökumenische Aufbrüche

Kraemer hat 1938 eine Professur in Leiden nicht zuletzt deshalb angenommen, weil sie ihm die Möglichkeit bot, die „eisige Erstarrung“ der reformierten Staatskirche „durch den lebenweckenden Atem eines urchristlichen Radikalismus aufzutauen“. Dabei wäre dies ihm und seinen Freunden kaum gelungen, wenn nicht der „Kairos“, der begnadete Augenblick der Not des ganzen Volkes, unter dem Druck der deutschen Besatzung dazugekommen wäre.[16] Die von ihm gegründete Kommission einer „Kirchlichen Besinnung“ organisierte er nach dem Beispiel der Bekennenden Kirche in Deutschland, die ihm in ihrer Tüchtigkeit und Schaffenskraft vorbildlich erschien. In einer Flut von Initiativen versuchte er den Weg zu ebnen zu einer „Christusbekennenden Kirche“, die an der ökumenischen Losung “Let the Church be the Church” orientiert war.

Schon die Erklärung der reformierten Synode vom 17. Mai 1940 – kurz nach der deutschen Besetzung – trug die Handschrift Kraemers und seiner Freunde. In den ersten Tagen des Jahres 1942 legte er eine Denkschrift vor, in der er die Teilnahme an dem von der Besatzung eingeführten Arbeitsdienst als dem Bekenntnis zu Christus widersprechend bezeichnete. Angesichts erster von der SS gegen niederländische Juden gerichtete Maßnahmen im Spätsommer desselben Jahres wurde mit einer Kanzelabkündigung vom 27. Oktober protestiert. Besonders gegen die verordnete Umsetzung des „Arierparagraphen“ in Schulen hat Kraemer ein klares „Nein“ gesprochen. Sein Eintreten für die Juden war theologisch begründet.

15 So nach *van Leeuwen,* a. a. O., 210.
16 Ebd., 180.

„Wir haben in Wort und Tat für das jüdische Volk einzustehen. Als ein Zeichen Gottes lebt dieses Volk mit seiner ganzen Rätselhaftigkeit unter uns. Als ein Zeichen Gottes haben wir Christen es zu respektieren und zu behandeln.“[17]

Auch beim Widerstand der Universitäten stand Kraemer in vorderster Reihe. Als er und einige Kollegen gegen die Absetzung jüdischer Kollegen protestierten, wurden sie am 13. Juli 1942 nach St. Michielsgestel (Brabant) in ein Internierungslager gebracht. Sie dienten dort als Geiseln und Faustpfand der SS gegen mögliche Sabotageakte aus dem aktiven niederländischen Widerstand. So wurden fünf von ihnen als Vergeltungsmaßnahme für einen in Rotterdam verübten Sabotageakt hingerichtet. Trotz dieser ständigen Bedrohung – Kraemer wurde erst nach 18 Monaten Ende 1943 wieder frei gelassen – machten die Gefangenen von St. Michielsgestel eine geistliche Erfahrung, die ihr zukünftiges Leben bestimmen sollte. Sie erlebten am eigenen Leibe, den Fall von Mauern in diesem traditionell „versäulten“ Land und entdeckten damit eine „Ökumene“, die über die konfessionellen Zersplitterungen hinausging.[18]

Dazu gehörte auch der Durchbruch durch die Trennungsmauer zwischen dem Christentum und dem Sozialismus. Die aus solchen Erfahrungen eingeleitete Umschmelzung der Sozialdemokratischen Partei zur „Partij van de Arbeid (PvdA)“ sollte für den Rest seines Lebens seine politische Perspektive bestimmen.[19] Er lernte, Christ und Sozialist zu sein. Dabei müssen wir uns klar machen, dass die PvdA wenig gemein hatte mit den kommunistischen Parteien Osteuropas und eher westdeutschen Sozialdemokraten nahe stand. Kraemers Einstellung zum Marxismus kann mit der Formel umschrieben werden, die in den 1930er Jahren die ökumenische Debatte bestimmte: Er wurde verstanden als weithin berechtigte Anklage gegen ein Christentum, das versagt hatte, Anwalt des niedergetretenen Menschen zu sein. Der Marxismus machte für ihn deutlich, *„welch eine ungeheure Macht die Religionskritik in der Weltgeschichte zu sein vermag“*[20].

So war die Ökumene in den Kriegsjahren eine sehr lebendige Wirklichkeit geworden. Dazu gehörte auch die beklemmende Frage von Aussöhnung mit der Kirche in Deutschland. Das „Stuttgarter Schuldbekenntnis“

17 Zitiert ebd., 189.
18 Ebd., 190–193.
19 Ebd., 208 f.
20 *Kraemer,* Religion und christlicher Glaube, a. a. O., 41. – Zur Marxismuskritik der frühen Ökumenischen Bewegung vgl. *Klaus Spennemann:* Die ökumenische Bewegung und der Kommunismus in Russland, 1920–1956, Heidelberg 1970.

erschien ihm als hoffnungsvolles Zeichen vom ehrlichen Willen deutscher Christen zu neuer Gemeinschaft. Zählte er doch zu der ökumenischen Delegation, die am 18. Oktober 1945 zu einem ersten Gespräch mit dem neu gewählten Rat der EKD in Stuttgart zusammenkam und dort mit der Bitte „Sagt Ihr uns etwas, damit wir Euch etwas sagen können" den entscheidenden Anstoß zu dieser berühmten Erklärung gab. Er selbst formulierte in Stuttgart in tiefer Bewegung durch das Schuldbekenntnis der deutschen Kirchenführer: *„Wenn man viel gelitten hat, dann hat man auch gelernt, viel milder zu urteilen… Wenn wir das mitnehmen dürfen nach Hause als die Stimme des Gewissens der Evangelischen Kirche in Deutschland, dann wird das sein wie ein Aufruf für die holländische Kirche."*[21]

So warnte er davor, die Not der Besatzungszeit nur als ein verhängnisvolles Zwischenspiel bzw. einen Alptraum rasch zu vergessen, anstatt sie als *„ein gnädiges Urteil über eine ungehorsame Kirche und ein widerspenstiges Volk zu erkennen"*[22]. In dem schon früher erwähnten Rückfall des Großteils des niederländischen Volkes und eines Teiles der niederländischen Kirchen in ein koloniales Besitzdenken, sah er diese versucherische Gefahr aufleben und die Chancen der Erneuerung verspielt.

4. Die Ökumene und die Laienfrage – Kraemer als Direktor von Bossey (1947–1955)

Eine der ermutigenden Erscheinungen im Widerstand der Kirchen während der Kriegszeit war es gewesen, dass Laien einen so wichtigen Anteil daran hatten. Diese Erfahrung stand wohl hinter dem Wunsch Visser 't Hoofts, für das in Bossey zu gründende Ökumenische Institut einen Laien als Direktor zu gewinnen. In Kraemer fand er diesen Mann, der – 1946 dazu ernannt – im Jahre 1947 dort begann. Hier konnte dieser seine in den Kriegsjahren entwickelten Überlegungen zum „Volk Gottes", dem „Laos", als den Werkzeugen, denen sich Christus für seinen Dienst an der Welt bedienen will, fortentwickeln. Diese zuhause gewonnene Einsicht versuchte er jetzt auf die Weltebene zu übertragen: die Kirche nicht länger klerikalen Körperschaften zu überlassen, sondern gemäß dem Priestertum aller Gläubigen, die Laien für ihre zentrale Rolle im Volk Gottes zuzurüsten. Bundes-

21 Zitiert bei *Karl Herbert:* Kirche zwischen Aufbruch und Tradition, Stuttgart 1989, 70.
22 *Van Leeuwen,* a. a. O., 213.

genossen dazu fand er in dem in Driebergen gegründeten Institut „Kerk en Wereld“, in den deutschen Akademien und der Kirchentagsbewegung, in “Christian Frontier” in England und anderen verwandten Initiativen. Sie alle waren davon getrieben, die Kirchen mit einer modernen Welt in Beziehung zu bringen, die sich weitgehend säkular verstand.[23]

In diesen Jahren liegen auch die Wurzeln des Berliner Hendrik-Kraemer-Hauses. Bé Ruys, die in diesem „Institut“ ihr Lebenswerk gefunden hat, nahm teil an dem ersten Theologenkurs, der in den ersten Monaten des Jahres 1947 in Bossey unter Kraemers Leitung stattfand. Ihr gelang es Kraemer davon zu überzeugen, Bossey-Lehrgänge nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Berlin durchzuführen. Denn insbesondere Menschen aus Berlin und Ostdeutschland konnten aus politischen und finanziellen Gründen nur schwer an Tagungen in der Schweiz teilnehmen. Zwischen 1950 und 1970 sollen beinahe 100 Bossey-Tagungen, mit durchschnittlich 40 bis 50 Teilnehmern hier stattgefunden haben. Sie hat also dafür gesorgt, dass interessierte junge Menschen, Studenten, Jugendpfarrer das erste Mal im Leben „Ökumene gerochen“ haben. Fast die gesamte ökumenische Generation der DDR-Kirchen hat ihre ersten Erfahrungen in solchen Tagungen gemacht. Und für die DDR-Kirchen war es lebenswichtig, mittels dieser Generation fähig und bereit zu ökumenischer Mitverantwortung zu sein.[24]

Was brachte Kraemer dazu, diesen ökumenischen Brückenschlag zwischen Ost und West 1959 mit seinem Namen zu verbinden? Es war wohl seine theologische Neugier, neue Grenzen zu überschreiten und die Möglichkeiten und Risiken des christlichen Zeugnisses in der säkularen Welt auszuloten. Berlin war dazu ein bevorzugter Ort, begegneten sich doch an dieser Nahtstelle des Ost-West-Konfliktes zwei Welten: der real existierende Sozialismus und der real existierende Kapitalismus mit ihren ideologischen Gebäuden. Beides auf je verschiedene Weise Welten, die in ihrem Selbstverständnis Gott nicht länger brauchten. Genau diese Ausgangslage muss ihn gereizt haben, den Aufbau eines ökumenischen Zentrums mit seinem Namen zu verbinden. Dazu auch die biblische Überzeugung von einer Kirche, die durch Leiden und Unterdrückung neu geboren werden kann. Von ihm kenne ich keine Zeugnisse über dieses Experiment, aber vielleicht

23 Ebd., 215 ff.

24 Auch *Arend van Leeuwen* weist in seiner Biographie darauf hin, dass die wachsenden Visaschwierigkeiten für die Ostdeutschen, die Bossey-Leitung veranlassten, regelmäßig vergleichbare Kurse in Berlin anzubieten und einzurichten.

gibt es einige unter uns, die darüber erzählen können.

5. Entdeckungen in den Spuren Hendrik Kraemers

Hans Ruedi Weber hat 1969 die These formuliert, Kraemer werde man nur gerecht durch das Aufgreifen neuer Themen. Ich kann dem nur zustimmen.[25] Ich sehe in Kraemer einen im besten Sinne kontextuell orientierten Theologen, der Zeitgenossenschaft zu leben suchte und vermochte. Ich habe bewusst so oft ihn selbst zu Worte kommen lassen, um den Kontext seiner prophetischen Theologie deutlich werden zu lassen. Wer glaubt – wie etwa die evangelikale Szene – sich auf einen kanonisierten Kraemer berufen zu können, wird den Herausforderungen nicht gerecht, vor die er uns stellt. So werden wir in Fragen des interreligiösen Dialogs – zumal mit den Muslimen – heute Kraemer nicht einfach folgen können. Aber seine Perspektive gilt weiterhin: Nur im Zusammenleben mit Menschen anderen Glaubens, werden wir uns der Einzigartigkeit Christi vergewissern können. Was heute unter dem Stichwort „Konvivenz" als Grundlage des interreligiösen Dialogs gilt, wurde von Kraemer allseits praktiziert.

Kraemer hat in seinen vielfältigen Stellungnahmen zu den politischen Auseinandersetzungen seiner Tage aus der ökumenischen Einsicht gelebt, dass sich christlicher Glaube einer Solidarität verdankt, die die Loyalität gegenüber Rasse, Klasse, Volk und Nation übersteigt. Aus dieser Glaubensgewissheit hat er die neuheidnischen „Scheinreligionen" – Faschismus und Kommunismus – der dreißiger Jahre attackiert und den niederländischen Kolonialismus als Teil des europäischen Imperialismus heftigst kritisiert. In diesem Zusammenhang konnte er sogar die Besetzung seiner Heimat durch Nazideutschland als Zeichen des Zornes Gottes über die über Jahrhunderte erfolgte Bereicherung durch die Ausraubung Indonesiens sehen.[26] Er sah sich darin durch die alttestamentliche Prophetie bestärkt, die jeder Art von Vergötzung in ihren Zeiten entgegentrat. Die Frage, wo wir welchen Göttern heute dienen, ist deshalb nicht die geringste Herausforderung, die sich angesichts von Kraemers Erbe stellt. Übrigens, den Begriff der Vergötzung – im Englischen "idolatry" – konnte Kraemer nicht nur für einen räuberischen Kapitalismus, sondern auch für die verschiedenen Spielarten des

25 So nach *Bas Wielenga,* a. a. O., 24.

26 *Bas Wielenga* unter Hinweis auf Kraemers Text „Auf welcher Basis?", mit dem dieser sich nach dem Ende der Besatzung 1945 an das niederländische Volk wandte (a. a. O., 21 f).

Kommunismus benutzen. Einen Tatbestand, den keine geringere als Elisabeth Adler im Blick auf Kraemers Spätwerk "World Cultures and World Religions" noch 1988 bitter beklagte.[27]

Kraemer hat mit seiner Kritik an jeder Religion auch das empirische Christentum im Blick gehabt. Auch das real existierende Christentum ist von dem Irregeführtsein geprägt, das alles religiöse Leben beherrscht. Beides erlebte er in seiner Zeit. Nicht nur in der Vergötzung des Volkes bei den Deutschen Christen, sondern auch in der eiskalten Erstarrung seiner eigenen Kirche, die sich über mehr als 100 Jahre selbstherrlich als Staatskirche zelebrierte. Reform der Kirche war deshalb für ihn immer mehr und anderes als eine Frage ihrer Reorganisation. Es ist der immer neu zu wagende Versuch, angesichts der Zeichen der Zeit – im Kairos – ein lebendiges Christusbekenntnis zu wagen. Die gegenwärtig verbreitete Selbstgenügsamkeit der Kirchen, die an der Selbstbehauptung der Konfessionen orientiert ist, widerstreitet Kraemers Erfahrung, dass nur in ökumenischer Verbundenheit die Kirchen ihren Dienst in der Welt tun können. Er hat nie bestritten, dass dies ein weiter Weg ist. Aber die von der III. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (1961) formulierte Vision, dass an jedem Ort alle Christinnen und Christen nur zu einer Kirche zusammenkommen, wollte er bis zum Ende seines Lebens nicht aufgeben.[28]

Hendrik Kraemer ist nicht zu kopieren. Aber: Wer sich von ihm inspirieren lässt, landet bei einem biblisch geprägten Glauben, der aus der Dialektik von Gericht und Gnade lebt. Aus dem Vertrauen, dass der Vater Jesu Christi in seiner heiligen Liebe nicht zugrunde richtet, sondern aufrichtet. Von dieser Gewissheit angetrieben hat er Zeitgenossenschaft zu leben gewagt und damit auf eine Unzahl von Menschen seiner Zeit anregend gewirkt. Deshalb sage ich: Weniger in bestimmten Positionen und Beurteilungen, sondern in dieser Perspektive sollte er auch für uns heute noch wegweisend sein. Und ich hoffe, dass er dies auch nach dem Ende dieses Hauses – es hatte in der Tat eine volle und gesättigte Zeit – noch für viele sein wird.

Karl-Heinz Dejung

(Pfarrer Dr. Karl-Heinz Dejung war von 1995 bis zu seinem Ruhestand 2004 Leiter des Amtes für Mission und Ökumene des Zentrums Ökumene der EKHN.)

27 *Elisabeth Adler:* Dialogue in the Second World, in: Ecumenical Review 41 (1989), 40 ff.

28 Vor Neu-Delhi warnte er vor schnellen Erfolgen und stellte nachdrücklich fest: „Wir sind unterwegs, aber am Anfang des Weges" (*Günter Gloede*, a. a. O., 83).

Einführung in Dumitru Stăniloaes Theologie

Dumitru Stăniloae (* 16. November 1903 in Vlădeni; † 5. Oktober 1993 in Bukarest) ist als Autor der Anthologie „Philokalia“ und unzähliger orthodox-dogmatischer Werke der bekannteste rumänische Theologe der orthodoxen Kirche. Seine Theologie brachte dem rumänisch-orthodoxen Mönchtum eine Art Wiedergeburt, und seine Moraltheologie versuchte ohne Unterlass, eine Beziehung zwischen Dogmatik und Alltagsleben zu realisieren. Die untrennbare Einheit der Vermenschlichung und Vergöttlichung begleitet Stăniloaes Dogmatik vom Schöpfungsbericht bis zur Eschatologie.

Eine Zusammenfassung des Werkes und Denkens von Dumitru Stăniloae bedeutet eine Aufgabe, die keine umfassenden und erschöpfenden Ansprüche erheben darf. Mit Recht wurde Stăniloae von vielen Theologen und Philosophen als der größte orthodoxe Denker des 20. Jahrhunderts bezeichnet.

Sein immenses Werk, sein inspiriertes Denken und seine unerschöpfliche Arbeitskraft haben nicht nur orthodoxe Theologen erstaunt, sondern auch viele westliche Theologen, die seine Dogmatik für die vollständigste orthodoxe dogmatische Version halten.

Die Relevanz von Dumitru Stăniloae als Theologe ist mit der Relevanz von Martin Heidegger als Philosoph zu vergleichen. Beide Denker haben auf eigene Weise versucht, die alte wertvolle Denkart der Kirchenväter bzw. der Philosophen der Antike neu zu beleben und in der Gegenwart zu etablieren. Dieser ontologische Versuch, immer wieder zu den alten patristischen Werten zu finden, definiert und begleitet die Art des Theologisierens bei Dumitru Stăniloae.

Stăniloaes ökumenische Bestrebungen finden bis heute ihre Relevanz in theologischen Kreisen. Zum Beispiel seine Freundschaft und theologische Interaktion mit dem reformierten Theologen Jürgen Moltmann.

Es ist sogar anzunehmen, dass Stăniloaes Theologie Moltmann geprägt hat. Die beiden haben sich persönlich 1979 in Bukarest kennengelernt und sind weiter in Verbindung geblieben. Außerdem zitiert Moltmann ausgiebig Stăniloaes Dogmatik, in der er das Vorwort auf Deutsch geschrieben

hat. Da eine allgemeine oder verallgemeinernde Zusammenfassung von Stăniloaes Werk und Denken unmöglich ist, bleibt uns nichts anderes übrig, als uns auf bestimmte und subjektiv ausgewählte theologische Themen aus Stăniloaes reichem Repertoire kurz zu beziehen.

In diesem Sinne werden wir uns mit Themen befassen, wie Kosmologie oder Anthropologie in Verbindung mit der Trinitätslehre, die Stăniloae zu einem der größten Dogmatiker der neuzeitlichen Theologie machen.

Stăniloae beginnt die Präsentation seiner Trinitätslehre durch die Aseität Gottes. Dieses Attribut Gottes bezeichnet die unabhängige Fülle des göttlichen Wesens als apophatischen und existentiellen Zustand, der selbst vom Schöpfer verkündigt wird: „Ich bin, der ich bin" (Exodus 3, 14). Anders gesagt ist für Stăniloae die Wesensfülle Gottes die Voraussetzung für die Trinitätslehre. Das absolute Wesen Gottes setzt seine Anwesenheit in der Schöpfung voraus als einer, der allgegenwärtig ist. Infolgedessen wohnt Gott seiner Schöpfung ein als eine Konsequenz seiner ontologischen Qualität von Allgegenwart. Der rumänische Theologe drückt diesen Gedanken aus und spricht dabei von der bewegenden Liebe Gottes für seine Geschöpfe: „Er (Gott) ist nicht in einer toten Bewegung, sondern in einer Unbewegtheit der Fülle, die in allem Geschaffenen Bewegung zeugt. Er äußert diese seine Anziehungskraft durch den Liebesakt des Schaffens und die göttliche Providenz der Liebe für die Geschöpfe."[1] Diese Liebe Gottes besteht seit Ewigkeit zwischen den Personen der Dreieinigkeit und kommt ökonomisch (ad-extra) auf die Schöpfung herab. „Ohne einen dreieinigen Gott bliebe die Bewegung der Liebe sinnlos. Also hat Gott die liebende Bewegung und die selige Ruhe dieser Bewegung in sich, denn Gott ist Gott, nur weil er dreieinig ist."[2] Die trinitarische Subsistenz Gottes ist für Stăniloae die Voraussetzung für den Satz, dass Gott Liebe ist. Gott kann aus Liebe schaffen, nur wenn er selbst die höchste Form der Liebe ist. Jedes Eingreifen Gottes oder jede Modalität seiner Gegenwart in der Schöpfung ist einem persönlichen Handeln einzuordnen, denn das göttliche Wesen kennt keine andere Hypostasierung außerhalb der Trinität.

Das trinitarische Bild ist in der Schöpfung geprägt und gibt dem ganzen Kosmos eine allgemeine Tendenz zu Gemeinschaft und Liebe. Diese gemeinschaftliche Tendenz der Kreaturen wird natürlich durch die Gegenwart der Trinität in der Schöpfung weiterhin erhalten.

1 *Dumitru Stăniloae:* Chipul nemuritor al lui Dumnezeu (Das unsterbliche Bild Gottes), Craiova 1987, 213.
2 Ebd., 218.

In diesem Kontext spricht Stăniloae von einer gewissen Teilhabe des Menschen und der ganzen Schöpfung an der Trinität. Trotz ihrer Gegenwart in der Schöpfung bleiben die trinitarischen Personen in ihrem tiefsten göttlichen Dasein unberührt und apophatisch. In diesem Sinne macht Stăniloae den Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und seinen Energien, denn Gott selbst ist nicht erkennbar.

Zum Schluss der trinitarischen Einführung sei noch erwähnt, dass Stăniloae – laut Dumitru Popescu – einen wichtigen Schritt im dogmatischen Ökumenismus in Richtung auf die katholische Theologie macht, wenn er von der zeitlichen Rolle (ad-extra) des Sohnes im Hervorgehen des Heiliges Geistes spricht.[3] Dem ist noch hinzuzufügen, dass sich Stăniloae gegen ein immanentes (ad-intra) Hervorgehen des Heiligen Geistes auch vom Sohn (filioque) ausspricht.

Die Modalität der kosmischen Gegenwart Gottes in der Schöpfung nach Dumitru Stăniloae

Die Originalität des theologischen Denkens von Dumitru Stăniloae beruht nicht auf Innovation, sondern auf der einzigartigen Expressivität und der inspirierten Kraft, die theologischen Gedanken der Heiligen Väter zu interpretieren und voranzubringen.

Die terminologische Versöhnung zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes stellt heutzutage immer noch ein sehr umstrittenes theologisches Thema dar, dessen Lösung die Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung erläutern würde.

In Stăniloaes Theologie wird die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung durch die Formulierung „ungeschaffene Energien Gottes" beschrieben. Die ungeschaffenen Energien Gottes strömen aus dem göttlichen Dasein heraus wie der Sonnenschein und füllen die ganze Welt. Sowie das göttliche Dasein den trinitarischen Personen gemeinsam ist, genauso ist es auch die göttliche Energie, denn sie kommt nicht vom Vater, Sohn oder Heiligen Geist, sondern von allen trinitarischen Personen zugleich. Diese Energien sind die göttlichen Gedanken und Eigenschaften, die den Schritt von Potentialität zu Realität ermöglichen. Stăniloae meint, die trinitarischen Personen und die Gottheit seien in einer untrennbaren

[3] *Dumitru Popescu:* Ortodoxie şi Catolicism (Orthodoxie und Katholizismus), Bukarest 1999, 35.

Beziehung, die aber zu keiner Verwechslung führt. Dieses Geheimnis einer sowohl abgrenzenden als auch vereinenden Beziehung hat seine Rätselhaftigkeit in dem Mysterium der Person, das er „Apophatismus der Person" nennt.

Eine vollkommene Person kommuniziert in einer vollkommenen Weise, aber sie berücksichtigt zugleich das Wahrnehmungsvermögen des Kommunikationspartners. Stăniloae ist trotzdem der Meinung, dass der tiefste Teil der Person nicht kommunizierbar ist und genau dieser Teil macht ein Dasein aus.

Wenn das göttliche Dasein nicht persönlich (als Person) existieren würde, dann wäre die Erkennbarkeit Gottes (für den Menschen) durch die ungeschaffenen Energien unmöglich, weil die Person ausschließlich nur in Beziehung gedacht werden kann.

„Um die Beziehung mit dem Menschen zu ermöglichen, lässt Gott sich durch seine Energien erkennen, aber er bleibt trotzdem unerkennbar in seinem Wesen."[4]

Die Schöpfung, meint Stăniloae, hängt von der Beziehung des Menschen mit Gott ab. In diesem Sinne redet Stăniloae von einer Teilhabe des Menschen an Gott, denn der Mensch wird selbst zu Gott durch Gnade und nicht durch Wesen. Infolgedessen kann der Mensch an den göttlichen Eigenschaften teilhaben, allerdings nur in dem Maß seines Könnens. Man muss die göttlichen Energien nicht als externe Wirkungen Gottes verstehen, sondern als aus Liebe entstehende und interne Kräfte.

Der rumänische Theologe zitiert den Heiligen Dionysius Areopagita und spricht von „der Bewegung, durch welche Gott aus sich herausgeht, nachdem er alles ins Dasein gerufen hat. Gott ist nun irgendwie von seiner Gegenwart (Anwesenheit) außer sich (seine Gegenwart in der Schöpfung) angezogen".[5]

Die Welt als Schöpfung Gottes ist nach Stăniloaes Ansicht der Ort für Dialog und Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Gott spricht mit dem Menschen durch die in der Schöpfung bestehende Offenbarung. Anders gesagt, die Schöpfung ist das Wort Gottes zu dem Menschen. „In diesem Sinne ist die Schöpfung ein Wort oder ein kohärentes Sprechen Gottes für den Menschen … denn Gott zeigt uns seine Liebe durch die Schöpfung als Geschenk und Dialogort."[6]

4 *Dionysius Areopagita:* De divinis nominibus, Kap IV, PG, col. 693, in: *Dumitru Stăniloae:* Teologia Dogmatică Ortodoxă I (Orthodoxe Dogmatik I), Bukarest 1996, 190.
5 Ebd., 241.
6 Ebd., 108.

Mit diesem Gedanken dringen wir einen Schritt tiefer in das Thema der Kommunikation zwischen Gott und Mensch ein. Um in Stăniloaes Theologie über Kommunikation weiter zu kommen, muss man zuerst den Haupteinfluss über Stăniloae erkennen. In diesem Fall hat man wieder mit Dionysius Areopagita zu tun, der den Logos für die Hauptmodalität der Kommunikation zwischen Gott und Mensch hielt. Der Logos ist für Dionysius Areopagita natürlich Jesus Christus, der Sohn Gottes und das schaffende Wort, dessen Kraft und Gegenwart sich in allen Dingen der Schöpfung befinden und sie am Leben halten. Diese Partikel, um sie so zu nennen, bezeichnet er als „Logoi". Er unterteilt die „Logoi" in zwei Kategorien, einerseits spricht er von den „Logoi" als „Essenz schaffende" und allen Geschöpfen spezifisch, andererseits erwähnt er die sogenannten „Paradigmata" als ursprüngliche Elemente für jede Realität, die auch manchmal als Gedanken Gottes bezeichnet werden.

Stăniloae übernimmt diese Teilung von Dionysius, aber er verleiht den beiden Logoi-Kategorien mehr Präzision. Durch seine Interpretation über die areopagitischen Logos-Kategorien kreiert Stăniloae seine eigene Spur in der Theologie.

Er meint, die „Paradigmata" seien die ungeschaffenen Energien Gottes, die das Dasein der Welt erhalten und die geschaffenen Energien des Kosmos (Logoi) bewahren. Infolgedessen unterscheidet Stăniloae zwischen „Logoi" und „Paradigmata" dadurch, dass die „Logoi" die geschaffene „ratio" der Dinge und die „Paradigmata" die ununterbrochen aus Gott herausquellenden ungeschaffenen Energien sind. In diesem Punkt kann man auch ein Entgegenkommen der Theologie Stăniloaes zur katholischen Theologie bemerken, denn er redet mit anderen Worten von einer Art *gratia creata.*

Anders gesagt, der Hauptunterschied zwischen den beiden Kategorien besteht darin, dass die „Logoi" der empirischen Welt und der zeitlichen Existenz gehören, während die „Paradigmata" synthetisch in Gott als ursprüngliche Rationalitäten aller Realitäten vor-existieren. Stăniloae nennt die „Logoi" „plastizisierte Rationalitäten" in dem Sinne von göttlicher Ratio oder Gedanken, die in der Schöpfungsmaterie existieren und sie am Leben halten. Die geschaffene „Logoi" in der Materie befinden sich in einer ununterbrochenen Verbindung mit den ungeschaffenen Energien Gottes, denn dadurch wird das kosmische Gespräch zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglicht.

Darüber hinaus spricht Stăniloae von einer notwendigen Evolution des Menschen auf der Erkenntnishierarchie der Rationalität der Dinge. Er meint, „die natürliche Rationalität der Dinge ist nur die erste Stufe zu den

immer tiefer werdenden Sinnen der Dinge. Dieser spirituelle Aufstieg gilt als Erkenntnis der Gedanken Gottes und seiner Pläne in Bezug auf den Menschen".[7] Gotteserkenntnis durch die Rationalität der Dinge ist sowohl positiv (kataphatisch) als auch negativ (apophatisch oder mystisch). Folglich zitiert Stăniloae den Dionysius Areopagita: „Gott ist in allen und außer allen erkannt; er ist Verstand und Wort, Wissenschaft und Berührung, Gefühl und Ansicht, Vorstellung, Name und alle anderen, aber er ist zugleich nicht aufgefasst, nicht in Worten ausgesprochen und nicht genannt. Er ist nicht etwas von denen, die sind und kann nicht durch die, die sind, erkannt werden. Er ist alles in allen und nichts in keinem."[8]

Durch die apophatische oder mystische Methode der Theologie sprechen sowohl Dionysius Areopagita als auch Stăniloae von einer totalen und vollkommenen Gegenwart Gottes in der Schöpfung, auch wenn Gott in seinem tiefsten Dasein uns unzugänglich bleibt. Andererseits ist Gott in seinen Energien und Wirkungen total präsent.

Weder Stăniloae noch die Kirchenväter allgemein trennen die beiden Erkenntnisarten, sondern sie verwenden alternativ die den beiden Erkenntnisarten entsprechenden Begriffe. Die negativen Begriffe sind genauso wenig ausreichend wie die positiven, um die göttlichen Dinge auszudrücken. Deshalb wäre eine Synthese zwischen den beiden Erkenntnissen die passende Methode. So eine Synthese sollte allerdings auf einer spirituellen Erfahrung begründet sein, die alle Terminologien übertrifft.

Stăniloaes Erkenntnis- und Energiebegriffe gehen zweifelsohne sowohl auf die Lehre von Dionysius Areopagita über „Logoi" und „Paradigmata" als auch auf die Lehre von Gregorius Palama (14. Jahrhundert) über die geschaffene und ungeschaffene Gnade (*gratia*) Gottes zurück, aber der rumänische Theologe hat diese theologischen Begriffe weiterentwickelt und ausführlicher erklärt.

Der Mensch – das Bild des dreieinigen Gottes nach Stăniloae

Die anthropologische Ansicht Stăniloaes basiert auf der traditionellen Richtung der Kirchenväter und behandelt das Thema „Mensch" zugleich in einer eigenen Weise, denn der Hauptakzent fällt auf den Wert des Men-

7 *Stăniloae,* Teologia Dogmatică Ortodoxă I, 245–246.

8 *Dionysius Areopagita:* De divinis nominibus cap. VII, III P.G., col. 872, in: *Dumitru Stăniloae:* Teologia Dogmatică Ortodoxă I, Bukarest 1996, 190.

schen als Person. Die Schaffung des Menschen durch eine direkte Geste Gottes rechtfertigt und zeigt das menschliche Dasein als rationale Hypostasis und vernünftiges Subjekt. Gottes Ebenbildlichkeit im Menschen bedeutet bei Stăniloae die Möglichkeit für den Menschen, vergöttlicht und zur Ähnlichkeit Gottes erhoben zu werden.

„Wegen der göttlichen Gegenwart in sich kann der Mensch zu Gott ‚Du' sagen, weil er selbst vor dem Schöpfer ein Subjekt ist, ein ‚Ich'. Die ‚Ich-Du' Beziehung ist nicht nur eine göttlich-menschliche Beziehung, sondern auch eine Beziehung mit unserem Nächsten, weil er das Bild Gottes in sich trägt. Deshalb braucht jedes ‚Ich' ein ‚Du', um selbst als Person erklärt und bestätigt zu werden und, mehr als das, um seine eigene Existenz beweisen zu können. Dann gibt es ‚Er', in dem unsere Beziehung sich vervollkommnet und unsere Liebe sich widerspiegelt."[9]

Man bemerkt an dem rumänischen Theologen die Tendenz, das innere und existentielle Bedürfnis des Menschen zu kommunizieren. Die unmittelbaren Aspekte, die sich aus göttlicher Gegenwart im Menschen ziehen lassen, sind die für Stăniloae untrennbaren Eigenschaften der Freiheit und des Seins als Person. Die menschliche Person, als „Reduplikation des göttlichen schaffenden Geistes auf kreatürlicher Ebene",[10] kann denken, schaffen und sich äußern.

Stăniloae meint, der Mensch besteht aus materiellem Leib und dem, was wir Seele nennen, die die leibliche Materialität transzendiert.

In Bezug auf den Menschen verwendet Stăniloae wieder den Begriff „plastizisierte Rationalitäten" in dem Sinne, dass die „Logoi" im Menschen ihr höchstes Ziel erreichen können. Der Mensch konstituiert das komplexeste System von plastizisierter Rationalität, denn die Seele, deren Gegenwart im Menschen der leiblichen Materialität die Qualität als Leib verleiht, ist eine subjektive und aktive Rationalität, die der passiven Rationalität der Natur übertragen ist. Während der Leib als plastizisierte Rationalität mit dem Tod endet, hört die Seele nicht auf zu existieren, weil sie nicht ein und dasselbe mit der leiblichen Rationalität ist. Dank der Gegenwart der Seele im Menschen unterscheidet sich der menschliche Leib von der plastizisierten Rationalität der Natur und wird teilhaftig an der freien und bewussten Subjektivität des Menschen. „Die Seele ist das Produkt des ewigen selbstbewussten Geistes, der zusammen mit den rationalen Prinzipien der

9 *Stăniloae,* Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, 54.
10 *Stăniloae,* Teologia Dogmatică Ortodoxă I, 259.

Materie auch eine selbstbewusste Seele ins Dasein ruft und sie nach seinem Bild schafft … Die selbstbewusste Seele wird nicht durch das einfache Denken oder Sprechen des schaffenden Geistes geschaffen, sondern sie ist von Anfang an Subjekt bzw. Person und wird folglich durch eine Art Reduplikation des göttlichen schaffenden Geistes auf kreatürlicher Ebene ins Dasein gerufen. Der höchste selbstbewusste Geist spricht mit dem selbstbewussten geschaffenen Geist wie mit einem eigenen geschaffenen ‚alter ego'."[11]

Diese Gedanken Stăniloaes betonen den Charakter des Menschen als selbstbewusster Geist und seine Qualität als Person, die ihm durch das Bild Gottes gegeben wurde. Gott ist gegenwärtig in seiner Schöpfung sowohl durch die plastizisierten Rationalitäten in der Natur als auch durch den Menschen und durch seine aus Leib und Seele bestehende Konstitution. In diesem Sinne kommentiert Nicolae Steinhardt (1912–1989) Stăniloaes Person-Theologie, indem er sagt: „Wenn ich von Pater Stăniloaes Theologie einen bestimmten Gedanken auswählen sollte, dann würde ich mich für die Hauptidee seines Denkens entscheiden, dass Gott und Mensch Personen sind. Von hier kommt die außerordentliche und einzigartige Süße des Christentums, von dieser Beziehung zwischen Mensch und Gott, zwischen ‚Ich' und ‚Du'."[12]

Bei Stăniloae schließt der persönliche Charakter des Menschen die Freiheit von Natur ein, denn die Person ist frei von ihrer Natur und wird von ihrer Natur weder bedingt noch bestimmt. Es lässt sich nun der Schluss ziehen, dass Stăniloaes Ontologie eine persönliche ist und das menschliche Dasein nur als Person subsistieren kann.

Durch die Prägung seines Bildes im menschlichen Dasein bietet Gott dem Menschen die Möglichkeit der Unsterblichkeit und der ewigen Liebe für ihn und seine Nächsten an. Die Qualität des Menschen als Person geht auf dieselbe Qualität (auch wenn unvergleichlich übertragen) des Schöpfers zurück. Wie der Heilige Athanasius (298–373) sagte, „durch sein Bild im Menschen hat Gott ihm viel mehr gegeben. Gott hat ihn nicht einfach wie ein unrationales (sprachloses) Tier geschaffen, sondern er hat ihn nach seinem Bild geschaffen, dass er ein Schatten des Wortes und rational sei. So kann er sich ewig im Glück halten und im Himmel das wahre Leben der

11 Ebd., 289.

12 *Nicolae Steinhardt:* Primejdia marturisirii. Discutii cu Ioan Pintea (Die Gefahr der Beichte. Diskussionen mit Ioan Pintea), Cluj-Napoca 1993, 78–79.

Heiligen erleben. Sein Wesen aber wurde von Sünde korrumpiert und er wurde schlecht".[13]

Stăniloae redet von einer Seelenverwandtschaft des Menschen mit Gott, seinem Schöpfer, nach dessen Bild er geschaffen worden ist. Das Bild Gottes im Menschen kann nur stark bleiben, wenn es zwischen Gott und Menschen eine lebendige Beziehung gibt, in der auch der Mensch aktiv ist und in der eine ständige Kommunikation herrscht. Das biblische Wort von Genesis 1,26, das sagt: „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei", spiegelt nach Stăniloae das dreieinige Gottesbild im Menschen, der, dem trinitarischen Bild entsprechend, immer eine Neigung zu Gemeinschaft (coexistence) und Liebe zeigen wird.

Davon ausgehend, dass der Mensch nach der Ebenbildlichkeit des dreieinigen Gottes geschaffen wurde, zeigt Stăniloae den gemeinschaftlichen Charakter des Menschen, denn „der Mensch spiegelt in sich und in seiner spirituellen Struktur das trinitarische Leben der Gottheit".[14] Das ist der Grund für die Liebe zwischen menschlichen Personen, denn diese Liebe hat ihren Ursprung in der ewigen Urliebe innerhalb der Trinität.

Zusammen mit dem russischen Theologen Vladimir Lossky (1903–1958) behauptet Stăniloae, dass das Geheimnis des Singulars und Plurals im Menschen das Geheimnis des Singulars und Plurals in Gott widerspiegelt. Das menschliche Dasein sucht nicht das Alleinsein, sondern die gute Gemeinschaft der Liebe.[15]

Die transzendentale Tendenz und das gemeinschaftliche Bild Gottes im Menschen führen bei Stăniloae zu einer gänzlich unerforschlichen Tiefe des menschlichen Daseins, die der Tiefe des Schöpfers ähnelt. Im gleichen Maß wie die Tiefe des Menschen ist auch seine Verantwortung, denn die Welt ist für ihn nicht nur eine Lebensumgebung, die in sich kein Ziel trägt, sondern auch und insbesondere Gottes Schöpfung, deren Erlösung von ihm abhängt. Robert Hotz zitiert von Stăniloae einen Text, den er sehr geeignet für eine richtige Auffassung der Beziehung Mensch-Kosmos findet: „Stăniloae bemerkt, dass der Mensch nicht nur für sich allein leben kann; er braucht die Welt und findet sich wahrhaft selber in der Welt."

Außer dem gemeinschaftlichen Aspekt des Bildes Gottes im Menschen meint Stăniloae, dass das „Imago Dei" im Menschen auch ontologisch und als existentielle Grundlage aufgefasst werden muss. Auf der Spur der alten

13 *Der Heilige Athanasius der Große:* De Incarnatione Verbi, kap III, apud *Stăniloae,* Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, 9.

14 *Stăniloae,* Teologia Dogmatică Ortodoxă I, 275.

15 Ebd., 176.

theologischen Tradition und der Heiligen Väter unterscheidet Stăniloae zwischen Bild und Ähnlichkeit Gottes im Menschen. Durch den Sündenfall ist allerdings das Bild Gottes korrumpiert, aber auf keinen Fall irreversibel vernichtet. Stăniloae unterscheidet zwischen Bild und Ähnlichkeit (Gleichheit), denn während die Ähnlichkeit sich auf dem moralischen Niveau der Vervollkommnung befindet, ist das Bild auf dem ontologischen Niveau der Schöpfung einzuordnen. Die Ähnlichkeit ist das erfüllte bzw. vollkommene Bild und das Bild ist die ontologische Hauptvoraussetzung für die Erfüllung der Ähnlichkeit.

In diesem Sinne ist die Position des Menschen den göttlichen Energien gegenüber nicht statisch, sondern dynamisch. Der dynamische Charakter des Menschen im Umgang mit den ungeschaffenen Energien Gottes zielt auf die Transfiguration des Kosmos und auf die eigene Vergöttlichung. Dieser Prozess kann auch als Weg zu der Ähnlichkeit Gottes oder als Aktualisierung des Bildes Gottes verstanden werden.

Stăniloae ist der Meinung, dass unser Dasein als Bild Gottes immer an dem göttlichen Licht teilhaftig bleibt, auch wenn diese Teilhaftigkeit durch den Sündenfall nicht mehr vollkommen ist. In Übereinstimmung mit den Kirchenvätern, wie Irenäus, Gregor von Nyssa oder Gregor Palamas, schließt Stăniloae den menschlichen Leib in dem Bild Gottes ein, denn „Imago Dei" bezieht sich nicht nur auf den Geist des Menschen, sondern auch auf das menschliche Dasein in seiner Ganzheit. Infolgedessen geht der Prozess der zukünftigen Verklärung (Transfiguration) sowohl die Seele als auch den Leib an.

In Übereinstimmung mit der orthodoxen Tradition und unter Stăniloaes Einfluss wagt der reformierte Theologe Jürgen Moltmann, vom Bestehen des Bildes Gottes im Menschen nach dem Sündenfall zu sprechen und zwischen moralischem und ontologischem Zustand des Bildes Gottes im Menschen zu unterscheiden. „Der Menschen Würde ist kraft der bleibenden Präsenz Gottes unverlierbar und unzerstörbar. Es gibt weder im Alten noch im Neuen Testament einen Beleg dafür, dass der Mensch nach dem Sündenfall aufgehört habe, Ebenbild Gottes und damit Mensch zu sein. Darum wird der Sünder subjektiv ganz und gar Sünder und gottlos. Er bleibt darum aber zugleich ganz und gar Gottes Bild und wird diese seine Bestimmung nicht los, solange Gott sie festhält und ihm treu bleibt. Die Gegenwart Gottes macht den Menschen unverlierbar und unentrinnbar zum Bild Gottes."[16]

16 *Stăniloae,* Teologia Dogmatică Ortodoxă II, 37.

Ebenbildlichkeit heißt also für den rumänischen Theologen die Ganzheit, die Totalität des menschlichen Daseins. Diese schließt die relationale menschliche Natur und die menschliche Hypostase ein. Auch wenn diese oft betonte Vereinigung des Menschen mit Gott den Eindruck erwecken könnte, dass die menschliche Person in dieser Vereinigung bzw. Vergöttlichung aufgelöst wird, weil die vereinigende Kraft jede Form der Separation ausschließt, der ontologisch qualitative Unterschied zwischen Ebenbild und Archetyp bleibt unverändert. Genau dies macht eine Person aus in Stăniloaes Theologie, dass sie in der Ganzheit ihres Daseins ein unberührtes „alter ego" Gottes bleibt.

Infolgedessen ist der Vergöttlichungsprozess kein Auflösungsgeschehen, das der Mensch durchschreiten muss, sondern ein Prozess der Vereinigung in Liebe mit dem Schöpfer.

Die theandrische Qualität der Vergöttlichung hat ihren Ursprung und ihre Quelle in der Person Jesu Christi, dem Sohn Gottes und Gott selbst.

Kurze christologische Zusammenfassung

Die Christologie spielt in Stăniloaes Theologie eine zentrale Rolle und ist der Ausgangspunkt für die meisten anderen theologischen Bereiche. Nur dank der Menschwerdung Christi sind wir imstande, etwas über Gott zu sagen und überhaupt dogmatische Sätze zu formulieren.

Stăniloae entwickelt eine Theologie der hypostatischen Vereinigung, indem er den Effekt dieser Vereinigung darstellt. Denn Jesus vollbrachte menschliches Handeln als Gott und göttliche Werke als Mensch, was bedeutet, dass die hypostatische Vereinigung apophatisch und undurchschaubar ist. Darüber hinaus zieht Pater Staniloae eine Analogie in Anlehnung an das Vorbild der trinitarischen Perichoresis, d. h. er spricht von einer Perichoresis der zwei Naturen in Christus.

Auch im christologischen Bereich behält der rumänische Theologe die patristische Lehre, die laut den 3. und 4. Ökumenischen Synoden, die Vereinigung der zwei Naturen in der Person Christi als *unvermischt, unveränderlich, ungetrennt* und *unteilbar* formuliert. In Christus, aufgrund der göttlichen Überlegenheit, werden sein Wille und seine menschlichen Tendenzen nicht von einem autonomischen Subjekt oder Individualismus gedrängt, sondern von der göttlichen Hypostase erfüllt und zu Gottes Ähnlichkeit aktualisiert. Anders gesagt, durch die Menschwerdung Christi bzw. durch die hypostatische Vereinigung findet eine einzigartige Erfüllung der

Gottebenbildlichkeit im Menschen und eine Art Wiederherstellung vom menschlichen Willen und Erkenntnisvermögen statt. Diese Wiederherstellung des menschlichen Willens und des menschlichen Erkenntnisvermögens erreicht natürlich ihre höchste Form in der Person Christi, aber sie bleibt nicht ohne Folgen für die menschliche Natur im Allgemeinen. In diesem Sinne meint Stăniloae, dass diese Änderung des Charakters der menschlichen Natur alle Menschen umfasst. Infolgedessen zeigen die Menschen nach der Menschwerdung Christi eine größere Tendenz zur Nähe füreinander. Der Denkfaden wird weiter gesponnen und weist eine hypostatische Vereinigung auf, deren Konsequenzen sich ontologisch auf die gesamte menschliche Natur ausbreiten. Er zitiert diesbezüglich Cabasilas: „Uns gegenüber ist Christus weder nur ein Vorbild, dem wir nachmachen sollten, noch nur ein Richter, auf den wir hören sollten … noch die schlichte Ursache unserer Gerechtigkeit, sondern er ist das Leben an sich und die Gerechtigkeit in uns selbst".[17]

Außer den bekannten dogmatischen Folgen der Zwei-Naturen-Lehre erwähnt Stăniloae drei andere bedeutende Konsequenzen der hypostatischen Vereinigung:

1. das Menschliche wird zur Personalisierung in Gott erhoben und die Person des Sohnes Gottes enthypostasiert sich im Zustand einer menschlichen Person ohne aufzuhören, göttlich zu sein;
2. durch die erste Konsequenz wird das Fundament des ewigen Dialogs zwischen Gott und Menschen gesetzt und
3. die Wiedervereinigung der menschlichen Natur mit Gott, nach der sie sich immer gesehnt hat, findet auf intimste Weise statt.[18]
4. Bezüglich der Zwei-Naturen-Lehre und ihrer Konsequenzen behandelt Stăniloae dieses Thema in traditioneller Weise, den Kirchenvätern folgend.

Wir erwähnen nur eine der Konsequenzen, die für uns hier von spezieller Bedeutung sind, nämlich die Kenose. In diesem Kontext zitiert Pater Stăniloae Karl Barth und nimmt seine kenotische Auffassung als authentisches Verständnis für die christliche Dogmatik: „Also ist das Herabkommen Gottes das Erheben des Menschen; das Herabkommen Gottes ist seine höchste Herrlichkeit, denn genau dieses Herabkommen bestätigt und beweist seine Göttlichkeit …"[19]

17 *Stăniloae, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* 321–322.
18 *Stăniloae,* Teologia Dogmatică Ortodoxă II, 37.
19 *Stăniloae,* Teologia Dogmatică Ortodoxă II, 52.

Der rumänische Theologe zeigt in seinen Werken den dazu gehörenden Respekt für die Dogmatiker anderer Konfessionen, insbesondere für bekannte Theologen, wie Karl Barth, Jürgen Moltmann, Hans Küng, Martin Luther, Karl Rahner etc., die er nicht selten zitiert.

Dumitru Stăniloae kann in Bezug auf seine Lebensführung und sein theologisches Wirken als beispielgebend für alle rumänischen Theologen (und nicht nur für diese) betrachtet werden. Sein Beitrag im theologischen Bereich ist immens und ohne Präzedenz. Stăniloae verfügte über eine Art theologischer Kunst, die das Traditionelle mit dem Originellen hervorragend zu verknüpfen vermag. Seine Theologie hat spirituelle Spuren in der ganzen Welt hinterlassen. Nun obliegt uns die Aufgabe, seine Gedanken und sein Theologisieren unvergessen zu machen.

Mugurel Pavaluca

(Dr. Mugurel Pavaluco ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Dozent, Studienkoordinator und Habilitand an der Technischen Universität Dortmund innerhalb des Institutes für Evangelische Theologie.)

Gestern – heute – morgen

Anlässlich ihrer ersten Tagung vom 17. bis 24 Juni im Kloster Caraiman in Rumänien hat die 49-köpfige *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* in der neuen Zusammensetzung seit der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) ihre Arbeitsschwerpunkte ihrer bis zur nächsten ÖRK-Vollversammlung 2020 dauernden Amtszeit festgelegt. Dazu gehören eine theologische Fundierung des *„Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens"* und die Suche nach einer *gemeinsamen Grundlage über die Lehre von der Kirche in den verschiedenen Konfessionen.* Fortgesetzt werden soll auch die Arbeit am Forschungsprojekt über die *moralische Urteilsfindung in den Kirchen* zu aktuellen Fragen wie Klimawandel, Sklaverei oder Sexualität und Lebensschutz. Die Zusammenarbeit mit dem *Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Chris-ten* und anderen Partnern soll intensiviert und die gemeinsamen
Tätigkeiten mit anderen ÖRK-Programmen und Partnerorganisationen im Zusammenhang mit interreligiösem Dialog und Zusammenarbeit gefördert werden. Die Kommission arbeitet auch mit dem Ökumenischen Aktionsbündnis von und für Menschen mit Behinderungen und dem Ökumenischen Bündnis indigener Völker zusammen.

Am 5. Juli wurden in Prag die *Feierlichkeiten zum Gedenken an* den Tod des Vorreformators Jan Hus vor 600 Jahren eingeleitet. In der evangelischen Salvatorkirche wurde eine Ausstellung zur Reformation in verschiedenen Ländern eröffnet. Am 6. Juli, dem Todestag von Jan Hus, der in Tschechien ein Feiertag ist, fand u. a. ein Festumzug statt. Am späten Nachmittag stand ein ökumenischer Gottesdienst auf dem Programm.

Im Rahmen des *ÖRK-Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens* war eine ÖRK-Delegation von Kirchenleitenden auf einer Pilgerreise in Japan, um der Atombombenabwürfe in Hiroshima und Nagasaki am 6. und 9. August 1945 zu gedenken. Zum 70. Jahrestag der nuklearen Katastrophe wurde ein *Nukleares Abrüstungssymposium* (Nuclear Disarmament Symposium) veranstaltet, das von der Gemeinschaft Sant'Egidio, Religions for Peace Japan und Japan Religious Committee for World Federation organisiert wurde. Dr. Sang Chang von der Presbyterianischen Kirche der Republik Korea und ÖRK-Präsidentin für Asien hielt eine Ansprache auf einer Session des Symposiums mit dem Titel *„Aktionen für nukleare Abrüstung: Nie mehr Krieg".*

Organisiert von seiner Heimatkirche, der Syrischen Mar-Thoma-

Kirche in Indien, wurde am 31. August der 100. Geburtstag des verstorbenen *ökumenischen Leiters und indischen Theologen Dr. M. M. Thomas* (1916?1996) in Form eines Seminars in seinem Heimatstaat Kerala, Indien, begangen. Die Teilnehmenden erinnerten sich an Thomas' bedeutenden *Beitrag zur ökumenischen Bewegung.* Von 1968 bis 1975 war Thomas Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Von den Seminarteilnehmenden wurde seine Arbeit als Vorsitzender der Kommission für Kirche und Gesellschaft sowie sein Dienst für andere ökumenische Organisationen in Erinnerung gerufen. Von 1962 bis 1975 war er Direktor des Christian Institute for the Study of Religion and Society in Bangalore und von 1990 bis 1992 Gouverneur des indischen Bundesstaates Nagaland.

Nur gerade zwei Monate vor der entscheidenden Konferenz der Vereinten Nationen über Klimaänderungen (COP 21) fand am 1. September in Paris eine internationale Konferenz zum Thema *Desinvestition aus fossilen Energieträgern* (Divestment) statt, an der Pastor Henrik Grape den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) als Hauptredner vertrat. Die Konferenz befasste sich mit der wachsenden Bewegung, die zum Ziel hat, sich von Investitionen in fossile Brennstoffe, welche Emissionen verursachen und den Klimawandel beeinflussen, zurückzuziehen, und vielmehr in nachhaltige Energie zu investieren.

Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel lud alle griechisch-orthodoxen Bischöfe, die zum Ökumenischen Patriarchat gehören, für den 1. September zu einer Synaxis (Versammlung) an seinem Sitz im Phanar von Istanbul ein. An diesem Tag begann das neue byzantinische Kirchenjahr. Gleichfalls wird zu dem Datum ein ostkirchlicher *„Tag der Umwelt"* gefeiert. Dieses Bischofstreffen diente aber auch Vorgesprächen für die kommende *„Heilige und Große Synode der Orthodoxie"*. Dieses Konzil ist für den 19. Juni 2016 in Istanbuls Irenenkirche einberufen.

Die *Communauté de Taizé* feierte in der Woche vom 9. bis 16. August das 75-jährige Jubiläum ihrer Gründung durch Roger Schutz, sowie dessen 100. Geburtstag (12. Mai 1915). Außerdem jährte sich am 16. August zum zehnten Mal sein Todestag. Während der *Versammlung zu einer neuen Solidarität,* für eine Solidarität mit den Armen und Ausgegrenzten, wurde in thematischen Workshops über interreligiösen Dialog, Fragen von Migration, Ökologie, Wirtschaft, Gerechtigkeit, Politik, Gesundheit sowie Spiritualität, innerem Glaubensleben und Kunst intensiv diskutiert. Referierende von Menschenrechtsorganisationen oder aus kirchenleitenden Positionen vermittelten die Erfahrung, dass es möglich ist, mit ganz „anderen", mit fremden Men-

schen Begegnungen zu schaffen, zusammenzukommen über alle Grenzen von Nationalität, Konfession, Religion wie auch kriegerischen Konflikten hinweg zu der einen Menschheitsfamilie und gemeinsam verändernd einzuwirken. Das biblische Motiv der „Gastfreundschaft" sei eine Kraft, um sich Flüchtlingen gegenüber zu öffnen und sie als Menschen aufzunehmen.

Mit einer Exkursion in das Leipziger Neuseenland, einem ökumenischen Gottesdienst in der Evangelischen Stadtkirche St. Marien in Borna und einem Empfang beging die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) den diesjährigen *Tag der Schöpfung* am 4. September in Borna bei Leipzig. Er stand unter dem Motto *„Zurück ins Paradies?".* Borna wählte die ACK als Ort, weil sich dort besonders zeige, wie eine geschundene Natur wieder verändert werden könne. Nach vielen Jahren des Braunkohletagebaus war die Landschaft um Borna durch Renaturierungsprojekte in das Naherholungsgebiet „Leipziger Neuseenland" verwandelt worden. Auf einer Exkursion vor dem Gottesdienst konnten sich rund 150 Teilnehmer von den Veränderungen überzeugen. Allerdings habe die Renaturierung auch die Grenzen des menschlich Machbaren aufgezeigt und neue Probleme geschaffen, da viele ihre Arbeitsplätze im Braunkohletagebau verloren haben. Seit dem Jahr 2010 feiert die ACK jährlich einen *Ökumenischen Tag der Schöpfung.* Er geht auf eine Anregung des damaligen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. zurück, einmal im Jahr „gemeinsam zum Schöpfer zu beten". Dieser Tag wird bundesweit begangen und regt dazu an, das Lob des Schöpfers gemeinsam anzustimmen und gleichzeitig die eigenen Aufgaben für die Bewahrung der Schöpfung in den Blick zu nehmen. Vereint im Gebet werden die christlichen Kirchen überall auf der Welt wieder die ökumenische „Zeit der Schöpfung" vom 1. September bis zum 4. Oktober begehen, in diesem Jahr unterstützt von Papst Franziskus jüngster Erklärung, den 1. September zum „Weltgebetstag zur Bewahrung der Schöpfung" zu proklamieren.

Die *MEET (More Ecumenical Empowerment Together)-Jahrestagung* vom 4.?6. September in Koppelsberg/Plön veranstaltete mit dem Netzwerk Junge Ökumene der Nordkirche einen Pilgerweg am Plöner See (von Plön nach Bosau) im Rahmen des Pilgerwegs von Flensburg nach Paris vom 13. September bis 6. Dezember. Damit sollte der *Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens des Ökumenischen Rates der Kirchen* umgesetzt werden. Aus der Einladung zum Pilgerweg des Zentralausschusses wurde der Dreischritt *via positiva – via negativa – via transformativa* übernommen. Er soll zu Reflexionen zu den Themen Frieden und Krieg sowie Klimaflüchtlinge anregen und auf gemein-

same Gaben, Schmerzpunkte und Hoffnungsmomente hinweisen.

Das *Interreligiöse Friedenstreffen der Gemeinschaft Sant'Egidio in Tirana* (Albanien) vom 6. bis 8. September stand unter dem Thema *„Frieden ist immer möglich ? Religionen und Kulturen im Dialog".* Unter anderen wurden folgende Themen behandelt: *Gespaltene Welt und die Einheit der Christen; Christen und Muslime: Herausforderungen der globalen Welt; Frieden ist möglich im Irak; Die Märtyrer – das Gesicht des Christentums ändert sich; 70 Jahre nach Hiroshima: Gedenken und Zukunft; Globalisierung der Solidarität; Religionen und Gewalt; Migranten: eine globale Herausforderung.* Zum Abschluss wurde ein Friedensappell 2015 an die ganze Welt gerichtet. Die Gemeinschaft Sant'Egidio organisiert das Interreligiöse Friedenstreffen jährlich in Erinnerung an das Friedensgebet der Weltreligionen, zu dem Johannes Paul II. 1986 nach Assisi eingeladen hatte.

Während der *„Fairen Woche"* vom 11. bis 25. September forderte das *Forum Fairer Handel* mehr *Transparenz in internationalen Produktions- und Lieferketten.* In ganz Deutschland beteiligen sich an der Aktionswoche Weltläden, Schulen, kirchliche Organisationen und Umweltgruppen. Sie organisieren vielfältige Aktionen ? vom fairen Frühstück bis zum Infoabend. Bauern und Handwerker aus Indien, Honduras, Ecuador und den Philippinen berichten zudem, wie sie vom fairen Handel profitieren.

Der *Deutsche Waldensertag 2015* am 13. September im hessischen Bad Homburg drehte sich um Flucht und Flüchtlinge. Das Thema *„Zuflucht in der Fremde ? den Glauben bewahren"* wurde durch Referenten aus Italien und Deutschland erörtert. Der Deutsche Waldensertag findet seit mehr als 100 Jahren statt und soll die Gemeinschaft der Nachfahren der Waldenser in Deutschland sowie die Verbindung der Waldenserkolonien untereinander stärken.

Am 12. und 13. September fand der bundesweite Auftakt zum *„Ökumenischen Pilgerweg für Klimagerechtigkeit"* in Flensburg statt. Er begann mit der Begrüßung der ankommenden Pilger aus Skandinavien und wurde mit einem Symposium mit Impulsvorträgen und Workshops über Gerechtigkeitsfragen im Zusammenhang mit dem Klimawandel weitergeführt. Der Ökumenische Gottesdienst wurde in der St. Nikolaikirche gefeiert. Der internationale Pilgerweg verläuft von Flensburg über Trier nach Paris und wird ergänzt durch einen südlichen Zulauf von Ludwigshafen nach Metz. Er trifft Anfang Dezember zur *21. UN-Klimakonferenz 2015* in Paris ein.

Unter dem Motto *„Rüstungspolitik: Vernichtung von Arbeitsplätzen – Vernichtung von Menschenleben"* befasste sich die *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und Frieden* (EAK) auf

einem Studientag am 23. September mit Fragen zur deutschen Rüstungspolitik, dem Rüstungsstandort Kassel, aber auch Konversionsprozessen in Bremen und Württemberg.

Was fehlt den Konfessionslosen?, fragte eine Tagung des *Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD* vom 28.?30. Oktober in Berlin. Etwa ein Drittel der Deutschen gilt heute als „konfessionslos". Ihr Anteil an der Bevölkerung ist dominant im Osten Deutschlands – aber ihre Zahl wächst auch im Westen. In anderen Ländern Europas, besonders deutlich in Tschechien und in den Niederlanden, sind ähnliche Entwicklungen zu beobachten. Wer sind diese Menschen? Wie leben sie? Was sind ihre Hoffnungen und Ängste – was ihre Kraftquellen? Auf der Tagung wurden erstmals Studienergebnisse eines SI-Projektes vorgestellt.

Der bundesweite Auftakt der *40. Interkulturellen Woche unter dem Motto „Vielfalt. Das Beste gegen Einfalt"* fand am 27. September in der Mainzer Staatskanzlei statt. Bundespräsident Joachim Gauck hielt zu diesem Anlass die Auftaktrede. Der ökumenische Gottesdienst im Mainzer Dom wurde vom Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, sowie dem Vorsitzenden der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Metropolit Augoustinos von Deutschland geleitet. Die Interkulturelle Woche ist eine gemeinsame Initiative der Deutschen Bischofskonferenz, der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und findet seit 1975 in mittlerweile mehr als 500 Städten und Gemeinden in ganz Deutschland statt.

Junge Lutheraner aus aller Welt haben in der *„Werkstatt Wittenberg"* für 60 Staaten *Projekte zur Gestaltung des 500. Reformationsjubiläums 2017* entwickelt. Entstanden sind insgesamt 76 verschiedene und lebendige Konzepte. Bei dem Treffen hatten 140 Lutheraner zehn Tage lang Ideen für das Reformationsjubiläum gesammelt, die sie nun in ihren Heimatländern umsetzen wollen. Die Projekte wurden zu drei Themenblöcken zusammengefasst, die mit den LWB-Leitbegriffen zum Reformationsjubiläum 2017 überschrieben waren: *Erlösung – für Geld nicht zu haben, Menschen – für Geld nicht zu haben und Schöpfung – für Geld nicht zu haben.* Allen Projekten gemeinsam ist ihre internationale Ausrichtung auf Kooperation und Vernetzung.

Ein Riss geht durch das signalrote Plakat mit dem Titel *„Grenzerfahrung".* So lautet das Motto der *36. Ökumenischen FriedensDekade* vom 8. bis 18. November. Immer mehr Menschen sind angesichts von Krieg, Gewalt und Verfolgung in ihren Heimatländern zur Flucht gezwungen. Dabei machen sie unterschiedliche „Grenzerfahrungen".

Die Grenzen bleiben vielen verschlossen, viele kommen auf den langen Wegen der Flucht an ihre eigenen körperlichen und seelischen Grenzen, und täglich sterben Menschen auf der Flucht. „Grenzerfahrung“ kennzeichnet das Leben der vielen Millionen Menschen auf der Flucht. Sie geht wie der Riss auf dem Mottoplakat durch ihr Leben. Materialien können bestellt werden unter www.friedensdekade.de. Wie auch in den früheren Jahren bezieht sich die FriedensDekade auf *zwei biblische Texte.* Der erste ist das *Gebet,* das der Prophet *Jona* im Bauch des Fisches spricht (Jona 2,3?10). Der Auftrag, den Jona in Gottes Namen an die Stadt Ninive richten soll, bedeutet für ihn eine harte Grenzerfahrung. Der zweite Text ist die *Erzählung vom barmherzigen Samariter* (Lukas 10,25?37). Darin überschreitet der Samariter die unsichtbar zwischen Juden und Samaritanern gezogene Grenze und kommt dem unter die Räuber gefallenen Juden zu Hilfe.

Unter dem Motto *„Berufen, die großen Taten des Herrn zu verkünden“* (1 Petrus 2,9) aus dem ersten Petrusbrief bereiteten Christen aus Lettland die Texte für die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* im Jahr 2016 vor. Traditionell findet die Gebetswoche vom 18. bis 25. Januar zwischen den Gedenktagen für das Bekenntnis des Apostels Petrus und die Bekehrung des Apostels Paulus statt. Da der Januar auf der Südhalbkugel Ferienzeit ist, feiern die Kirchen dort die Gebetswoche zu einem anderen Zeitpunkt, zum Beispiel zu Pfingsten, das ebenfalls ein symbolisches Datum für die Einheit ist. Für folgende Projekte wird um Spenden gebeten: *Projekt 1:* (Vorschlag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz) Bangladesch – Arbeiterinnen in der Bekleidungsindustrie schützen; *Projekt 2:* (Vorschlag Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung – Brot für die Welt) Guatemala – Unterstützung von Kleinbauern in trockenen Regionen; *Projekt 3:* (Vorschlag des Deutschen Caritasverbandes) Irak – Hilfe für verfolgte Familien.

Porträtbilder von Menschen in verschiedenen Lebensaltern stehen im Zentrum der Werbekampagne zum *100. Katholikentag,* der vom 25. bis 29. Mai 2016 in Leipzig stattfindet. Die Motive greifen das Leitwort *„Seht, da ist der Mensch“* auf. „Die Frage ist: Was haben wir in der heutigen modernen Welt für ein Bild vom Menschen – und wie verhalten wir uns als Christen dazu“, erläuterte der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, bei der Präsentation. Er hatte dabei auch den Dialog mit Nichtglaubenden im Blick. Als Herausforderungen nannte er die technologisch-medizinischen Entwicklungen, die Globalisierung, Flüchtlingsströme, Terrorismus, Big Data und den Klimawandel.

Von Personen

Gennadios von Sassima vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, *William Henn* von der römisch-katholischen Kirche, *Morag Logan* von der Unionskirche in Australien, *Makhosazana K. Nzimande* von der Anglikanischen Kirche des südlichen Afrika und *Hermen Shastri* von der Methodistischen Kirche in Malaysia sind auf der Tagung von Glauben und Kirchenverfassung (17.?24. Juni) zu stellvertretenden Vorsitzenden gewählt worden. Sie unterstützen die Arbeit der Vorsitzenden der Kommmission, *Susan Durber* von der Vereinigten Reformierten Kirche des Vereinigten Königreichs.

Hovakim Manukyan (Vardkes) wurde zum Primas der armenischen Kirchen des Vereinigten Königreichs und Irland von Seiner Heiligkeit Karekin II., Katholikos und Oberster Patriarch aller Armenier, ernannt.

Gottfried Locher, Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK), ist neuer Vorsitzender des Schweizerischen Rates der Religionen. Er folgt auf den im Mai verstorbenen *Hisham Maizar.* Als stellvertretender Vorsitzender wurde *Montassar Ben Mrad* von der Föderation islamischer Dachorganisationen gewählt. Der (2006) gegründete Schweizerische Rat der Religionen engagiert sich für den religiösen Frieden in der Schweiz und unterstützt den Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften.

Friedrich Hauschildt, seit 2000 Leiter des Amtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und seit 2007 zugleich Vizepräsident des Kirchenamts der EKD in Hannover, ist in den Ruhestand verabschiedet worden. Bei der EKD leitete er die Hauptabteilung „Öffentliche Verantwortung". Der Leitende Bischof der VELKD, Landesbischof Gerhard Ulrich (Schwerin), würdigte Hauschildt als „großen Theologen, der alle Oberflächlichkeit und Schnelligkeit der Gedanken verabscheut".

Mike Malke, Unternehmer und Mitglied der Syrisch-Orthodoxen Kirche, ist neuer Vorsitzender des 2013 gegründeten Zentralrats der Orientalischen Christen in Deutschland. Zum Stellvertreter wurde der Diplom-Informatiker *Christos Marazidis* von der Griechisch-Orthodoxen Kirche gewählt.

Carsten Rentzing wurde mit einem Gottesdienst in der Dresdener Kreuzkirche am 29. August als neuer Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens in sein Amt eingeführt. Zuvor wurde sein Amtsvorgänger *Jochen Bohl* verabschiedet.

Milton Mejía wurde am 27. Juli zum Generalsekretär des Lateinamerikanischen Rates der Kir-

chen (CLAI) gewählt. Er ist Mitglied der Presbyterianischen Kirche von Kolumbien, die Mitglied in der Weltgemeinschaft der Reformierten Kirchen (WCRC) ist.

Es vollendete

das 75. Lebensjahr:

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

Verstorben sind:

Eduard Lohse, ehemaliger Landesbischof der Hannoverschen Landeskirche und Vorsitzender des Rates der EKD, im Alter von 91 Jahren, am 23. Juni;

Nerses Bedros XIX. Tarmouni, Patriarch des armenisch-katholischen Patriarchats von Kilikien, im Alter von 75 Jahren, am 25. Juni;

Tony Waworuntu von der Protestantischen Kirche in West-Indonesien, früherer Exekutivsekretär der Asiatischen Christlichen Konferenzen (CCA), Mitglied der ÖRK-Kommission für Internationale Angelegenheiten (1999?2006) und Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, im Alter von 63 Jahren, am 16. August;

Rudolf Meiser, früherer Regionalbischof im Kirchenkreis Ansbach, der 35 Jahre lang die Arbeit der überregional engagierten Diakonie Neuendettelsau maßgeblich bestimmte, im Alter von 95 Jahren, am 2. September;

Theodor Ahrens, von 1987 bis 2005 Professor für Missionswissenschaften und ökumenische Beziehungen der Kirchen im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Hamburg, Vorsitzender des Vorstands der Missionsakademie und Mitglied der Theologischen Kommission des Evangelischen Missionswerks Deutschland, im Alter von 75 Jahren, am 16. September.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Kurt Kardinal Koch, Einführung in die Ablasstheologie. Für eine neue ökumenische Verständigung über den Ablass, KNA-ÖKI 29/15, Dokumentation I?VIII;

Kurt Kardinal Koch, Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Welche Chance hat eine gemeinsame Erklärung zu Kirche, Eucharistie und Amt, Catholica 2/15, 77?94;

Matthias Türk, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2014, ebd., 95?111;

Hans-Georg Link, Für ein „Jahr der Versöhnung". Ein Vorschlag des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises für 2017, KNA-ÖKI 25/15, Thema der Woche, I?XI;

Heinz Gstrein, Notlösung und Ökumene-Modell. Neue Initiative im Bemühen um ostsyrische Kirchen-Einheit, ebd. 28/15, 3?4.

II. Orthodoxie

Nikolaj Thon, Keine radikalen Veränderungen. Metropolit Hilarion zum kommenden Panorthodoxen Konzil, KNA-ÖKI 30?31/15, 9?10;

Heinz Gstrein, „Begegnung der Hoffnung". Synaxis legt Bekenntnis zum Dialog vor orthodoxem Konzil ab, ebd. 37/15, 13;

Joseph Famerée, Du neuf dans les relations de l«Église orthodoxe avec les autres chrétiens, Revue théologique de Louvain 2/15, 248?255;

Serge Model, Un „phénomène" dans l«Église russe au XXe siècle: le père Alexandre Men' (1935?1990), Irénikon 1/15, 5?31;

Anca Manolescu, La paix chrétienne comme dialogue: le père André Scrima, ebd., 33?42;

Oliver Hinz, Fusionsplan sorgt für Ärger. Ukrainische Kirche protestiert gegen Patriarchat von Konstantinopel, KNA-ÖKI 28/15, 5?6;

Oliver Hinz, Orthodoxe Kirchen in der Ukraine überwerfen sich, ebd. 29/15, 7?8;

Heinz Gstrein, Vor der Kulturrevolution? Griechenlands Orthodoxie im Visier der Linksregierung, ebd., 9?10.

III. Interreligiosität und Interkulturalität

Michael Kißkalt, Interkulturelle Sensibilität lernen. Eine besondere Aufgabe für Kirchen und Gemeinden, ThGespr 3/15, 126?135;

Thomas Klammt, „Fünf Sprachen der Liebe im Umgang mit Fremden." Ein kleiner Sprachkurs mit persönlichen Anmerkungen zum Thema Migration und Integration, ebd., 136?143;

Jacques Scheuer, À 50 ans de Nostra Aetate. Dialogue interreligieux et théologie des religions, Revue théologique de Louvain 2/15, 153?177;

Andreas Gorzewski, Muslime oder was? Die Aleviten: in der Türkei diskriminiert, in Deutschland gefördert, Zeitzeichen 7/15, 12?14;

Thomas Söding, Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten, IKaZ 4/15, 343?354;

Hans Maier, Vertreibung und Versöhnung. Politische Erfahrungen und ethische Erwägungen, IKaZ 4/15; 374?388.

IV. Reformationsjubiläum

Wolfgang Klausnitzer, 2017 für Katholiken? Reformationsjubiläum, Reformationsgedenken oder Christusfeier?, KNA-ÖKI 30?31/15, Thema der Woche I?VIII;

Volker Leppin, 2017 – ökumenische Chance oder Desaster? Zu Dokumenten kirchlicher und ökumenischer Gremien im Vorfeld des Reformationsjubiläums, Catholica 2/15, 112?127.

V. Dokumentationen

Themenheft *„Reformation und die Eine Welt“,* herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Das 100 Seiten umfassende Magazin soll auf das abschließende Jahr 2016 der Reformationsdekade einstimmen. Das Jahr wird am 31. Oktober in Straßburg eröffnet. Das Magazin beleuchtet unter den Leitworten „One Word“, „One World“, „One Work“ in mehr als 50 Beiträgen unterschiedliche Aspekte wie die Vielfalt reformatorischer Kirchen und die Rolle der Bibel in unterschiedlichen Kontexten. Siehe auch www.reformation-und-die-eine-welt.de.

Unter dem Titel *„Du sollst dir kein Bild machen – durch sein Bild bekennen wir die Erlösung“* haben die drei Landeskirchen in Westfalen, Lippe und Rheinland sowie die Orthodoxe Kirche in Deutschland eine gemeinsame Arbeitshilfe zum Themenjahr „Bild und Bibel“ der Reformationsdekade vorgelegt. Download unter www.ekir.de.

Der *Sonn- und Feiertagskalender 2015/2016* der Liturgischen Konferenz ist bereits erschienen unter dem Titel „Das Kirchenjahr – Evangelischer Sonn- und Feiertagskalender“ und kann bestellt werden unter liturgischer-kalender@ekd.de. Der Kalender macht verlässliche Angaben zur Gestaltung des Evangelischen Kirchenjahrs im Gottesdienst.

„Was hindert’s, dass ich mich taufen lasse?“ (Apg 8,36). Taufpastoral aus Sicht der multilateralen Ökumene, Dokumentation eines Studientages der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), zu bestellen unter http://shop.oekumene-ack.de/ zum Preis von 2,50 EUR.

Neue Bücher

PAULUS NEU GELESEN

Norbert Baumert/Maria-Irma Seewann, Was Christen glauben. In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher. Echter Verlag, Würzburg 2014. 335 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Diese Auslegung der Thessalonicherbriefe ist der fünfte Band in der Reihe „Paulus neu gelesen" mit Kommentaren von N. Baumert zu den Paulusbriefen. Das „neu gelesen" ist ziemlich wörtlich zu verstehen, denn Baumert und seine Schüler aus dem „Frankfurter Pauluskreis" schlagen aufgrund von intensiven Forschungen zu paulinischen Schlüsselbegriffen oft sehr unkonventionelle Lesungen bzw. Übersetzungen vor. Der markanteste Vorschlag ist zweifellos, dass das griechische *pistis/pisteuein* immer mit Trauen statt mit *Glauben* wiedergegeben wird.

Diese Linie wird auch in diesem Kommentar durchgehalten. Aufgrund von Forschungen der Mitautorin Maria-Irma Seewann kommt es zu einer völligen Neudeutung der Grundaussagen der beiden Briefe. Der Begriff der *Parusie* in 1 Thess 4,15 spricht nach ihnen nicht von der endzeitlichen *Ankunft,* bzw. *Wiederkunft* Jesu, sondern von seiner lebendigen *Gegenwart.* Deshalb dient der ganze Abschnitt nicht der eschatologischen Belehrung der Gemeinde, sondern der Vergewisserung der Gegenwart des erhöhten Herrn. Auch die Wendung *Tag des Herrn* in 2 Thess 2,2 ist keineswegs *terminus technicus* für das Kommen Jesu bzw. Gottes zum Endgericht, sondern ist auf dem Hintergrund alt- und neutestamentlicher Belege auf deren gegenwärtiges Eingreifen in die Geschichte zu beziehen. Daher ist 2 Thess 2,1?12 nicht als Belehrung über die Geschehnisse vor der Wiederkunft Jesu zu lesen, sondern als eine aktuelle Auseinandersetzung mit Problemen und schwierigen Personen in der Gemeinde in Thessalonich. Das erlaubt den Autoren dann auch, nachdrücklich für die Echtheit dieses Briefes zu plädieren.

Ökumenisch ist von Interesse, dass die Autoren die Überzeugung vertreten, dass Paulus in 1 Thess 2,14?16 kein Pauschalurteil über das jüdische Volk fällen will, sondern dass es um eine (innerjüdische) Auseinandersetzung mit einer begrenzten Gruppe geht, die Paulus an der Missionsarbeit unter den Nichtjuden hindern will. Nun ist zweifellos richtig, dass das eigentliche Anliegen des Paulus an dieser Stelle ist, die Thessalonicher in der Auseinandersetzung mit ihren

(heidnischen) Mitbürgern zu stärken. Aber Paulus drückt sich leider bei seinem Verweis auf das negative Beispiel „der Juden“ doch sehr pauschal aus!

Die Auseinandersetzung mit dieser Auslegung der Briefe kann nicht in einer knappen Rezension geführt werden. Man wird die Argumente der Autoren sorgfältig prüfen müssen. Allerdings scheinen sie das, was der aktuelle Kontext der jeweiligen Begriffe in den Briefen sagt, gegenüber dem, was ihre Wortstudien erbracht zu haben scheinen, deutlich zu unterschätzen und sind in Gefahr, die Aussagen des Textes an diese neue Erkenntnis anzugleichen. Doch bleibt das ganze Projekt eine Herausforderung für die traditionelle Paulusexegese.

Walter Klaiber

GOTT UND GÖTTER IN DEN WELTRELIGIONEN

Markus Mühling (Hg.), Gott und Götter in den Weltreligionen – Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus, Grundwissen Christentum Bd. 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014. 288 Seiten. Kt. EUR 34,99.

In der Reihe Grundwissen Christentum, die ebenfalls von Markus Mühling herausgegeben wird, liegt mit dieser Aufsatzsammlung ein Band zu den Weltreligionen vor. Acht Autoren beleuchten auf sehr unterschiedliche Weise die Gottesvorstellungen einer bestimmten Weltreligion. Auffallend und kritisch zu hinterfragen ist die sehr heterogene Auswahl der Beitragenden.

David Krochmalnik stellt als Jude die Gottesvorstellung im Judentum vor – übrigens in erfrischend heiterem und authentischem Ton. Klaus von Stosch – Professor für Katholische Theologie – zeichnet die Vorstellung von Allah in zwei Strängen muslimischer Theologie nach. Perry Schmidt-Leukel ebenfalls aus der Perspektive des christlichen Theologen – auch wenn er selber eine radikal pluralistische Theologie der Religionen vertritt, wird nicht leugnen können, dass die eigene Religionszugehörigkeit die Darstellung beeinflusst – stellt materialreich und dadurch ein wenig unübersichtlich das Pantheon des Hinduismus und die damit verbundenen Religionsphilosophien vor. Christian Meyer, Sinologe und evangelischer Theologe, stellt sich dem Problem des Gottesbegriffs im Konfuzianismus und beleuchtet dieses auch auf dem Hintergrund der Missionsgeschichte Chinas, in der die Frage virulent war, wie man „Gott“ in die chinesische Sprache und Gedankenwelt übersetzt. Lai Pan-chiu, christlicher Theologe aus Hong Kong, ist der einzige Autor mit einem nicht westlichen, kulturellen, persönlichen

Hintergrund. Auch das kann für die Betrachtung des Gegenstands nicht irrelevant sein. Er bietet einen historischen Abriss zur Frage nach Gott bzw. einer letztgültigen Realität im Buddhismus. Nur Hans Waldenfels, der einen Beitrag zum Zen-Buddhismus liefert, reflektiert die Schwierigkeit des Unternehmens, wenn er schreibt: „ Denn ehe wir das Fremde wahrgenommen haben, haben wir bereits unsere eigene Brille aufgesetzt, so dass wir das Andere, wenn auch unbewusst und keineswegs in böser Absicht, in unsere eigenen Kategorien einzupassen versuchen“ (254). Dass die Autoren dieses Bandes ausschließlich Männer sind, fällt ebenfalls auf.

Die Tatsache, dass die Gotteslehre im Christentum – bearbeitet von Donald Wood und David A. Gilland – in einer ununterscheidbaren Reihe mit den anderen Religionen steht, wirkt irritierend. Es wird damit der Anschein erweckt, dieses Buch sei eine universale Darstellung, in dem einzelne (aus pragmatischen Gründen ausgewählte, vgl. 10) Weltreligionen aus einer Vogelperspektive vorgestellt würden. Erstens würde der Herausgeber sicherlich zustimmen, dass es eine solche Vogelperspektive gar nicht gibt und zweitens sind die meisten Beiträge von christlichen Autoren, also aus einer Außerperspektive geschrieben. Die Annahme, dass es keinen Unterschied mache, wenn christliche Theologen ihre eigene oder eine fremde Religion vorstellen, würde auch Markus Mühling nicht behaupten. Deshalb gehört das erste Kapitel zur christlichen Gottesvorstellung an einen anderen Ort, zumal die christliche Gotteslehre hier „in der Welt der Religionen“, also in ihrer Beziehung zu einer Theologie der Religionen, vorgestellt wird, was bei den anderen Aufsätzen nicht der Fall ist.

Würde dieses Buch sich als lose Sammlung unterschiedlicher Stimmen zu Gott und Göttern in den Religionen verstehen, wäre die Diversität der Beiträge nicht so gravierend. Für ein Lehrbuch, von dem eine gewisse Konsistenz erwartet werden muss und bei dem auch aus der Zusammenstellung der Beiträge ein gemeinsames Grundverständnis von einer Theologie der Religionen ersichtlich werden muss, würde man eher erwarten, dass die Zuordnung von Autor und Thema gleichförmig gestaltet wird. Es gibt in diesem Band hervorragende Untersuchungen, die für sich genommen wertvolle Beiträge für die religionswissenschaftliche Debatte darstellen, im Gesamtzusammenhang dieses Buches steht ihre Qualität unter dem Schatten der fehlenden Gesamtkonzeption.

Schließlich ist ein Blick in die Einleitung des Herausgebers interessant. Religion wird verstanden als „diejenigen handlungsleitenden Gewissheiten von Personen (…), die nicht empirisch getestet werden können“ (8). Mühling stellt auf dem Hintergrund dieser Definition elf

Modelle zum Verständnis der Beziehung der Religionen zueinander dar. Die ersten fünf bezeichnet er als „Ästhetischen Relativismus“, „Absolutistischen Fundamentalismus“, „Absolutistischen Skeptizismus“, „Epistemischen Relativismus“ und „Ontologischen Relativismus“. Alle fünf seien abzulehnen, weil sie logisch inkonsistent seien. Es folgen fünf konsensorientierte Modelle, die das Miteinander und das Gemeinsame der Religionen in einem „Erfahrungskonsens“, in einem „monistischen, scheinbar pluralistischen Konsens“, in einem „ethikmonistischen Konsens“, einem „soteriologischen Konsens“, und dem „Zielkonsens“ sehen. Alle fünf sind für Mühling widersprüchlich, unkritisch oder nicht belegbar und damit theologisch nicht haltbar. Seine Antwort findet Mühling in der „Pluralistischen Toleranz“, die überzeugt ist, „dass auch der Andere in seiner Andersheit für die eigene Identität relevant ist“ (21), wobei das „gemeinsame Sprechen über die jeweilige religiöse Überzeugungsgrundlage (…) nicht den eigenen Standpunkt verleugnen“ darf (22). Was das Neue an diesem Modell ist und ob damit die Frage der Theologie der Religionen ein Stück weiterkommt oder ob dieses Modell nicht an der Tatsache scheitert, dass Religion selber einen Hang zur Intoleranz hat, man ihr aufgrund dessen nicht den Status einer Religion absprechen kann, sind zumindestens Fragen, die ein interessantes Gespräch über dieses Buch erwarten lassen.

„Ob und in welcher Form (…) Toleranzprinzipien in den einzelnen Religionen vorliegen, hängt (…) vom Gottesverständnis ab“ (23). In den Angeln dieser Feststellung hängt das gesamte Projekt: Man fragt sich allerdings bei der Lektüre, ob die Autoren der einzelnen Beiträge sich dessen bewusst waren.

Uta Andrée

DIE TAUFE

Christian Grethlein, Taufpraxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014. 204 Seiten. Pb. EUR 38,–.

Mit seinem Buch widmet sich der Autor einem Kernthema seiner pastoraltheologischen Arbeit. Er sieht darin „das Ergebnis eines Weges, den ich in den letzten 30 Jahren im Bereich universitärer Praktischer Theologie zurücklegte“ (5). Sein Anliegen ist, im Kontext aktueller Umbrüche die Taufpraxis innerhalb der evangelischen Landeskirchen „konzeptionell so bestimmen, dass sie die Kommunikation des Evangeliums fördert“ (11). Mit dieser im Vorwort anklingenden intentionalen Wesensbestimmung der Taufe (Evangelium vermittelndes Kommunikationsgeschehen) wird der leitende Fokus der vielfältigen historischen, empirischen und theologischen Analysen und Überle-

gungen benannt.

In drei Kapitel sind die Ausführungen gegliedert. Auf einen kirchengeschichtlichen Rückblick (Kap I, 11?84) folgen eine Darstellung gegenwärtiger Taufpraxis (Kap II, 85?156) und abschließend einige zukunftsgerichtete handlungsorientierte Impulse (Kap III, 157?196).

Der einführende Rückblick auf die Taufpraxis zeigt deren Kontinuität und Wandel auf. Dabei steht die Beeinflussung durch unterschiedliche, sich überlagernde Kontexte und Diskurse im Blickpunkt (Kirche, Politik, Magie, bürgerliche Moral u. a.), die nach G. auf das Verständnis und die rituelle Ausprägung der Taufe einwirkten. Schon in der vorkonstantinischen Kirche entwickelt sich die Taufe von einem inklusiven Symbol der Christusnachfolge, verstanden als Bestandteil eines Gesamtprozesses des christlichen Lebens mit pädagogischer Einbettung (Taufkatechumenat), zunehmend zu einem Eintrittsakt in eine hierarchisch strukturierte, auf Rechtgläubigkeit achtende Kirche. Diese Tendenz zur Verkirchlichung und Verrechtlichung mit ihren reglementierenden und exkludierenden Wirkungen setzt sich im Kontext der Staatskirche und der Durchsetzung der Kindertaufe als selbstverständlicher und normativer Regeltaufe weiter fort (38). Mit der Aufspaltung von Taufe und Firmung vollzieht sich darüber hinaus eine pneumatologische Ausdünnung und ein rapider Bedeutungsverlust. Die scholastische Theologie des Mittelalters trägt mit ihrer kognitiv-rationalisierten Sakramentstheologie zu einer weitreichenden Formalisierung und Klerikalisierung bei. Die ursprünglich kommunikative interaktive Handlung zwischen Täufer und Täufling wird zu einem einseitigen klerikalen Rechtsakt (44) und gewinnt im Zuge der imperial betriebenen Christianisierung (Germanenmission) einen zunehmend unterwerfenden Macht- und Zwangscharakter. In der sakramentalen Praxis rückt überwiegend die Buße in den Mittelpunkt. Die Taufe wird demgegenüber zu einem eher marginalen, punktuellen Rechtsvorgang am Beginn des Lebens. Ein Vorgang, der durch die Abspaltung der Kommunion noch verstärkt wird. Neben den kirchlich-sakramentalen Denkmustern zeigen sich in der Volksfrömmigkeit jedoch zugleich eigengefärbte magische Vorstellungen, die den biblischen Grundimpuls der Christusnachfolge auf ihre Weise überlagern (Diskurse Reinheit und Dämonenabwehr, 56?57).

Die Reformatoren heben nachdrücklich die theologische Zentralbedeutung der Taufe, ihren Prozesscharakter und ihre lebenslange Bedeutung hervor (Luther). Mit der Zuordnung von Glaube und Taufe scheint der kommunikative Grundcharakter neu auf. Die dezidierte theologische Neugewichtung der Taufe ist allerdings kaum mit rituellen Neuerungen verbunden. Der

Vollzug bleibt weitgehend den traditionellen Elementen verhaftet. Das Sakrament der Taufe wird auf seine Bedeutung als „leibliches Wort“ (Luther) reduziert. Die spezifische Zeichenfülle wird nicht stärker aufgegriffen und zur Entfaltung gebracht (61). Pietismus und Aufklärung rücken mit jeweils unterschiedlichen Akzenten die Konfirmation und ihre pädagogischen Anliegen in den Mittelpunkt (68 f). Mit der allmählichen Durchsetzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit wird sowohl ein gesetzlich geregelter Kirchenaustritt möglich wie auch eine rechtliche Befreiung vom obrigkeitlichen Taufzwang (71?73). Kontroversen um die Kindertaufe (Schleiermacher, Barth), die Wiederentdeckung altkirchlicher Traditionen (Osternacht, Erwachsenenkatechumenat) sowie eine durch ökumenische Diskussionen (Lima-Papier) wie auch durch gesellschaftliche Umbrüche (Säkularisierung, Entkirchlichung) hervorgerufene Neubetonung der pädagogischen Dimension der Taufpraxis (Taufvorbereitung, Taufunterweisung) tragen in unterschiedlicher Weise zu einer Belebung und Dynamisierung der Praxisformen bei.

Im zweiten Kapitel beleuchtet der Autor die gegenwärtige Taufpraxis. Diese Darstellung fächert sich auf in eine empirische, kirchenamtliche, komparativ-ökumenische wie auch praxismodellbezogene Bestandsaufnahme. Statistisch sind ein deutlicher Rückgang der Taufzahlen und damit der Selbstverständlichkeit der Kindertaufe festzustellen. Abbrüche zeigen sich u. a. bei der Gruppe der unverheirateten evangelischen Mütter, worin G. eine Nachwirkung kirchlicher Diskriminierungen sieht. Diesem Negativtrend stehen Zeugnisse von Eltern in schwierigen Lebenssituationen gegenüber, die gerade den inkludierenden Charakter der Taufe betonen (106 f). Motive und biografische Anlässe zur Taufe variieren insgesamt sehr stark. Dies zeigt sich nicht nur bei den Erwachsenentaufen, sondern auch bei Befragungen von konfessionslosen Eltern, die trotz Distanzen zur Institution Kirche den Ritus Taufe häufig positiv beurteilen.

Taufe und Kirchengliedschaft entwickeln sich zunehmend von einer gesellschaftlichen Regelkonvention zu einer individuellen Option. Durch erhöhte Kirchenaustritte kommt es zu einem vermehrten Auseinanderklaffen von Getauftsein und Kirchenzugehörigkeit. Eine Entwicklung, die im Rahmen des Kirchenrechts noch keine ausreichende Beachtung gefunden hat. Kirchenamtliche Texte und kirchenarbeitsrechtliche Bestimmungen sind überwiegend institutionell und dogmatisch orientiert. Vielfach sind sie dem konditionierenden, Kirchengliedschaft begründenden Aspekt der Taufe verhaftet (109?113). In manchen Agenden und kirchlichen Verlautbarungen zeigt sich zwar schon eine gewisse Öff-

nung gegenüber den gewandelten Verhältnissen und Herausforderungen. Hier werden Ansätze von Differenzierungen erkennbar (z. B. bezüglich einer bleibenden Bedeutung der Taufe trotz Kirchenaustritt). Mit der vielfach vorherrschenden Fixierung auf das Muster der Kongruenz von Taufe und Kirchengliedschaft wird jedoch den Veränderungen zu wenig Rechnung getragen. Eine vornehmlich institutionelle Sicht verliert aber die kommunikative Dimension der Taufe mit ihrem Anschlusspotential an lebensweltliche Bezüge.

Die ökumenische Perspektive greift auf die Konvergenzen der Lima-Erklärung und die Neuansätze im Rahmen des mehrstufigen römisch-katholischen Erwachsenkatechumenats zurück. Daneben werden markante Merkmale der methodistischen, baptistischen, orthodoxen und pfingstkirchlichen Tauftradition sowie die Anliegen einiger taufloser bzw. taufrelativierender christlicher Strömungen angeführt. Mit ihren jeweiligen Akzentuierungen und Anfragen stellen sie ökumenische Impulse zur Erneuerung der eigenen landeskirchlichen Taufpraxis dar. Beispielhaft hebt G. die differenzierte Verhältnisbestimmung von Taufe und Kirchengliedschaft in der methodistischen Kirche hervor. Sie könnte s. E. aus manchen der kirchenrechtlichen Dilemmata herausführen (135). Kreatives Gestaltungspotential enthalten auch einige neue exemplarische Praxismodelle, auf die G. abschließend eingeht (tauforientierter Gemeindeaufbau, tauferinnernde Kasualpraxis, Erwachsenenkatechumenat, Tauffeste, 141?153).

Das dritte Kapitel entfaltet einige bündelnde zukunftweisende Folgerungen und Überlegungen des Autors. Dabei wird noch einmal auf die „Probleme eines exklusiven Bezugs auf Kirche“ verwiesen. Die Kirchengemeinde droht „an die Stelle der Nachfolge Jesu Christi zu treten“ (164). Die Verkopplung von Taufe und institutioneller Kirche ist für G. weder mit den vielfältigen Sozialformen der *ekklesia* im NT vereinbar noch wird damit der inklusiven Zielrichtung des Evangeliums entsprochen. Ausgrenzende kirchenrechtliche Regelungen (z. B. bei den Bestimmungen zum Patenamt) verdunkeln diese eher. Die „Kommunikation des Evangeliums“ ist als „konzeptioneller Rahmen“ der Taufe zu betrachten. Was G. darunter versteht, verdeutlicht und entfaltet er, indem er einerseits im Rückgriff auf zentrale kommunikationstheoretische Grundaspekte einige Dimensionen und Modi der Kommunikation in Bezug auf die Taufe beschreibt und andererseits deren inhaltliche Bestimmung durch das Evangelium, wie es in der Verkündigung und dem Handeln Jesu greifbar wird, konturiert (165?182). Daraus resultierende Schlussfolgerungen werden anschließend in ihrer mehrdimensio-

nalen Dimension (pädagogisch, liturgisch und diakonisch) und in kritischer Auseinandersetzung mit der kirchlichen Taufpraxis entfaltet. Der Vorrang des Habitus des Empfangens relativiert alles menschliche Handeln. Daraus resultiert ein Vorbehalt gegen alle „üblichen organisationsbezogenen Bemühungen", die Kommunikation des Evangeliums als das Proprium kirchlicher Arbeit ist eine „ergebnisoffene Kommunikation" (180). Engführungen durch eine Dominanz des Gemeindebezugs wie auch durch Milieubindungen verzerren dieses kommunikative Potential der Taufe. Einer überwiegend organisatorisch bestimmten Sichtweise setzt G. eine inhaltliche entgegen. „Es geht um eine Taufpraxis, die Menschen die Möglichkeit eines Lebens in der Nachfolge des von Johannes getauften Jesus erschließt bzw. sie hierin bestärkt" (192 f). Diese „Umstellung der Logik kirchlichen Handelns", von einer Engführung der Taufe auf einen singulären rituellen Vollzug hin zu einem Konzept der Kommunikation des Evangeliums impliziert eine Neuausrichtung kirchlicher Arbeit. Die Konzentration auf die Taufpraxis knüpft dabei an die empirisch festzustellende Wertschätzung der Taufe an. Zugleich greift sie das kommunikative Potential der Taufe auf, das durch ihre Sinnlichkeit und Zeichenhaftigkeit über den kognitiven Bereich hinausweist. In einer individuellen, Biografie bezogenen lebensweltlichen Ausrichtung kann dieses sowohl bei der Taufvorbereitung als auch der Tauferinnerung gestaltend umgesetzt werden. „Diese Anlage auf eine Biografie bezogene Deutung hin entspricht der in Röm 6, Luthers Tauftheologie und der Lima-Erklärung zentralen Einsicht in den prozesshaften, das ganze Leben über den biologischen Tod hinaus umfassenden Charakter von Taufe" (193). In den liturgischen, diakonischen und pädagogischen Kommunikationsmodi gilt es, lebendige Ausdrucksformen dafür zu finden. Diese inhaltliche Zentrierung auf die Taufpraxis stellt für G. eine zukunftsweisende Alternative zu den „bisherigen, primär organisatorisch ausgerichteten Reformanstrengungen der Kirchenämter" dar. „Überkommene rechtliche und organisatorische Regelungen, die sich an amtlich-staatlichen Modellen orientieren", sollten einer „neuen Offenheit für und Konzentrationen auf tatsächliche Kommunikationen weichen" (196).

Das Buch ist ein engagiertes zur Diskussion anregendes Plädoyer für eine Neubesinnung auf die kommunikative und inklusive Intentionalität der Taufe und für eine sich daraus ergebende kritische Reflexion kirchlicher Praxis und Reformansätze. Es bietet nicht nur konfessionsbezogene, sondern auch vielfache ökumenische Anstöße. Gelegentlich stellt sich die Frage, ob Alternativsetzungen (Taufe: Evangelium oder Kirche/Gemeinde gebunden) nicht überstrapaziert werden.

Die Konturierung, die mit der Anbindung an die Christusnachfolge verknüpft ist, steht mitunter in der Gefahr, durch eine affirmative Interpretation kirchendistanzierter „undogmatischer" Frömmigkeit etwas undeutlich zu werden. Der Hinweis auf die methodistische Unterscheidung von Taufe und Kirchengliedschaft beachtet m. E. zu wenig, dass das Anliegen nicht in einer Relativierung der Kirchenzugehörigkeit, sondern in der Intentionalität einer vollen, bejahten Kirchengliedschaft liegt.

Diese Anmerkungen wollen das Herausfordernde des Buches keineswegs schmälern, sondern eher bekräftigen, lädt es doch zum Mit- und Weiterdenken ein. Eine lesenswerte und scharfsinnige Arbeit, die einen gewichtigen und kenntnisreichen Beitrag zur gegenwärtigen Taufdiskussion darstellt.

Klaus Peter Voß

BEDEUTUNG DER TRINITÄTSLEHRE

Matthias Haudel, Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015. 333 Seiten. Kt. EUR 19,99.

Nicht nur gegenüber Judentum und Islam, auch in den eigenen Reihen fiel und fällt es dem Christentum häufig schwer, die Bedeutung des altkirchlichen Trinitätsdogmas theologisch verständlich zu machen. „Sag: Er ist Gott, ein Einziger … Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. Und keiner ist ihm ebenbürtig" (Sure 112). So oder so ähnlich äußerten sich orientale und okzidentale Antitrinitarier aller Zeiten, im Abendland besonders wirkungsvoll die Sozinianer, die seit dem Reformationsjahrhundert und vor allem ab der Aufklärung immer mehr Anhänger fanden. *„Mia ousia, treis hypostaseis; una substantia, tres personae;* ein Wesen, drei Personen": die Grundformel der Trinitätslehre galt nicht wenigen Vertretern neuzeitlicher Denkungsart als Absage an den Monotheismus oder als schlichtes Hexen-Einmaleins: „Mein Freund, die Kunst ist alt und neu. / Es war die Art zu allen Zeiten, / Durch Drei und Eins und Eins und Drei / Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten" (J. W. Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil. Hexenküche [2558?2562]).

Einen breitangelegten Versuch, die trinitarische Gotteslehre gegen den Einwand abwegiger Rechenkunst bzw. den viel schwerer wiegenden Vorwurf polytheistischer Häresie zu verteidigen, hatte H., der als Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster doziert, einen Lehrauftrag für Systematik an der Universität Bielefeld wahrnimmt und für die Evangelische Kirche von Westfalen

im Bereich Ökumene arbeitet, bereits in seinem 2006 erschienenen Werk „Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses“ unternommen, für das er nach bereits erfolgter Prämierung seiner Dissertation „Die Bibel und die Einheit der Kirchen“ ein weiteres Mal den Theologie- und Ökumenepreis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg erhielt. Stand vormals der Zusammenhang von Trinitätslehre und Ekklesiologie im Fokus der Aufmerksamkeit, so wird nun in der Konsequenz des entwickelten Ansatzes der Horizont auf alle Felder der Dogmatik und darüber hinaus ausgeweitet.

Anspruchsvolles Ziel der Untersuchung ist es, den trinitarischen Gottesbegriff christlicher Theologie religiös, philosophisch und wissenschaftlich zu plausibilisieren. Als „*Summe des christlichen Heilsmysteriums*“ (9) integriere die Trinitätslehre alle dogmatischen Traktate, um den Gesamtzusammenhang der theologischen Disziplinen zu erschließen und Antwort zu geben auf die Menschheitsfrage nach dem fundierenden Grund und Sinnziel von Selbst und Welt. „Im Kontext der verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gottesvorstellungen“, so H., „erweist sich der *dreieinige Gott* durch seine in Wort und Tat erfolgte Selbsterschließung als *alles umfassende und bestimmende Wirklichkeit*“ (ebd.), nämlich als die in Vater, Sohn und Hl. Geist wesenseine Gemeinschaft vollkommener Liebe, die durch Schöpfung, Erlösung und Vollendung liebenden Anteil gibt und liebenden Anteil nimmt an Menschheit und Welt.

H.s Werk ist in zwölf Teile gegliedert. Nach einer Einleitung, welche die grundlegende Bedeutung der trinitarischen Gotteslehre für die Gesamttheologie und alle Menschheitsfragen ansatzweise thematisiert, wird unter Bezug auf die „Transzendenz von Mensch und Welt“, wie es wiederholt heißt (vgl. 27 ff), die in beider Grundverfasstheit angelegte Hinordnung auf Gott namhaft gemacht. Religion gilt entsprechend als anthropologisches Universale, ohne welches das Sein des Menschen in der Welt nicht zu denken ist. Allerdings ergebe sich aus menschlicher Selbsttranszendenz und Weltoffenheit lediglich eine unbestimmte „Ahnung“ (19, 25 ff, etc.) vom Göttlichen, die erst durch die Selbstoffenbarung Gottes eindeutig bestimmt und zu heilsamer Klarheit geführt werde. Anhand des Kapitels „Hermeneutische Bedingungen für die Erkenntnis Gottes“ (vgl. 36 ff) kann man im Einzelnen nachvollziehen, wie H. das Verhältnis von „Ahnung“ und „Offenbarung“ darlegt. „Dieses Begriffspaar kann die geschichtliche Selbsterschließung des dreieinigen Gottes angemessen zum Ausdruck bringen: Die Offenbarungswirklichkeit wäre ohne eine vorläufige *Ah-*

nung von der göttlichen Dimension kaum verständlich zu vermitteln, während umgekehrt eine natürlich ableitbare Gotteserkenntnis die *Offenbarung* in feststehende Kategorien zwängen würde“ (36). Analog wird die Beziehung von Vernunft und Glaube strukturiert (vgl. 42 ff).

Im dritten Abschnitt seiner Arbeit rekonstruiert H. die traditionsgeschichtliche Genese des altkirchlichen Trinitätsdogmas einschließlich der chalcedonischen Lehre von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi und zwar ausgehend vom biblischen Zeugnis Alten und Neuen Testaments über frühchristliche Ansätze hin zu Irenäus und Tertullian, Origenes, Alexander und Athanasius von Alexandrien sowie zur Konzeption der drei großen Kappadozier, denen für das Ökumenische Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als der Grundlage des christlichen Gottesbegriffes eine kaum zu überschätzende Bedeutung zukommt. Ihnen, so Haudel, sei es nicht zuletzt durch kreative terminologische Veränderungen wie die Aufhebung der Äquivalenz der Begriffe *ousia* und *hypostasis* usw. gelungen, „das Verhältnis zwischen der heilsgeschichtlich erfahrbaren bzw. *ökonomischen* Trinität und der Gott *immanenten* Wesenstrinität auf der Basis des biblischen Zeugnisses detailliert (zu) bestimmen“ (74) und im Verein mit der differenzierten Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität, die dem Gegenüber und der Nähe Gottes in Menschheit und Welt gleichermaßen Rechnung trägt, göttliche Wesenseinheit und hypostatische Differenz von Vater, Sohn und Geist so zur Geltung zu bringen, dass tritheistische und modalistische Irrwege gleichermaßen vermieden werden.

Nach Urteil von H. hat die Trinitätstheologie in späteren Zeiten die überragende Leistung der Kappadozier nicht mehr fortzuentwickeln vermocht, sondern sie häufig unterboten, wie im vierten Kapitel im Detail dargestellt wird. Es sei infolgedessen zu trinitätstheologischen Engführungen in West- und Ostkirche gekommen mit der Konsequenz, dass sich beide Teile zunehmend von der gemeinsamen Grundlage entfernt hätten. Im Westen sei man geneigt gewesen, den trinitätstheologischen Einsatz „bei der Einheit des göttlichen Wesens (zu nehmen), um daraus die Dreiheit abzuleiten“ (94). Im Osten hinwiederum habe man tendentiell den gegenläufigen Weg eingeschlagen und sich „auf die einzelnen trinitarischen Personen und ihre zwischenpersonale Gemeinschaft“ (97) konzentriert, um die trinitarische Einheit im Vater als der Quelle der Gottheit zu suchen „und nicht wie im Westen im gemeinsamen Wesen“ (ebd.). Die berühmt-berüchtigte Filioque-Kontroverse ist nach H.s Einschätzung eine fatale Konsequenz dieser Fehlentwicklung. Beheben lasse sie sich nur, wenn die

Frage, ob der Geist vom Vater und vom Sohn oder vom Vater allein ausgehe, als falsch gestellt bzw. auf einer Scheinalternative beruhend durchschaut werde. H. plädiert dafür, zur altkirchlichen, von den Kappadoziern austarierten Formel zurückzukehren, wonach der Geist vom Vater durch (*dia*) den Sohn ausgeht (vgl. im Einzelnen 100 ff).

Nebst Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius dem Großen stellt für H. Martin Luther – gefolgt von Zwingli und Calvin – einen weiteren Höhepunkt trinitarischen Denkens dar, wie im V. Kapitel ausgeführt wird. „Entgegen vieler geläufiger Lutherauslegungen überwand Luther die einseitig *intra*personale Sichtweise westlicher Scholastik, indem er über seine Orientierung an Augustin hinaus auf die *kappadozisch-neunizänische* Trinitätslehre mit ihrer Berücksichtigung der *inter*personalen trinitarischen Gemeinschaft und der Heilsrelevanz der einzelnen trinitarischen Personen zurückgriff“ (108). Auf diese Weise konnte die Trinitätslehre zum organisierenden Zentrum der Theologie des Reformators sowie zur Basis seiner rechtfertigungstheologischen Ursprungseinsicht, seines Kirchenverständnisses und der für dieses kennzeichnenden Zuordnung vom Priestertum aller Getauften und ordinationsgebundenem Amt werden.

Nach einem nur bedingt aufschlussreichen sechsten Kapitel zur Gottesthematik bei Descartes, Kant und Hegel, zur Religionskritik von Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche sowie zu den physikotheologischen, kosmologischen, ontologischen und moralphilosophischen Versuchen, das Dasein Gottes zu beweisen, bei denen es sich „mehr um Verweise als Beweise“ (138) handle, würdigt H. unter Abschnitt VII die Besinnung auf die altkirchliche Trinitätslehre im 19. und im 20. Jahrhundert, und zwar unter besonderer Berücksichtigung von Barth, Jüngel, Moltmann und Schwöbel evangelischerseits, von Rahner, v. Balthasar, Greshake und Ratzinger katholischerseits sowie von Stăniloae, Zizioulas u. a. orthodoxerseits. Im Anschluss daran bieten die drei Folgekapitel eine Skizze von H.s eigenem trinitätstheologischen Entwurf.

In seiner Offenbarung erschließt sich der dreieinige Gott als das Geheimnis vollkommener Liebesgemeinschaft, das er an sich selbst ist. Die Lehre vom Handeln Gottes und seinen Eigenschaften ist angemessen nur unter dieser Prämisse zu entwickeln, die zugleich das Fundament bildet für die theologische Anthropologie und Kosmologie in all ihren Aspekten. Den, wenn man so will, Offenbarungseid hinsichtlich seiner trinitätstheologischen Systematik muss H. sodann im konkreten Zusammenhang der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses also dort ablegen, wo er von Schöpfer und Schöpfung, Erlöser bzw. Versöhner und Erlösung bzw.

Versöhnung sowie vom Vollender und von der Vollendung handelt. Eine argumentative Schlüsselfunktion kommt dabei weniger den zwar informativen, aber für die Systemkonstruktion insgesamt nicht entscheidenden Erwägungen zu Theologie und Naturwissenschaften im Rahmen des ersten, auch nicht den lehrreichen Ausführungen etwa zum Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie im Rahmen des dritten, sondern den Reflexionen zu Sünde und Übel im Rahmen des zweiten Artikels sowie der in seinem Kontext in Ansätzen entwickelten *theologia crucis* und Theodizeethematik zu. Spätestens hier wird es trinitätstheologisch ernst. Denn wenn nicht schon durch die unleugbare Faktizität kreatürlichen Übels, so bekommt es, wenn man so sagen darf, der dreieinige Gott nachgerade im faktischen Fall sündiger Verkehrtheit des Menschengeschöpfs nicht nur mit dem anderen seiner selbst, auch nicht nur mit dem externen anderen des von ihm Geschaffenen, sondern mit einem ihm Äußerlichen, Fremden, Befremdlichen, ja Feindlichen zu tun: Die Bosheit der Sünde ist Gott zuwider. Kann er sich zu ihrer Widerlichkeit in ein Verhältnis setzen, das ohne weiteres ein Liebesverhältnis genannt werden darf. Man mag auf den Unterschied von Sünde und Sünder verweisen. Aber ist nicht in bestimmter Weise auch dieser Unterschied und sein Grund dem Abgrund der Sünde verfallen?

Was die Leidensproblematik anbelangt, so lässt sich nach Auffassung von H. „die *grundsätzliche* Plausibilität der verschiedenen Übel im Kontext der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen aufzeigen, während etliche *konkrete* Erfahrungen von nicht verständlichem Übel auf das Eschaton verweisen, in dem der Mensch im Vertrauen auf die allmächtige Güte und Treue Gottes auch hinsichtlich solcher Erfahrungen eine plausible und sinngebende Antwort erfahren darf“ (241). Die Aporie, mit welcher die Theodizeefrage konfrontiert, wird aus guten theologischen Gründen nicht auf- und preisgegeben. Dies ist wohl bedacht, auch wenn man im Einzelnen gerne noch etwas genauere Aufschlüsse erhalten hätte. Mehr noch gilt dies für die hamartiologisch-soteriologische Problematik. Auch hier sagt H. nichts Falsches, sondern viel Richtiges, aber in einer Weise, die weiterer Differenzierung bedarf und zwar insbesondere, um nur zwei Beispiele zu nennen, hinsichtlich des schöpfungstheologischen Begriffs des *posse peccare* des Menschen, zum anderen hinsichtlich des christologisch-soteriologischen Verständnisses von Opfer, Sühne und Stellvertretung.

Gott ist die Liebe, das ist wahr, und zwar in seiner göttlichen Ökonomie nicht minder als in seiner immanenten Trinität. Und doch liebt der dreieinige Gott unbescha-

det des einigen Liebeswesens von Vater, Sohn und Geist und unbeschadet der Ungeteiltheit seines ökonomischen Liebeswirkens als Schöpfer nicht unmittelbar so wie als Erlöser und Vollender, als Erlöser anders denn als Schöpfer und Vollender und als Vollender noch einmal anders und nicht immediat gleich wie als Schöpfer und Erlöser. Um es zu spezifizieren: Zur Liebe des Schöpfers seinem Geschöpf und der Schöpfung gegenüber gehört, wie es scheint, unbeschadet, ja in Bestätigung seiner Väterlichkeit die gerechte Allmacht und allmächtige Gerechtigkeit unveräußerlich hinzu, die es nicht zulässt, dass die Differenz von Gut und Böse vergleichgültigt wird. Muss dann aber nicht um der Güte Gottes willen vom *opus alienum* seiner Liebe dergestalt gesprochen werden, dass der dreieinige Gott die Sünde straft?! Welche Folge hat das für ein trinitarisches Verständnis der *theologia crucis*? Ist der auferstandene Gekreuzigte in seiner Eigenschaft als inkarnierter Logos lediglich Manifestationsgestalt göttlicher Sünderliebe oder nicht auch deren, um nun ebenfalls differenzierungsbedürftig zu reden, ursächliches Wirkmittel?

H.s Opus schließt mit einem überzeugenden Plädoyer, am trinitarischen Gottesbegriff gerade im christlich-jüdischen und in sonstigen interreligiösen Dialogen festzuhalten, sowie mit ökumenischen Bemerkungen zur Bedeutung der Trinitätslehre für das christliche Kirchenverständnis. Der Skopus ist klar: Trinitätstheologische Fehlbestimmungen haben ekklesiologische zur zwangsläufigen Folge. Eine „einseitig *intra*personal-monistisch orientierte Trinitätslehre“ (276) führt zu einem „monistisch-hierarchischen Kirchenverständnis“ (ebd.) und zu einer abstrakten Vorordnung der Universalkirche vor der Lokalkirche. Wer dagegen die intrapersonale Wesenseinheit Gottes unterbestimmt und trinitätstheologisch allein oder vorzugsweise die interpersonalen Bezüge hervorhebt, gerät auf gegenläufige ekklesiologische Bahnen. Vermieden werden beide Abwege nur, wenn Wesensidentität und hypostatische Differenz trinitätstheologisch so gedacht werden, dass die Einheit des Unterschiedenen und die Unterschiedenheit im Einen gleichermaßen zu Geltung kommen, und zwar sowohl bezüglich der immanenten als auch der ökonomischen Trinität sowie in Bezug auf ihr Verhältnis zueinander. Den Kappadoziern ist nach H.s Urteil die Lösung dieser trinitätstheologischen Grundaufgabe in gläubiger Erkenntnis und Anerkenntnis des Liebesgeheimnisses des offenbaren Gottes prinzipiell gelungen; ihr Erbe harre darauf, auch ekklesiologisch angeeignet und als Besitz erworben zu werden.

Gunther Wenz

Pfarrerin Dr. Uta Andrée, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg; Liliane Apotheker, 4, rue Gounod, F-75017 Paris; Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Universität Basel, Theologisches Seminar, Heuberg 33, CH-4051 Basel; Prof. Dr. André van der Braak, Vrije Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam; Pfarrer Dr. Karl-Heinz Dejung, Holzstraße 24, 55116 Mainz; Internationale Ökumenische Gemeinschaft (IEF), Pfarrer Dr. Hans-Georg Link, Heumarer Straße 7b, 51145 Köln; Ismail Kaplan, Meisenstieg 17, 25421 Pinneberg; Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Zentrum für Islamische Theologie, Hammerstraße 95, 48153 Münster; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. habil. Yukio Matsudo, Neue Stücker 2, 69118 Heidelberg; Prof. Dr. Annemarie C. Mayer, Katholieke Universiteit Leuven, Theologische Fakultät und Religionswissenschaft, Sint-Michielsstraat 4, bus 3101, B-3000 Leuven; Pfarrer Dr. Werner Neuer, Dorfstraße 17, 79597 Schallbach; Dr. Mugurel Pavaluca, Technische Universität Dortmund, Katholische Theologie, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstr. 61, 58579 Schalksmühle; Pastor Dr. Jochen Wagner, Oberstraße 15, 55481 Kirchberg; Prof. Dr. Gunther Wenz, Hochschule für Philosophie, Kaulbachstr. 31a, 80539 München.

Titelbild: Fotolia 57109697

Thema des nächsten Heftes 1/2016:

Ost-West-Transformationen

mit Beiträgen u. a. von Ruth Albrecht, Daniel Buda, Heta Hurskainen, Martin Illert, Andriy Mykhaleyko, Irena Pavlovic, Nikolai Thon, Natallia Vasilevich

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 978-3-374-04189-3
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 2016.